

GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

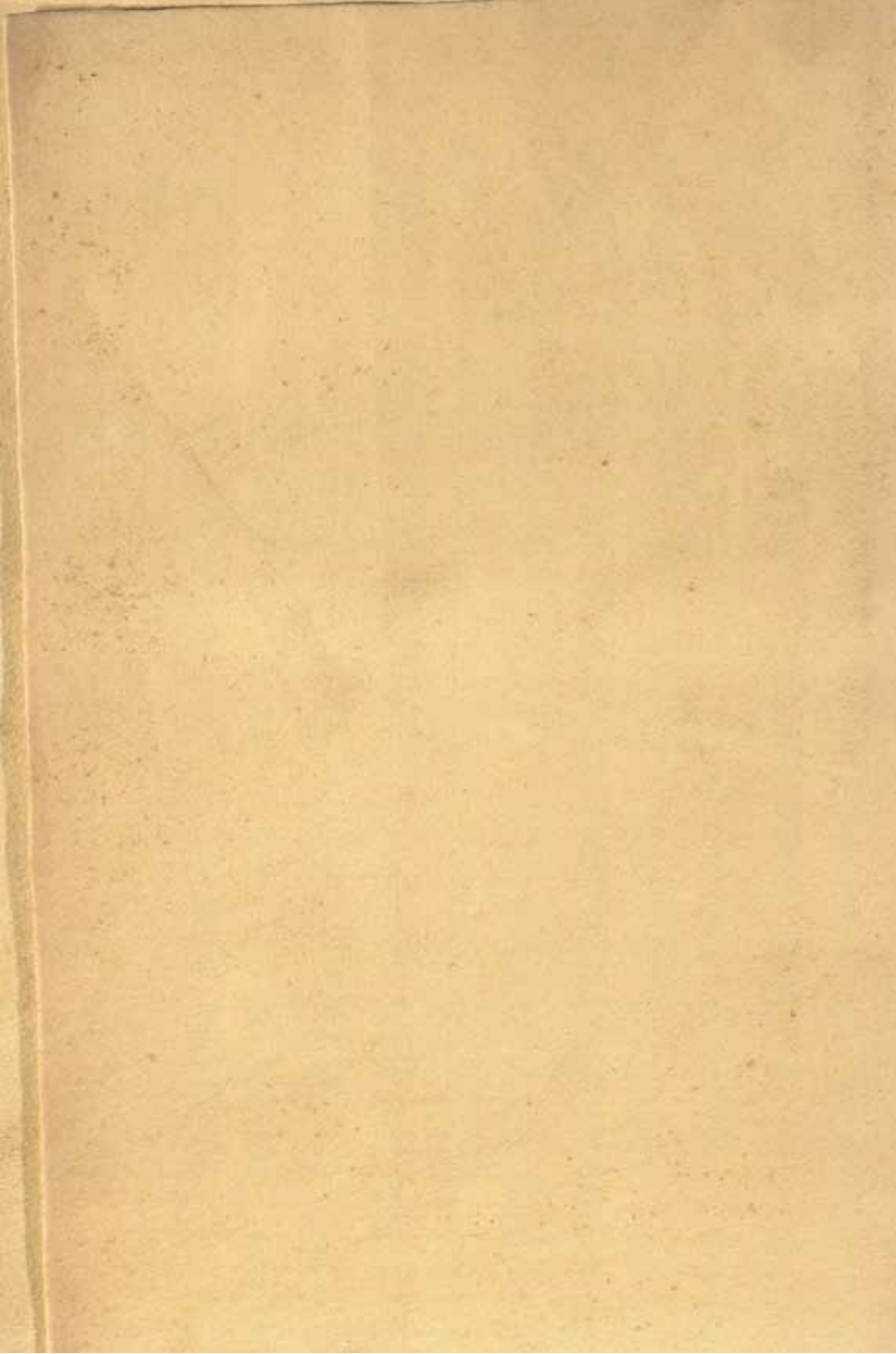
**CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY**

4979

CALL No. 398.30934-Mey

D.G.A. 79.





J. J. MEYER

TRILOGIE ALTINDISCHER MÄCHTE UND FESTE DER VEGETATION

*Ein Beitrag zur vergleichenden
Religions- und Kulturgeschichte,
Fest- und Volkskunde*

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY NEW DELHI

Acc. No. 466

Date 7-7-48

Class No. 291.54 / Mey.

294.5

MAX NIEHANS VERLAG
ZÜRICH UND LEIPZIG

ASS

CALL N

J. J. MEYER

TRILOGIE

ALTINDISCHER MÄCHTE UND FESTE
DER VEGETATION

Trilogy of Ancient Indian
poems and festivals of
vegetation

A contribution to comparative
History of Religion and Culture
folklore,

J. J. MEYER

A. N.
10886

TRILOGIE ALTINDISCHER MÄCHTE UND FESTE DER VEGETATION

*Ein Beitrag
zur vergleichenden Religions- und Kulturgeschichte,
Fest- und Volkskunde*

4979



CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY NEW DELHI

Acc. No. 466

Date. 7. 7. 48.

Call No. 291.54 / Mey

398.30934
Mey.

Ref 291
Mey

MAX NIEHANS VERLAG
ZURICH/LEIPZIG

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI.

Acc. No. 4979

Date. 30. 8. 56.

Call No. 398.30934 / Mey.

Ref:- 291 / Mey.

Dem Andenken
an den genialen Bahnbrecher
WILHELM MANNHARDT

INHALT

Erstes Stück:

KĀMA / Der altindische Liebesgott als Vegetationsdämon und sein Fest	Seite 1 – 238
--	---------------

Zweites Stück:

BALI / Gott Saturnus, sein Fest und Allerseelen in Indien	Seite 1 – 267
---	---------------

Drittes Stück:

INDRA / Der altindische Gott der Frühlings- sonne und der Fruchtbarkeit und sein Fest	Seite 1 – 270
---	---------------

NACHWORT	Seite 271 – 285
--------------------	-----------------

REGISTER	Seite 287 – 339
--------------------	-----------------

J. J. MEYER

TRILOGIE ALTINDISCHER MÄCHTE
UND FESTE DER VEGETATION
Erstes Stück

KĀMA

*Der altindische Liebesgott
als Vegetationsdämon und sein Fest*

MIT EINEM ANHANG:
Vom Grund der Segenswirkung der Glocke

KAPITELVERZEICHNIS

Sterbende oder getötete und wiedererstehende Vegetationsgenien	1
Kāmas Wesen	10
Kāmas Fest in der Ratnāvali	11
Das Holipulver	16
Das Bespritzen	25
Der Frauen Kāmafeier in der Ratnāvali und Kāma als Aṣoka- baum	28
Kāma als Beifuß	38
Kāmas Fest im Kuṭṭanīmatam	53
Kāma und die Mangoblüte	59
Die Holiunzucht und die Frauen	65
Unzucht bei Fruchtbarkeitsfeiern und bei verschiedenen Gelegenheiten in andern Ländern	67
Fastnachtstreiben im Abendland	76
Die Wurzeln der Fastnachtstollheiten	80
Die Wirkungskraft der Zote beim Feste des Kāma	90
Die Macht des Phallos und obszöner Bildwerke und christliche Phallos- heilige	93
Kāma, Baumgeist und Baum als Fruchtbarkeits- und Kinderspender	98
Holibaum und Holipflanze als Vegetationsdämon	100
Die Zauberkraft der Asche, der Kohle und des Erdenstaubs	107
Schmähung und Spott bei Festen, namentlich der Fruchtbarkeit	126
Holi, der Tag des Todes der Vegetationsgottheit	132
Kāmas Todesfeier bei den Buddhisten auf Ceylon	134
Die Hexe Holikā am Holifest getötet und verbrannt	137
Die Holikālegende im Bhaviṣhyottarapurāṇa	143
Kāmafest und Holifest voneinander geschieden	156
Das große Schaukelfest des Liebesgottes	158
Das Wagenfest der Frühlingssonne	162
Das Fest der Bhūtamātā oder Udakasevikā im Bhaviṣhyottarapu- rāṇa	170

Die Bhūtamātar im Skandapurāṇa	180
Ans Frühlingsfest Angeschlossenes (Feuerwandeln, Gefechte, Feste, Baumerklettern) und Vorzugsstellung der Frauen bei Fruchtbarkeitsfeiern	190
Wehklagen um Kāma bei seinem Fest	203
Holi und die Totenseelen	203
Die Holi ist arisch	204
War der verbrannte Vegetationsdämon zuerst ein männlicher oder ein weiblicher und warum eine wild wachsende Pflanze?	207
Die Vegetationsmacht mit Recht ein Baum	214
Anhang: Vom Grund der Segenswirkung der Glocke	217

VERZEICHNIS

der wichtigsten Druckfehler.

- Seite.
- 40, Text, Z. 4 von unten l. Tagen (statt Tage).
- 42, Anm., Z. 10 v. u. l. Frate (statt Frater).
- 51, Anm. 1, l. *gandhāḍhyūlikulāliḍho*.
- 57, Anm., Z. 3 v. u. l. Schweiz. Arch. f. Volksk., Bd. 28.
- 63, Text, Z. 14 l. Längsstreifen (st. Längstreifen).
- 63, Anm. 1, Z. 1 l. Somapressen.
- 72, Anm., l. *χόρδαξ* (statt *χόρδαζ*).
- 78, Anm. 2; Schluß l. Ob wohl (statt Obwohl).
- 93, Text, Z. 12 l. Es braucht kaum.
- 113, Anm., zweitletzte Z. l. vitai (statt vitae), ebenso S. 114, Anm., Z. 8.
- 124, Text, Z. 5 v. u. l. fruchtbar- (statt flüssig-).
- 124, Anm., Z. 1 ist das Komma vor „wie“ zu tilgen.
- 157, Text, Z. 13 l. Caitra (st. Phālguna).
- 171, Anm., Z. 10 v. u. l. in dem conte.
- 195, Text, Z. 12 l. diese (statt sie).
- 198, Anm. 1, Z. 3 l. vegetationsstängen.
- 227, Anm., letzte Zeile l. verboten. Hcat. III, 1, 674 (hier als Eßgeschirr bei *grāddha*); 676 f. (im Notfall erlaubt als Kochgeschirre bei *grāddha*); 918 (verboten für *pitṛitarpana*); 670 (als Trinkgefäße bei *grāddha* verbietet sie *Kātyāyana*); 669 (gestattet sie aber *Baijavāpa*). Am Schluß füge hinzu: Sie gelten ja „Vätern“, die aus dem Stande der in der Erde wohnenden emporgestiegen sind.
- 228, ^{2/3} nach unten im Text. Das Anführungszeichen muß (gegen Schluß des Abschnitts) hinter „wurden“, nicht (vorher) hinter „gewesen sein“ stehen.

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY NEW DELHI.

Acc. No. 486

Date..... 7-7-48

Call No..... 291.54/Mex

*Sterbende oder getötete und wiedererstehende
Vegetationsgenien.*

Sterben und Wiedererstehen — dies ist das Schauspiel, das der Mensch immer wieder in der Natur um sich her erblickt. Die Sonne geht unter, doch am nächsten Morgen kehrt sie wieder, im Lauf des Jahres nimmt ihre Kraft ab und erstarkt aufs neue. Der Mond schwindet dahin zu kläglichem Rest oder zu dunkler Scheibe, aber er füllt sich wieder und wieder als schimmerndes Gefäßbrund himmlischen Segens. Der Sommer wird vom Winter erwürgt, entsteigt aber mit jedem jungen Jahr seinem Grabe und besiegt den grimmigen Feind. Millionen- und abermillionenfach sproßt die Pflanze empor und wächst und reift, dann stirbt sie von selber oder wird abgehauen, doch aus ihrem Samen oder ihrer Wurzel wird sie aufs frische geboren und gibt den Menschen nicht nur das Bild, sondern auch den Anlaß des Gedankens der Wiederauferstehung sogar seines Leibes aus Tod und Verwesung. Uns ist das alles, mit Ausnahme des Menschenlebens nach dem Tode, selbstverständlich, weiter keiner Beachtung wert. Anders dem urtümlichen Menschen, nicht aber, weil er etwa einen so elegischen Anteil am Dahinscheiden der goldnen Abendsonne oder am großen Natursterben jedes Winters nähme, sondern aus dem Haupttrieb des Menschen, aus dem Egoismus heraus: er fürchtet, es könne jenem Schwachwerden in der Natur kein Wiedererstarken, jenem Tode der Pflanzenwelt, vor allem der von ihm selber hervorgerufenen, keine Neugeburt folgen, während er doch schier ausnahmslos nicht daran zweifelt, daß er selber nach dem Sterben irgendwie wieder oder weiter lebe. Angst um seine Götter, d. h. um die Naturgewalten, namentlich um die Wachstumsmacht des Getreides, hat der primitive Mensch.

So ertönt denn jedes Jahr im alten Babylonien die Wehklage der Frauen, nach der Mythologie die der Gattin Ishtar, um den dahingegangenen Wachstums- und Fruchtbarkeitsgott Tamuz,

am Nil heißt das göttliche Paar Isis und Osiris, in Syrien, weiter in Westasien und von da aus in griechischer Welt Adonis und Astarte oder Aphrodite, in Phrygien und dann weit umher, auch in der gegen fremde Götter so gastfreundlichen ewigen Stadt, Kybele und Attis. Meistens ist es ein männlicher Wachstums-, Fruchtbarkeits- und Zeugungsgenius, zugesellt einem weiblichen als seiner Gattin oder Geliebten.

Ebenso erschallt in neuerer Zeit die Klage der Weiber oder der als Klageweiber verkleideten Männer beim Begraben des „Faschings“¹⁾ und beim Austragen des „Todes“, das Weinen und Wehgeschrei beim Begraben des Frühlings- und Vegetationsgeistes Jarilo usw., hier freilich meistens nur noch als spaßhafte Verstellung, als nicht mehr verständener Nachhall einstigen heiligen Ernstes. Freilich auch diese Ausartungen, wenn man es so nennen will, sind im Ursprünglichen, ja im Wesentlichsten verwurzelt: die Gottheit ist zwar gestorben, aber wieder zum Leben erwacht, wiedererstanden, und so schließt sich gewöhnlich an die Klage der ausgelassene Jubel an; Freudentage, oft der tollsten Art, sind in der Regel jene Feiern

¹⁾ Hier ein weniger bekanntes Beispiel vom Fasching. In Seewis bei Ilanz in Graubünden trug die Knabenschaft am Fastnachtsdienstag den tscheiver (Fasching) auf einer Totenbahre durchs Dorf. Alt und Jung lief laut klagend hinter der Bahre her. Auf einem Hügel inmitten des Dorfes wurde ein Grab gegraben und der Strohmann in aller Form bestattet. Ein als Priester verkleideter Knabe, d. h. junger Mann, sprach ein Gebet, worauf allerhand satirische Leichenreden gehalten wurden. Gian Caduff, Die Knabenschaften Graubündens (Chur 1933), S. 103. Vgl. besonders Mannhardt, Baumkultus d. Germanen usw., S. 335—337, sodann auch Panzer, Bayerische Sagen u. Gebräuche, S. 244; Nr. 449; Pfannenschmid, German. Erntefeste, S. 561—563; 302—311; 592 ff.; Sartori, Sitte u. Brauch III, 254 f.

Manchmal stehen die Vegetationsgenien bei solchen Veranstaltungen in sehr verdunkeltem Hintergrund. Koch-Grünberg berichtet in seinem prächtigen Buch „Zwei Jahre bei den Indianern Nordwest-Brasiliens“ (Strecker u. Schröder, Stuttgart 1923) auch von den bei Totenfeiern stattfindenden Maskentänzen. „Die Maske ist für den Indianer der Dämon“ (S. 325), und „diese Tänze sollen dem Dorf und seinen Bewohnern, den Pflanzungen, der ganzen umgebenden Natur Segen und Fruchtbarkeit bringen“ (S. 331). Am Morgen nach solchen Maskentänzen werden (hier bei den Koberas) die Masken „auf Stöcken aufgepflanzt, an den Ärmeln mittelst der Bastbehänge eng miteinander verknüpft und angezündet. Unter dem lauten Klagegeschrei der ganzen Trauergesellschaft brennt die lange Reihe ab“ (S. 324). Koch-Grünbergs Erklärung (S. 324) scheint mir fehlzugehen. Trotz der gewiß vom Ursprünglichen öfters weit entfernten jetzigen Gestalt der „Dämonen“ glaube ich, daß sie mindestens von Wachstumsdämonen ab stammen, und daß auch der Abgeschiedne ursprünglich dabei als Fruchtbarkeitsgeist in Betracht kommt. Vgl. „Tod“ im Register.

der Fruchtbarkeitsgenien und ihre zahlreichen Nachkommen und Umbildungen.

Nur bei den Germanen aber stirbt auch die Gattin, stirbt vor Schmerz um den Verlust des Unersetzlichen; der Nanna, wahrscheinlich einer Pflanzengenie, bricht das Herz, als das brennende Schiff mit der Leiche Balders, wohl einer Sonnen- und Wachstumsgottheit, auf das weite Meer hinauszieht, auch er, wie Osiris, von seinem dunkeln Bruder getötet. Die anderen Göttinnen wandern, suchen, klagen, finden die Leiche des ihnen Entrissenen oder finden sie nicht, und wie sie, so klagen die Menschen, besonders die Frauen, alljährlich an den Festen zu Ehren dieser Gottheiten: um Tamuz, um Adonis, um Osiris, um Attis.

Ja, wie am großen Fest der Astarte in Hieropolis Scharen von Männern in der Wut religiöser Hingerissenheit zu Ehren und zur Stärkung dieser Zeugungsgöttin sich selber die Zeugungsmittel ausschnitten, so werden wohl auch die bekannten Entmannungen der Priester des Attis und der Kybele wenigstens vornehmlich an deren Fest stattgefunden haben, eine Verselbigung mit dem Gotte, die ebenso wie die sonstigen bei dem Fest der syrischen Gottheiten erfolgenden Selbstverwundungen und Blutopfer der Priester den ursprünglichen Geist und Sinn dieser Feiern noch treuer spiegeln als die Schmerzbekundungen anderswo.

Bekanntlich hat nach Wilhelm Mannhardt, dem Unvergleichlichen, welcher, dem Leibe nach klein und verwachsen, den sonst oft, nicht aber gegen ihn, so gütigen Wachstumsmächten ein großer Finder und Deuter wurde, niemand so viel getan, diese Gottheiten, ihr eigentliches Wesen und ihre Zusammenhänge ans Licht zu stellen wie James George Frazer, der Verfasser des auch als sprachliche Leistung großartigen *Golden Bough*. Frazer nun sagt, die Legende, daß Attis sich selber entmannt habe, sei entstanden, die Selbstentmannung der Kybelepriester zu erklären, und die dem Gotte geopferte Zeugungskraft der Menschen sollte dessen schwindende Zeugungskraft auffrischen. Diese letzte wohl von Cumont stammende und von ihm einleuchtend dargelegte Anschauung paßt aufs Beste hinein in all die Riten herab von dem bekannten Menschenopfer der Khonds und der alten Mexikaner bis zu den vielzähligen Überlebseln, die uns bei den Frühlings- und Sommerfeiern bedeutsam entgegenschauen und die Mannhardt so vorzüglich zusammengestellt und enträtselnd an uns vorüberge-

führt hat. Andererseits aber wäre noch darauf hinzuweisen, daß der vom Gott an ihm selber bewirkte Umschlag von üppiger Zeugungsfülle in vollständige Geschlechtslosigkeit oder in Verwandtes mehrfach auftritt, besonders in Indien, wo keine solche Entmannung wie die der Kybelepriester vorhanden ist: Çiva, der große Zeugungsgott, reißt in einer Legende sich selber den Penis aus und ist zugleich das Urbild des völlig keuschen Asketen, Skanda oder Kumāra, ebenfalls ein Fruchtbarkeits- und Zeugungsgenius, gilt als ewig keuscher Jüngling¹⁾, die Yakshas, Wachstumsgeister auch sie, finden wir vereinzelt als Keuschheitswächter der Frauen²⁾.

Als Grundgedanken solcher Feste und vieler mehr oder minder in ihrer Bedeutung verdunkelter Bräuche haben die genannten Forscher ja herausgeschält: die betr. Gottheit, die Wachstum und Fruchtbarkeit wirkt, wird alt und schwach und stirbt, ja sie muß sterben, damit ein neuer, kraftvoller Nachfolger an die Stelle trete oder damit sie selber in frischer Kraft neu erstehe. Auf daß dies ja erfolge, wird sie, d. h. ihr menschlicher Repräsentant, getötet, und zwar verbrannt, ins Wasser geworfen, geköpft, begraben oder sonst abgetan. Ihre tierischen Gestaltungen werden z. T. noch unter uns abgeschlachtet, ja verzehrt, während die Menschen manchmal schon früh durch oft butzenhafte Figuren ersetzt werden. Da nun beim Zeugungsgott oder -genius die Zeugungskraft alt und schwach wird, so schiene nichts natürlicher zu sein, als daß er wenigstens da und dort sein Zeugungsvermögen oder doch sein altes Zeugungsvermögen verlieren, er also entmannt werden müsse, und wenn schon der irdische Mann von Schmerz und Wut über die ihn verlassende tückisch treulose Kraft der Wollust, der männlichsten Tätigkeit und des höher gesteigerten Lebens, durchdrungen wird, wie sollte da ein Inbegriff des Geschlechtsvermögens wie Attis und Çiva bei solchem nur mit dem Verlust des Lebens vergleichlichen Unglück nicht dieselben Empfindungen haben und das ja

¹⁾ Zuerst beschlief er alle Gattinen der Götter, was diesen Frauen großes Vergnügen machte. Umsonst wehrte ihm seine Mutter Umā. Da nahm sie die Gestalt jeder Göttin an, die er umarmen wollte. So konnte er nicht mehr und verzichtete ganz und gar. Brahmapur. 81.

²⁾ Ebenso wurden im alten Mexiko die ursprünglich zügelloser geschlechtlicher Tätigkeit ergebenden Wachstumsdämonen zu Hütern der guten Sitte und der Keuschheit. Näheres bei K. Th. Preuss, Phallische Fruchtbarkeitsdämonen usw., Archiv f. Anthropologie, Bd. 29, S. 152 f. („sie verbargen größtenteils ihren Phallus“).

doch schon tote Schandding von sich werfen, und dies um so eher, als bei einem Wachstumsdämon die Hoffnung nahe liegt, daß ihm ein neues, vollkräftiges Glied erwachse! Solche oder ähnliche Gedanken dürften dem urtümlichen Denken näher liegen als etwa der, daß die Gottheit sich freiwillig solchen Tod antue, damit für die Menschen daraus Leben und Lust entstehe¹⁾.

Wie dem aber auch sei, bei den von Mannhardt und Frazer mit erstaunlicher Gelehrsamkeit und Deutungsgenialität zusammengestellten Mythen, Festen und Bräuchen scheint auch mir überhaupt der Versuch, alle die einzelnen Erscheinungen nur aus einem Gesichtspunkt oder Ursprung zu erklären, verfehlt zu sein. So wird man in gewissen Bräuchen bei den Wachstums- und Feuerfesten Sonnenriten und Sonnenzauber sehen müssen. Die Sonnenkraft soll wieder entzündet oder gestärkt werden, und das irdische Feuer der Feuerfeste wirkt seine mannigfaltigen Segnungen als Vertreter des himmlischen, des Sonnenfeuers. So ja schon Mannhardt²⁾. Keinen zwingenden Grund aber sehe ich, weshalb wir uns mit Frazer, der ursprünglich auch hier in Mannhardts Fußstapfen weiterschritt, zu Westermarcks Anschauung bekehren sollten. Dieser erblickt in den Feuerbräuchen einfach Lustrationsriten. So wären nach dem spätern Frazer die Feuer und die Verbrennung der verschiedenen Figuren und Tiere in ihnen schon ihrer ursprünglichen Bedeutung nach apotropäisch, statt unmittelbar Segen erzeugend. Die Argumente aber, die Frazer für seine neue Ansicht aufführt, entbehren mir der Überzeugungskraft. Am meisten Eindruck macht auch ihm der Umstand, daß das Volk selber vielfach erklärt, in

¹⁾ Da diese Genien aber zugleich Vegetations- und Zeugungsmächte sind, so werden sie ursprünglich manneskraftlos, wenn sie überhaupt kraftlos werden; Tod und Entmannung ist also hier ein und dasselbe.

²⁾ So heißt es schon in Rigveda X, 88, 5: „Zum Haupt der Welt wird in der Nacht das Feuer. Draus kommt die Sonne, die am Morgen aufgeht.“ Und von den Yajurvedaschriften herab geht dann die Vorstellung weiter, daß nachts die Sonne ins Feuer eingehe und am Morgen wieder aus ihm hervorkomme, und zwar aus dem Opferfeuer der Dämmerfrühe; ohne dies Feuer ginge sie nicht auf. Taitt.-Br. II, 1, 2, 9 f.; Çatap.-Br. II, 3, 1, 3; 5; J. J. Meyer, Altind. Rechtsschr. 384 und viele andere Stellen.

Wesentlich gleichen Zauber üben oder übten noch in unsern Tagen Hirtenbuben in Graubünden. Domdekan Chr. Caminada erzählt aus seiner Jugend, wie er mit Kameraden Feuer bohrte, um an Nebeltagen „die Sonne herabzuziehen“ (Feuerkultus in Rätien, im 63. Jahresbericht der histor.-antiquar. Gesellschaft von Graubünden, S. 241 f.). Vgl. Hoffmann-Krayer im Schweiz. Archiv für Volkskunde XI, 244—266; M. Nilsson, Die volkstüml. Feste d. Jahres, S. 32 (Neukaledonier).

den Festfeuern würden die Hexen verbrannt. Aber zunächst einmal sind ja die Hexen im Wesentlichen die degradierten alten heidnischen Fruchtbarkeits- und Zeugungsgeister, wie neben vielen andern schon die Walpurgisnacht mit all ihrem Drum und Dran beweist, und sodann verbrennt das Volk in diesen Feuern ja auch den „Judas“, den „Martin Luther“, den „Hannickel“, ja den „Tod“ und andre Schreckens- oder Schandgestalten. Daß vor allem die Hexe bei den Feuerfesten zu leiden hat, wird schon aus der eben genannten Hauptwurzel des europäischen Hexenglaubens und dann aus diesem selber verständlich.

Von Tieren werden in Frühlings- und Johannisfeuern vor allem Katzen verbrannt (Mannhardt, Baumkultus 515; Golden Bough, elfter Bd., p. 38—40). Frazer meint, sie seien halt verwandelte Hexen. Hexen erscheinen wirklich oft als Katzen. Ja, werden schwarze Katzen sieben oder neun Jahre alt, dann werden sie selber zu Hexenwesen und gehen am Walpurgistag zur Hexenversammlung (Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube², S. 128). Aber warum? Zu den zahlreichen tierischen Verkörperungen der Vegetations- und Fruchtbarkeitskraft und dann der Geister dieser Kraft: der Korndämonen und chthonischen Gottheiten gehört die Katze. Wegen ihrer Fruchtbarkeit und ihres Nachtwesens eignet sie sich ja trefflich dazu. In die Katze verwandeln sich daher nicht nur Hexen und Maren, sondern auch altgermanische Waldgeister (Mannhardt, Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarvölker 89; 112; 146¹); E. H. Meyer, Mythol. d. Germanen 140). Im Fichtelgebirge haust der Katzenveit, der wie andre Wachstumsgeister den Kindern gefährlich ist (J. Grimm, Deutsche Mythol.³ I, 448), und Grimm (l. c. 471) macht darauf aufmerksam, daß die Heinzelmännchen wenigstens ihrem Namen nach ins Katzensgeschlecht gehören. Gilt doch die Katze als eine Art Hauskobold, dem man kein Leids tun dürfe. Die Hausgeister aber sind ursprünglich Totenseelen- und Fruchtbarkeitsgeister. Auch den Indern ist die Katze Zaubertier und Verkörperung sowohl schlimmer wie segensvoller Geister. (J. J. Meyer, Weib im altind. Epos 293; B. A. Gupte, Hindu Holidays and Ceremonials², S. 212; M. M. Underhill, The Hindu Religious

¹) Dieses Werk werde ich meistens einfach als „Mannhardt“ zitieren. Frazers Golden Bough ist mir jetzt nicht zugänglich. Ich besitze aber die Verkürzung The Golden Bough in One Volume 1923. Diese nenne ich kurz Frazer in One.

Year² 104, die Kindergenie Shasthī reitet auf einer Katze, ja ist an den zwei letzten Stellen selber eine Katze). Auch bei den Germanen erscheint die Katze als das Tier der Fruchtbarkeits- und Kindergenien Freya, Frouwa, Holle, Berchta (Grimm l. c. 997; Wuttke³, p. 24). Da verstehen wir auch, daß Katzenhirn die Person, die man es essen macht, in wahnsinniger Liebe zu einem entbrennen läßt, wie das deutsche Volk glaubt, oder daß die Leber einer schwarzen Katze, wenn sie getrocknet, zerrieben, in schwarzem Teetopf angebrüht und so getrunken wird, in Irland ebenso wirkt (Yeats, *Irish Fairy and Folk Tales*, The Modern Library, New York, S. 157)⁴). Wegen des Korndämons als Katze vergleiche man Mannhardt, *Antike Wald- und Feldkulte* 172—175.

Auch diese wie gar manche andere Erwägungen führen zu Mannhardt zurück, der die Wachstumsgenien und -riten in den Mittelpunkt stellt, nebenbei aber in einer Reihe von hierher gehörigen Erscheinungen Sonnenfeuer und Sonnenriten sieht⁵). Da die Sonne, ihr Licht und ihre Wärme unendlich wichtig ist für die Vegetation, ja auch für die Zeugung, so könnte nichts natürlicher sein, als daß Wachstumsmächte und Sonnengottheiten öfters verschmolzen oder schon ursprünglich das Gleiche wären. Ein hervorragendes altindisches Beispiel liefert uns Indra, ursprünglich Gott der Frühlingssonne, wie Hillebrandt bewiesen hat, dann ein Baum-, Wachstums- und Regengott und deshalb in Gestalt seines Baums, des Indradhvaja, auch ins Meer geworfen (Brihats. 43, 20; Vishnudharmott. II, 155, 26 f.). Davon mehr im dritten Stück unserer Trilogie.

Die übermächtige Herrschaft des Geschlechtlichen nun, die uns im Folgenden oft kraß entgegengetreten wird, und die ernstere Seelen nach Offenb. Joh. 13, 4—7 eine Herrschaft des Tieres nennen werden, und zwar eine Herrschaft des Tieres in der Brunstzeit, drängt sich ja auch dem Erforscher vergangener

¹) Milch und Kot der Katze verschreibt die altindische Medizin gegen Fieber. Carakas. VI, 3, 302 (Ausg. der Nirnaya Sagara Press).

²) Daß im Laufe der Entwicklung dann auch der von Virgil bündig in sein „*Scelus exurit igni*“ eingekleidete Lustrationsgedanke hineinspielt, ja wenigstens später öfters nur noch allein empfunden wird, läßt sich nicht leugnen. So wird dieser ausdrücklich angegeben z. B. auch bei den Galtahas, einem Gebirgsstamm der Kurden, die beim Sonnwendfest durch entzündete Scheiterhaufen springen, was einem weitverbreiteten Brauch entspricht (Schweizer-Lerchenfeld, *die Frauen des Orients* 432). Verkehrt aber ist die schon von Nork ausgesprochene Lehre: Alle Feuerfeste sind sinnbildliche Feuerreinigung aller Dinge. Festkalender 734 f.

Zeiten auf Schritt und Tritt entgegen, vor allem auch in der Religionsgeschichte. Als Hauptwurzeln dürfen wir da wohl betrachten einerseits die Urgewalt des Triebes an sich mit all der ihm entquellenden unvergleichlichen Seligkeit und der den urchümlichen Menschen gradezu als übernatürlich, zauberisch, göttlich anmutenden Fülle ihm entströmender Feuerkraft und andererseits die besonders bei den Indogermanen stark hervortretende, aber wohl allen Völkern gemeinsame Anschauung, daß Zeugung oder Geschlechtlichkeit und Pflanzenwachstum ein und dasselbe seien, eine Anschauung, die vor allem auf die Religion von Ackerbauvölkern eine wohl unvergleichliche Gestaltungsmacht ausübte und dann hinauswirkte in den ganzen Volksglauben¹⁾. Hier nur ein mehr abseitiges, aber desto beleuchtenderes Beispiel für die Allwichtigkeit des Geschlechtlichen: Einer öffentlichen Dirne begegnen bringt Glück, ist ein guter „Angang“. So in Altindien, im klassischen Altertum, in Deutschland, England, Schweden, Frankreich usw. Vishṇu-smṛiti 63, 29; Vishṇudharmott. II, 163, 20 und daraus Matsyapur. 243, 17 und Agnipur. 230, 11; Edgar Thurston, Omens and Superstitions of Southern India (1912), S. 23, vergl. 46; Weib im altind. Epos 201, Anm.; v. Negelein, Traumschlüssel des Jagaddeva, S. 132 f.; J. Grimm, Deutsche Mythol.², S. 1077 f.; Iwan Bloch, Gesch. der Prostitution I, 474—476. Unglück aber bringt die Begegnung mit einem heiligen Mann oder einer heiligen Frau wie Mönch und Nonne, und zwar in Indien sowohl wie in Europa; in Europa ragt der Priester als Unheilserzeuger

¹⁾ Zu meinem Ausdruck: „ein und dasselbe“ finde ich nachträglich eine wichtige Entsprechung in A. Dieterich, Mutter Erde², S. 101, nach der man wohl von zauberischer Identität statt zauberischer Analogie reden sollte. „Menschliche Begattung auf dem Ackerfeld bewirkt ein Schwangerwerden der Erde... Die ursprüngliche Anschauung sieht aber hier nicht Analogie, sondern Identität der Vorgänge, die einander sozusagen zwingen zu geschehen. Wasser auf die Erde gießen ist identisch mit Regen“ usw. Vgl. Koch-Grünberg l. c. 221 bei Gelegenheit der „den Dämonen der Fruchtbarkeit geweihten Feste der Männerbünde“ seiner Indianer: „Die ursprüngliche tiefere Bedeutung dieses geheimen Männerbundes wurzelt in demselben Glauben, der auch den Phallustänzen am Airy zugrunde liegt, daß die einzige treibende und befruchtende Kraft in der ganzen Natur die zeugende Kraft des Mannes ist.“ Dagegen sehen die Ten'a-Indianer in Alaska im Menstrualblut das „procreating and life-giving principle“ und gebrauchen es daher als Talisman und Zauber. Auf junge Männer aber hat es verderblichen Einfluß. Jetté in Anthropos VI, p. 703. Die Periode des jungen Mädchens beginnt nach ihnen durch Geschlechtsumgang (ib. p. 700). Vgl. Frazer's (Golden Bough)², III, 146.

hervor. Vgl. Yājñav. I, 271 f. = Bhavishyottarap. 32, 3 f.; Uttarajjhayanāsutta ed. Calc. 1880, S. 685, Z. 2; Divyāvadāna ed. Cowell & Neil, S. 39; Grimm l. c. 1077 ff.; Schweiz. Archiv. f. Volksk. 33, 118 (China, Molukken). Ja sogar die Begegnung oder der Anblick einer schwangeren Frau, die doch in Morgenland und Abendland öfters Heil bringt, gilt in Matsyapur. 243, 6; Agnipur. 230, 4 (die Quelle der beiden, d. h. der betr. Abschnitt des Vishṇudh. ist im Text der Ausgabe verloren) als unheilbringend. Doch ist wenigstens in Indien und in Deutschland die Jungfrau oder das Mädchen glückhafter Angang, nicht aber die *παρθένα* (d. h. das unverheiratete Weib) in Griechenland. In Schweden bringt jede Frau mit Ausnahme der Hure als Angang Unglück, jedes weibliche Wesen öfters in deutschen Ländern (z. B. Schweizer Archiv f. Volkskunde 26, 198), auch in Kärnten nach den Mitteilungen unseres von dorthier stammenden Dienstmädchens. Die Erklärung Grimms (S. 1079) trifft nicht das Richtige. Nein, der Priester, wie der Mönch, bezeichnet die Verneinung der Geschlechtlichkeit, die alte Frau, der zu begegnen oder ansichtig zu werden, bei einer Reise, einem wichtigen Gang usw. besonders starke Angst hervorruft, verkörpert deren Schwund, die Schwangere wenigstens die derzeit herrschende Unmöglichkeit des Geschlechtsumgangs; denn bekanntlich sind Schwangere für das primitive Bewußtsein weit umher in der Welt unkoscher, d. h. magisch gefährlich, und von den Liebesfreuden ausgeschlossen. In Altindien dürfen sie kein rotes, d. h. kein erotisches Gewand tragen; da sollen nicht nur die Menschen, sondern auch die Geister sehen, mit wem sie es zu tun haben¹). Die Hure aber stellt den Inbegriff unbeschränkter Geschlechtlichkeit dar. Man könnte nun einwenden: Bekanntlich erzeugt alles Mangelhafte Unglück, daher auch die alte Frau, und beim Asketen mangelt ein wesentliches Stück menschlicher

¹) Carakas. IV 4, 18 (Nirn. Sag. Press); Ausg. von Kavirāja Harinātha (Calcutta, Čāka 1824), IV 4, 7, 4, 7: *Devatārakshonucaraparirakshanārtham na raktāni vāsāmsi bibhriyāt* „Damit Gottheiten, Geister und deren Gefolge sie (die Schwangere) vermeiden, trage sie keine roten Kleider.“ R. Schmidt, Altind. Geburtshilfe im Archiv f. Eugenik, Bd. I, Heft III, S. 308 übersetzt: „(Die Wöchnerin) trage keine roten Kleider, um die Gottheiten, die Dämonen und deren Begleiter nicht zu erzürnen.“ Er zitiert Caraka IV, 4, 10, aber nicht die Ausgabe. Auf jeden Fall ist im Sinn „um... nicht zu erzürnen“ ganz richtig, verkehrt aber „die Wöchnerin“. In Siam fügen die Geister der als Jungfrauen Gestorbenen „aus Haß gegen die rote Farbe“ den Frauen, die solche tragen, Leids zu. Fritz Sarasin in Schweiz. Archiv f. Volksk. XXXII. 119--120.

Betätigung, wenn auch nicht dessen Möglichkeit. Aber warum kann denn sogar das Mädchen unheilvoll sein, das doch im Vollbesitz aller Kraft und Lust steht? Denn daß ein Mädchen eben Jungfrau sei, gilt zu allen Zeiten als zweifelhaft. Bei ihm wirkt da einfach die Zugehörigkeit zu dem vielfach so unheilbringenden weiblichen Geschlecht. Auch der Fisch, bekanntlich ein hervorragendes Geschlechtstier und -symbol, ist glückhafter Angang. *Suṣruta* I, 29, 28; *Vishṇudh.* II, 163, 18 = *Matsyapur.* 243, 15.

Kāmas Wesen.

Kāma nun, der Gott des Geschlechtsverlangens, ist uns nach wer weiß wie vielen Stellen der altindischen Literatur ein Büchchen Amor von weiblicher, blumenhafter Art, freilich wichtig und mächtig deshalb, weil sogar die größten Götter, von den armseligen Bewohnern des Staubs völlig zu schweigen, dem Geschlechtsdrang erliegen, also von Kāma besiegt werden. So ist denn Kāma auch ein recht luftiger Fant, körperlos, seit ihn das Zornesfeuer aus *Çivas* Auge zu Asche verbrannt hat, immer und immer wieder in dem geschlechtlich entzündeten Lebewesen nur als Gefühlsmacht geboren (*manoja* usw.), obschon er natürlich oft auch körperhaft gedacht und vorgestellt wird. Dieser bekannte Kāma ist eher ein Spielzeug der Dichter und ein bequemer Sündenbock:

Der Blick des schönen Weibes, deren Augen
Berauschen, ist des Liebesgottes Pfeil;
Darum wird nie hier Widerstreben taugen:
Der Sieg wird Kāma immerdar zuteil.
Tu Sünde ich — sie ist getilgt, zu Ende;
Vorm Körperlosen falte ich die Hände.

(*Daṇḍins Kāvyaḍarṇa* III, 79) ¹⁾.

Das entbrannte Weib beschuldigt ihn wohl auch, er quäle sie so sehr, weil ihr Geliebter seine, des wegen seiner Schönheit berühmten Liebesgottes, Schönheit übertreffe. Siehe mein *Daṇḍakumāracaritam* 184; 294 usw. und vgl. die Anm. Nr. 55 in meinem

¹⁾ Vgl. z. B. *Bhaviṣyottarapur.* 130, 28: *Kāmo bhūtasya, bhavyasya saṃrāḍ eko virājati.*

Buch „Isoldes Gottesurteil“ (S. 246). Oder es wird ihm seine Bosheit oder Dummheit vorgeworfen, daß er zwei gegeneinander entflamme, die nicht zusammen kommen können, oder nur das eine und nicht auch das andere. U. dgl. mehr. Seinem wirklichen, ursprünglichen Wesen nach aber gehört Kāma hinein in den Kreis der großen Götter Tamuz, Adonis, Attis, Osiris usw.

Zwar auch in der altindischen Literatur wird er zuweilen unter den höchsten Göttern aufgeführt; so bezeichnet Skandapur. II, Vaiçākhamāh. 19, 31 f. als die obersten Götter: Sonnengott, Indra, Kāma. Atharvaveda IX, 2, 19 ff. nennt ihn einen großen Gott, älter als alle andern Gottheiten, und öfters schmilzt er mit einem der hohen Götter zusammen. So wird er mit Agni, dem Feuergott, identifiziert. Weib im altind. Epos 248; 419. Als besonders natürlich muß uns die Verselbigung mit dem Zeugungsgott Çiva erscheinen, und bekannt und häufig ist die Gleichsetzung Kāmas mit Vishṇu oder Hari, Krishṇa, Pradyumna und Aniruddha (dieser ein Sohn, jener ein Enkel des Krishṇa). Kāma als Hari (oder Hari als Kāma) wird namentlich an der Madanadvādaçī verehrt, d. h. am 12. Tag der lichten Hälfte des Caitra. Agnipur. 188, 2 c—3 b; Bhavishyottarapur. 86¹⁾ (nach diesem bekommt die Frau 49 Söhne durch das betrophene Werk); siehe auch Matsyapur. 70, 32 ff., wo der öffentlichen Dirne das gleiche *vrata* (fromme Werk) empfohlen wird; Garuḍapur. 116, 7; 137, 19. Davon später mehr.

Kāmas Fest in der Ratnāvali.

Will man aber in solchen Stellen nur das Wirken der bekannten indischen Lust an Götterverselbigungen sehen, so feiern doch die heutigen Inder eins ihrer größten Feste, das Holifest, zu Ehren des Kāma. Vier große Feste teilte nämlich nach heutigem Glauben Vishṇu seinem Volke zu: den Brahmanen die Rāhipūrnimā, am Vollmondtag des Çrāvaṇa, wo sie Geld ein-

¹⁾ In den Bombayer Ausg. von 1897 und 1910, nach Aufrechts Katalog der Bodleian Library Cap. 75. Manmatha ist ein Name des Vishṇu z. B. in Bhavishyottarap. 84, 9, mit Kāma wird Vishṇu identifiziert in Matsyapur. 70, 34 ff. = Bhavishyott. 111, 34 ff.; Matsyap. 81, 7 f. Beleuchtend aber wirkt: Kandarpa oder Manmatha sind Namen des Vishṇu bei der Verehrung seines Penis. Bhavishyott. 36, 9; 85, 7 = Matsyap. 99, 7 usw.

sammeln, indem sie *rakshās* oder Amulette an die Handgelenke ihrer Klienten oder Patrone binden¹⁾, den Kshattriya das Dasarāfest, den Vaiçya die Divālī, den Çūdra Phalgūn oder Holi.

Holi ist nun nach allgemeiner und im Wesentlichen so ungefähr richtiger Annahme gleich dem Fest des Liebesgottes (Madanotsava) oder dem Fest des Frühlings (Vasantotsava); diese zwei letzten Ausdrücke werden im Sanskrit als gleichbedeutend gebraucht²⁾. Als Zeit des Madanotsava gibt die altindische Literatur den 13., seltener den 14. Tag der lichten Hälfte des Monats Caitra (Mitte März bis Mitte April) an, während die Indologen und die heutigen Inder gewöhnlich den Vollmondstag, also den 15., nennen. Als Name finden wir auch Caitrotsava, Caitraparvan, Kāmadevadina (dies z. B. in Matsyapur. 191, 91 f.) usw. Das ihm entsprechende Holifest fällt nach den meisten, obschon nicht allen heutigen Berichten auf den Vollmondstag des Phālguna (Mitte Februar bis Mitte März). Vgl. z. B. Underhill, S. 47: „Madanatrayaodaci, Kāmatrayodaçi or Anan-gatrayaodaci, on Chaitra çukla thirteenth. This is a North India festival, not kept in Mahārāshtra, where its place is taken by the revels of the Holi in the previous month.“ Weiteres dann am Schluß des „Kāma“.

Wenn nun besonders die heutigen Inder behaupten, Holi sei ein Fest des niedern Volkes, und wenn patriotische Gemüter glauben, in alten Zeiten sei es anständiger gefeiert worden, so stimmt beides nicht mit dem, was wir vom alten Vasantotsava oder Madanotsava wissen. Das Fest wird häufig erwähnt. Die zwei besten mir bekannten Beschreibungen finden wir im ersten Akt der Ratnāvalī und im Kuṭṭanīmatam, Str. 886, bzw. 887 ff. (in der Kāvya-mālāausgabe 864 ff.)

Im Eingang der Ratnāvalī eröffnet der Schauspieldirektor dem Publikum, die Schar der dem Harshadeva gehorsamenden

¹⁾ Von Rākhipurnimā, Rakshābandha(na), Narali Purnima usw. handeln B. A. Gupte 36; 178; Underhill 134; Balaji Sitaram Kothare, Hindu Holidays 28—30; Col. Tod, Rajasthan¹ I, 581; Bhavishyottarapurāṇa 137; vom Dasarāfest Underhill 55—58; Gupte 181—188; Kothare 67—71; Tod I, 589 ff.; Dubois-Beauchamp, Hindu Manners, Customs and Ceremonies², p. 569 f.

²⁾ Der Grund liegt nicht nur darin, daß Kāmas Fest eben im Frühling gefeiert wird, sondern es gilt vor allem Mannhardts Satz (Baumkultus 155): „Vegetation, Frühling (Sommer), schützender (stellvertretender) Baumgeist verschimmen ihm“ (dem Naturmenschen) „vielfach in einen einzigen Begriff“. Doch das kann uns erst im Verlauf der Darlegung klarer werden und aus so manchem vor allem in Mannhardts Buch.

Fürsten habe ihn gerufen und ihm aufgetragen, am heutigen Tag, d. h. am Frühlingsfest, das neue Schauspiel Ratnāvalī aufzuführen. Von überall her sind sie zusammengekommen, wie er sagt, um das Fest des Liebesgottes und des Frühlings mit ihrem Oberherrn zu feiern. Genau das Gleiche erklärt der Schauspieldirektor am Anfang der Priyadarçikā. Es ist also eine hochwichtige Feier auch für die höchste Aristokratie. Ähnlich berichtet der Schauspielleiter auch im Eingang zum Mālavikāgnimitra, daß ihm befohlen worden sei, hier von der Zuschauerschaft oder der Festversammlung (parishad), am heurigen Frühlingsfest solle dies Drama des Kālidāsa gespielt werden. Der Herausgeber Shankar Pandurang Pandit bemerkt dazu: „During the Holi festival dramatic representations of all sorts are still very common“ (2^d ed. p. 164), und W. Crooke meldet: „A few years ago at the Rāmgarh Hill in the Native State of Sirguja, south of Mirzapur, a record of a drama performed at the Holi festival with a cave theater in which it was acted was discovered“ (in der Zeitschrift Folk-Lore, Vol. 25, p. 75)¹⁾.

Im ersten Akt der Ratnāvalī nun betrachtet dann König Udayana, an dessen Hof also eine große Zahl ihm tributpflichtiger Fürsten versammelt ist, versammelt zur Feier des Liebes- oder Frühlingsfestes, in Gesellschaft seines Vertrauten, der lustigen Person des Schauspiels, von seines Schlosses Söller die Lustbarkeiten des Volkes unten auf Straßen und Plätzen. Natürlich ertönt reichliche und rauschende Musik, und der Vidūshaka ruft:

Schau lieber an des großen Festes Pracht!
Verliebte Dirnen²⁾ haschen, weinberauscht,

¹⁾ In der wichtigen Abhandlung The Holi: a Vernal Festival of the Hindus (S. 55—83). Ich werde aus ihr ohne nähere Angabe immer einfach mit „Crooke“ zitieren.

Dagegen wird nach dem Eingang zum Nāgānanda dieses Drama am Indrafest oder Indrabaumfest, ebenfalls einer Fruchtbarkeitsfeier, aufgeführt. Welche Bedeutung das Indrabaumfest für die Entstehung des Schauspiels in Altindien habe, bespreche ich in Mores et Amores Indorum. Erinnern wir uns an Griechenland: da wurden Dramen bei den großen oder städtischen Dionysien, im März, aufgeführt. Die meisten neuen Dramen kamen da vors Volk, manche auch bei den Lenaia des Dionysos, im Januar. Zu dem großen Dionysosfest erschienen Vertreter aus allen griechischen Staaten, ja auch von fremden, genau wie zum Feste des Kāma und zu den da in Szene gesetzten neuen Schauspielen in Altindien, ja von den Dionysien ist das griechische Drama entsprungen.

²⁾ Kāminī wird hier wohl überhaupt verliebtes Weib bedeuten. Zuweilen scheint es = vegyā zu sein. So z. B. erklärt es der Komm. zu Niti-

Gewaltsam nach den Städtern, welche tanzen.
Wie schön ertönt an jeder Straßenmündung
Der Trommelwirbel und der Ruf der Freude!
Wohlriechend Pulver wird so massenhaft
Verstreut, daß alle Himmelsgegenden
Vergoldet scheinen.

König:

Auf den höchsten Gipfel
Erhebt die Freude sich der Stadtbewohner.
Durch duftend Pulver, das in großen Mengen
Umhergestreut wird und der Morgenröte
An Farbe gleicht und gelben Saffranstaub,
Durch Scheitelkränze von Asokablumen —
Sie glänzen wie ein Goldschmuck und es hängen
Von ihrer Last hernieder ihre Spitzen —
Durch alles dies scheint unsre Stadt Kausambi,
Die durch den Reichtum, welcher in den Kleidern
Sich zeigt, Kuberas Schätze übertrifft,
Durchgängig gelb und nur bewohnt zu sein
Von Leuten, die in flüssigem Golde schwimmen.
Ein Weilchen wird auf jedem Hof gescherzt
Im zähen Schlamm, den dort das Wasser bildet,
Das stets aus den Fontänen überfließt.
Es träuft dabei die Schminke auf die Erde
Hernieder von den Wangen üpp'ger Frauen.
So wird der Boden in der Stadt in Rot
Verwandelt, wie die Leute fürder schreiten.

vākyām. 24, Sūtra 29 mit *vegā*. Daß aber die Lustdirnen bei allen Festlichkeiten in Altindien eine führende Rolle spielten, sehen wir auf Schritt und Tritt in der Literatur. Wie sehr da erst am Fest des Liebesgottes! Sie sind ja die Hauptpersonen in der Wissenschaft der altindischen Erotik und leider auch allzuoft im Leben. Oder etwa beim Hochzeitsfest des Çiva und der Mīnākhī, wo gefeierte Bajaderen unter einem Baldachin dahin getragen werden. Drinneberg, Von Ceylon zum Himalaya 144. Aber auch im klassischen Altertum waren die Fruchtbarkeitsfeste: die Luperkalien, Floralien, Larentalien, die Adonisfeiern, die Aphrodite- und Venusfeste, die Feste der Bona Dea der späteren Zeit in Rom, der Ceres usw., vor allem Feste der Hetären. Ebenso finden wir z. B. in der deutschen Vergangenheit, daß die Dirnen Zierden der Feiern und Belohnung für Gäste und Mitbürger, denen Ehre erwiesen werden sollte, waren und hervorragend Beteiligte auch bei Gedenktagen der Heiligen und bei anderen kirchlichen Veranstaltungen.

Vidūshaka:

Der Buhlerinnen übermüt'ges Tun
Betrachte dir. Wie reizend jauchzen sie,
Wenn sie der Wasserstrahl der Spritzen trifft,
Die von verschmutzten Burschen sind gefüllt!

König:

Ganz recht bemerkt. Die lockern Bursche dort,
Die man in diesem von dem gelben Pulver¹⁾
Bewirkten Dunkelheit nur dadurch sieht,
Daß ihr Juwelenschmuck so reiches Licht
Ausstrahlt, erinnern mich ans Schlangenland,
Und ihre Spritzen haben Ähnlichkeit
Mit Schlangenhauben, die empor sich richten²⁾.

(Ludwig Fritzes Übersetzung.)

¹⁾ Genauer wäre: „von dem Holipulver“ (*paṭavāsa*). Gelb steht nicht im Text.

²⁾ Die Dirnenjäger (*bhujaṅga*, zugleich „Schlangen“) sind auch dadurch Schlangen ähnlich, daß sie so prächtigen Juwelenschmuck tragen; die Edelsteine in Kopf oder Haube der Schlangen sind bekannt. Soll das Bild nun weiterhin mit der Natur stimmen, so können nicht die ganzen Spritzen Schlangenhauben gleichen, sondern nur ihre Spitze. Ich verstehe also *udya-phaṇākṛitiṅgaka* als „Spritzen erhebend, die Schlangenhaubenähnlichkeit an sich haben“. Natürlich ist an die aufgeblähten Hauben bes. der Kohra gedacht. Nach allem, was ich sehe, hatten also die Spritzen am oberen Ende eine wulstartige Erhöhung, stellten mithin einen Penis erectus mit gewiß sehr ausgesprochener Eichel dar. Vgl. aber auch: „Die Kobra ist bis heute ein sehr wichtiges phallisches Tier, nicht nur wegen ihrer Eigenschaft, sich erheben zu können, sondern auch wegen den bekannten flügelartigen Verbreiterungen am Halse, die die Hoden vorstellen.“ P. C. van der Wolk in *Imago* Bd. 9, S. 449 ff., zit. von J. Winthuis, Das Zweigeschlechtswesen S. 136, Anm. Der Phallus wurde ja nicht nur bei Phallusfesten im klassischen Altertum umhergetragen oder umhergefahren, bei der Osirisfeier im alten Ägypten sogar das mit großmächtigem Phallus prahlende Bild des Gottes von den tragenden Frauen mit Schnüren in unzüchtiger Weise bewegt und sonst viel zur Schau geboten, auch abgesehen von den bekannten Priapen in Gärten usw., sondern er wird, freilich vereinzelt, auch in Berichten von der Holi genannt, oder schamhaft angedeutet, wie ihn denn meines Erachtens L. v. Schroeder schon für Festumzüge des Rigveda nachgewiesen hat (Mysterium und Mimus im Rigveda, S. 408 ff., wo Parallelen, besonders aus dem klassischen, auch dem germanischen Altertum, erwähnt werden. Eine gute kurze Zusammenstellung, wie ungeheuer wichtig und häufig der Phallus und die Begattung als Fruchtbarkeitszauber ist, nament-

Das Holipulver.

Das eben genannte Holipulver heißt im Sanskrit *paṭavāsa* („Tuchparfüm“) oder *pishṭātaka* (gewiß im ersten Teil = zerstoßen, Pulver). Es wird ziemlich oft genannt, z. B. auch in *Nāgānanda*, letzte Strophe des 2. Aktes; *Çiçupālav.* VI, 37; *Gaudavaha* 835 (auf die Brüste gestreut); 836 (auf die Augen). Dies Pulver wirkt offenbar magisch anregend auf die Geschlechtskraft ein, was schon wegen seiner meist roten Farbe verständlich ist; auch sein Wohlgeruch stempelt es zum Aphrodisiakum. Mit *pishṭātaka* geschmückt werden frisch angepflanzte Bäume bei

lich im alten Griechenland, gibt A. Dieterich, *Mutter Erde* 2, S. 92—115). Die beste mir bekannte Schilderung des Aufzuges in den Straßen, hier einer sehr langen Festprozession, bei der Holi gibt J. Campbell *Oman in Brahman, Theists, and Muslims of India* (London 1907), S. 241 ff. Da berichtet er: „Gruppen von Jünglingen ergötzen die Zuschauer, männliche und weibliche von jedem Alter und jeder Klasse, die alle Fenster, Balkone und Dächer dicht besetzt hielten, mit den derbsten Unzüchtigkeiten, wobei sie roh geformte mechanische Spielwerke (toys) von nackter Natürlichkeit (naked simplicity) benutzten.“ (S. 244.) Einen Schluß auf noch nacktere Natürlichkeit bei dergleichen Festen erlaubt uns wohl das *Kārttikamāhātmya* der *Sanat Kumārasamhitā*, Kap. 14. Da wird in Çl. 16—36 das Fest der Herrschaft (oder des Reiches) des Bali (*Balirājyamahotsava*) beschrieben. Es ist dies das Fest einer chthonischen Gottheit Bali, der gewöhnlich ein Asurafürst genannt wird, und ist zugleich ein Totenseelen- und ein Vegetationsfest, besonders wohl ein Erntefest. Von ihm wird der zweite Teil unserer Trilogie berichten. Auf öffentlich ausgerufenen Befehl des Königs gibt sich da alles Volk der ausgelassensten Lust hin, vor allem natürlich auch der im *Bhaviṣyottarapur.* 140 anbefohlenen geschlechtlichen. Nur nah blutsverwandte Frauenschaft, ja nach einem Çloka sogar nur die Mutter, ist dem Manne da verwehrt. Ausdrücklich wird der Besuch der öffentlichen Dirnen jedem freigestellt. Wichtig ist es, daß die Kinder gehörig mitfeiern. Auf ihr Gehaben soll der König als auf Vorzeichen der Zukunft achten. Da heißt es z. B. in Çl. 27: „Kämpfen die Buben miteinander, dann kommen Kämpfe für den Fürsten, brechen die Kinder in Weinen aus, dann kommt Verderben über das Land durch (allzuviel) Regen.“ Çl. 28 fährt fort: „Wenn die Buben sich so erlustigen, daß sie den Penis in der Hand oder sonstwie halten, dann gibt's offenkundigen Ehebruch der Frauen.“ Die ursprüngliche, die ungebundene Natur des Festes tritt auch in der Schilderung des gleichen Festes in *Bhaviṣyottarapur.* 140 deutlich hervor. Die Buben paradierten also mit dem Penis, den sie besonders mit der Hand darboten. So machen es Zeugungsgötter, wie wir später sehen werden. Von anderen ausgelassenen Festen oder Festbräuchen aus dürfen wir wahrscheinlich schließen, daß ursprünglich die Männer so die Fruchtbarkeitsmächte agiert haben, und daß so den Frauen Kindersegen bewirkt werden sollte; wie anderwärts so oft sank der Brauch dann zum Kinderschmerz herab.

ihrer Weihe; sie sollen ja zum Wachsen, Blühen und Fruchttragen (indisch geredet: zur Schwangerschaft und deren gedeihlichem Verlauf) angetrieben werden, wozu sie, wie den Mann zu gesteigertem Minnevermögen, sonst unter anderem auch Fischfleisch und Fischbrühe veranlaßt (siehe meine Anmerkung zu Kuṭṭanīmatam 577 in den *Mores et Amores Indorum*; mein „Baumzuchtkapitel“ in der Winternitz-Festschrift, S. 58; 62 bis 64). So ebenfalls in Matsyapurāṇa 59, 5 und daher auch in der Verkürzung dieses Kapitels in Agnipur. 70 (ḥl. 1). Die Stelle habe ich übersetzt in Gesetzbuch und Purāṇa, S. 96, Anmerkung 2. Ebenso heißt es in Bhaviṣhyottaraṇ. (Bombay 1897 und 1910), 128, 24: „Mit *pishṭātaka* und jeglichem Kraut bestreue man den Baum“ (in dem Ritus *vrikshasyodyāpana*¹⁾).

¹⁾ Pflanzenwachstum und Geschlechtskraft oder -betätigung fallen, wie schon gestreift, für das primitive Bewußtsein ja zusammen, sind nur zwei Seiten oder Äußerungen ein und derselben Macht. An ungezählten Erscheinungen im Morgen- und im Abendland, in alter und in neuer Zeit tritt uns das entgegen. Wegen Europa lese man etwa L. v. Schroeder, *Mysterium und Mimus im Rigveda* 161 ff.; v. Schroeder, *Arische Religion* II, 317—338; *Anthropophyteia* III, 20 ff. und namentlich Mannhardt *Baumkultus*, Kap. V, § 11: „Brautlager auf dem Ackerfelde“ (dazu Mannhardt, *Mythol. Forschungen* 147; 340 ff); Sartori, *Sitte und Brauch* II, 76; Frazer, *Golden Bough*² II, 103), sowie Frazer, *Golden Bough*³ II, 97 ff.; Frazer in *One*, Cap. XI. „Nach der Heuernte muß man sich auf die Erde setzen, so wächst das Gras kräftig wieder, und wenn man Kartoffeln gesteckt hat, setzt man sich auf dem Felde hin; dann tragen sie reichlich.“ Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube*², S. 424 f. Als magische Vorbereitung auf die nächste Ernte müssen sich die Schnitterinnen nach beendeter Mahd auf den Acker setzen. Hdwb. d. deutsch. Aberglaubens, Bd. I, Spalte 941. Von den der Erde nahe gebrachten Geschlechtsteilen geht Fruchtbarkeitskraft in den Boden über. „Auf die erste Garbe setzt sich die Binderin, dann körnert das Getreide gut.“ *Zeitschr. d. Ver. f. Volksk.* 12, S. 337; Hdwb. des deutsch. Aberglaubens, Bd. II, Sp. 945. Oft wirkt dies zauberische Geschlechtsfluidum sozusagen aus zweiter oder dritter Hand. In der Oberpfalz muß die Bäurin beim Getreide- oder Leinsäen ihren Ehering anstecken. Sartori, *Sitte und Brauch* II, 64, Anm. 14, vgl. 110. Um das Feld, das mit Erbsen besät werden soll, muß ein Frauenzimmer gehen oder ihr Hemd getragen werden. Ib. 66. Den Bäumen nun sind nicht nur in Indien Geschlechtsäußerungen eigen (vgl. die letzte Anm. in „*Kāma*“). Zu Albringswerde in der Grafschaft Mark heißt es, in den zwölf Nächten „rammelten“ die Bäume, in anderen Gegenden Westfalens „böcken“ da die Bäume, gerade wie das vom Wind bewegte Getreide „seine Hochzeit feiert“, „heckt“, „rammelt“, „balzt“, „sich verpaart“. Hdwb. d. deutschen Aberggl., Bd. V, Sp. 258. Man glaubt nämlich im Volk, daß sich da neues Leben in den Stämmen zu regen beginne. U. Jahn, *Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht*, S. 210, Anm. 4. Das Verbinden der Obstbäume mit Strohseilen nennt man

Daß Vishṇu nebenher Wachstums- und Geschlechtsgenius ist, erhellt wohl auch aus der Angabe, daß es fabelhaft verdienstlich sei, ihm *paṭavāsa* zu weihen, Vishṇudharmott. III, 341, 226 f.; 257—259. Nach dem letztgenannten *Āloka* gibt es auch *paṭavāsāmsi mukhyāni*. So mag hier überhaupt an Kleiderparfüms gedacht sein, wie z. B. wohl auch in *Bṛihats*. 77, 12. Hier wird ihm Moschus und Kampfer beigemischt, es recht kräftig zu machen (*mṛigakarpūraprabodhena*). *Karpūrabodhita* ist das Pulver auch in Vishṇudh. III, 341, 257, und entsprechend finden wir *karpūrapaṭavāsa* in Vishṇudh. III, 341, 226; 241. Bezeichnend aber dürfte sein, daß in Vishṇudh. III, 341, 259 als letzter Trumpf ausgespielt wird: „Ebenso genießt Glück bei den

da auch Kopulieren oder Zumbockbringen. Ib. 214, 215. Durch Küssen, gewiß von seiten eines Weibes, werden in Niederösterreich Obstbäume fruchtbar, oder wenn ein Mädchen sie mit teigigen Armen umfängt, also mit solchen, in denen des Kornes Zauberkraft wohnt (ib. 212). Wie die Menschen, namentlich die Frauen und die Haustiere, so werden auch die Obstbäume und Nußbäume durch das Schlagen mit der Lebensrute fruchtbar. Mannhardt, Baumkultus 251 ff., bes. 275 ff.; Hoffmann-Krayer, Feste und Bräuche des Schweizervolkes, S. 110; Ders., Schweiz. Arch. f. Volksk. XI, 263 („den Wachstumsdämon zu wecken“). Die zauberische Parallelität, Analogie oder Sympathie, eigentlich Identität zwischen Pflanzenwachstum und Geschlechtlichkeit drückt sich auch in den Darstellungen priapeischer Art aus, die an Feldern und Gärten aufgestellt wurden und noch heute in Indien reife Ackerfrüchte bewahren (Thurston, Omens and Superstitions of Southern India 112 ff.). So hören wir in Hemādriś Caturvargacintāmaṇi II 2, S. 962, von einem Ort an der Kāverī, wo es hochverdienstlich ist, sich durch den Sturz von dem dortigen Felsen (*bhṛiguṇpāta*) zu töten. Zur rechten Seite des Felsenabsturzes (*bhṛigu*) befindet sich das *Liṅga Cāpaleśvara*, „das auf Erden berühmt ist, die Felder zu schützen“. Dieses Phallusidol des Śiva wirkt also hinaus auf die ganze Gegend ringsumher. Die Priapien waren nicht nur Abwehrer von zauberischer und Wetterschädigung, oder gar Schreckmittel für Vögel, Kinder und Diebe, wie etwa römische Dichter witzeln, sondern ihr mächtig gerecktes Geschlechtsglied goß als Horn des Segens Wachstumsfülle für die Pflanzung aus, ja nach ursprünglichem Glauben wahrscheinlich auch Regen; denn vom Penis kommt ja nicht nur der männliche Same, sondern auch der in der Völkerpsychologie dem Regen entsprechende und in gewissen Riten, namentlich der Indianer, Regen erzeugende Harn; *megha* Wolke stammt von der Wurzel, die wir in *mingere* haben, und auch der deutsche Volksmund braucht ja dasselbe Wort für harnen und regnen. Der Regen gilt in Altindien, bei den Itelmen in Kamtschatka und anderwärts als der Urin göttlicher Wesen.

Aus Altindien ließe sich eine ganze Reihe von Erscheinungen vorführen. Hier nur ein einziges Beispiel: Bhaviśyapur. II, 1, 10 erörtert die Baumanpflanzung. Der Same wird in verschiedener Weise behandelt, namentlich mit verschiedenen Mantra besprochen. Wie bei der Zeugung wird das

Weibern der Spender von *paṭavāsa*.“ Auch wird vielleicht hier das Götterbild mit dem Pulver eingerieben, wie es beim Holi-fest geschieht. Davon später. Weiberliebhaber nun ist in Altindien — selbstverständlich gilt das nicht bei der vergeistigteren, der christlichen Weiblichkeit — vor allem der sehr Geschlechts-kräftige; außerdem wirkt natürlich *paṭavāsa* auch unmittelbar, d. h. zauberisch, Liebe beim Volk der Schönen.

Die Sachen, aus denen dies Pulver hergestellt wird, gibt Vish-nudh. II, 64, 36 an. Und was sind das für Sachen? Lauter solche, die dem Kundigen als hochgradig magisch und aphrodisisch wohlbekannt sind und in derartigen Rezepten oft erscheinen: „*Paṭavāsapulver* sind zu machen aus fein zerquetschten Salben

garbhādhāna die „Hineinlegung der Leibesfrucht“ an ihm vollzogen, hier mit Flüsterrezitation des *Vishṇumantra* (wegen des *garbhādhāna* der Pflanzen, vgl. meinen Kautilya [d. h. „Das altind. Buch vom Welt- und Staatsleben“], S. 178 und 522 f.). Dann pflanzt man ihn. Ist das geschehen, so soll am 5. Tag der Mann seine Gattin, und zwar in empfängnistüchtigem Zustand (*ritumatim*), auf den Schoß nehmen, sie abküssen und mit Mantras, jedenfalls auf die Zeugung bezüglichen oder bei ihr gebräuchlichen, be-sprechen (gl. 28).

Wie auf die Pflanzen, so wirkt auch auf den „Herrn der Pflanzen“, der ihnen die nötige Feuchtigkeit spendet, auf den Mond, die Begattung fördernd ein. In *Sanatkumārasaṃhitā*, Kārttikam. 4 kommen die Götter Śiva besuchen, sehen ihn aber nirgends. Sie fragen den zufällig anwesen-den Nārada, was der Gott mache. Er antwortet, der Mond sei gerade im „Zustand der Vernichtung“ (des Schwundes, *nāśadaśā*), aus Liebe zum Mond in dieser schlimmen Lage widme sich Śiva mit Pārvatī dem Koitus, offenbar einem seiner berühmten von gewaltiger Dauer. Wenigstens nach Nāradas Worten tut er das, damit der Mond wieder erstehe, sich wieder fülle (Gl. 9 f.). Auch der bekannten Dichtung von Rishyaśringa liegt die gleiche Anschauung zugrunde. S. besonders L. v. Schroeder, *Mysterium und Mimus im Rigveda*, S. 292 ff. „Als Vater zu den Früchten der Erde wird dem Sonnengott besonders eifrige geschlechtliche Tätigkeit nach-gerühmt, die ihn, wie die Mexikaner das gewohnt waren, zum armen Syphiliskranken machte; zum Zweck des Wachstums übten Sonnengott und Maisgott ihr als Unzucht empfundenen Tun.“ K. Th. Preuss im Archiv f. Anthropolog., Bd. 29, S. 139; 156. Oscar Wilde hat vielleicht diesen Völkergedanken gekannt, wenn er in der Dichtung *Panthea* (Str. 19) singt:

The hot hard flame with which our bodies burn
Will make some meadows blaze with daffodil,
Ay! and those argent breasts of thine will turn
To waterlilies; the brown fields men till
Will be more fruitful for our love to-night,
Nothing is lost in nature, all things live in Death's despite.

(Works ed. Le Gallienne I, p. 198 ff.; Poems, Tauchitz ed. p. 174.)

(*varṇaka*) und aus Kardamomen(*elā*), Gewürznelken, *kakkola*, Muskatnuß und *niçākara*.“ *Kakkola* ist ein Duftstoff, der aus dem wachsgleichen und aromatischen inneren Teil einer Beere hergestellt wird, freudige Brunst erregt (*Brihatsaṃhitā* 77, 37) und auch im allgemeinen zauberisch heilerzeugend ist (*Vishṇudh.* II, 104, 84; 107, 17 usw.), genau wie die ebengenannten Gewürze. *Niçākara* ist auch ein Wort für Mond (*candra, soma*). *Candra* bedeutet in *Agnipur.* 35, 15; *Skandapur.* II, *Mārgaṣīrsh.* 9, 6; 21; *Bhaviṣyapur.* I, 21, 30; *Hcat.* II 2, p. 52; 730 Kämpfer (in diesem Sinn Neutrum). Für *soma* wird dies von den *Lex.* auch angegeben und scheint in *Vishṇudh.* II, 99, 6 vorzuliegen, wo ein in Gold gefaßtes Amulett aus *soma* als heiliges Wissen verleihend genannt wird. Da wir Kämpfer als Bestandteil des *paṭavāsa* mehrfach angetroffen haben, so wird wohl *niçākara* das heißen. Noch wahrscheinlicher aber könnte vielleicht *niçākara* wie *candra* das rote Pulver auf den Kapseln der *Rottleria tinctoria* (*Mallotus Philippensis*) bezeichnen. Siehe Garbe, *Ind. Mineral.*, Nr. 101, Anm. Als rot wird nämlich meistens das Holipulver beschrieben, sowohl in älterer, wie in neuerer Zeit, aber auch als gelb und gelbrot. Gelb ist die Farbe des Frühlings, Gelb und Rot „galante“ Farbe in Altindien, Rot aber die hervorragende Farbe der Geschlechtsglut, und zwar wohl nicht nur weil es die des Blutes und des Feuers, vor allem aber des *Penis erectus* ist, sondern wohl auch aus unmittelbarer instinktiver Intuition, aus dem Gefühl heraus. Das gilt von den Höhlenmenschen herab bis auf unsere Tage und bekundet sich auch in Altindien an allen Ecken und Enden¹⁾. Gelb nun ist der

¹⁾ So z. B. mein Weib im altind. Epos 199. Wie sehr und allgemein Rot die Farbe der Geschlechtlichkeit und Fruchtbarkeit ist, drängt sich einem oft recht unerwartet entgegen. So ist im katholischen Deutschland der zu Johannes Evangelista (27. Januar) gesegnete und getrunzene Wein, die sogenannte Johannisminne, welche gewaltige Segens- und Zaubermacht besitzt, immer rot. Wuttke², S. 141. Wuttke selber sagt: „Johannes mag an die Stelle eines Gottes... der Fruchtbarkeit getreten sein, dessen Feste sowohl in die Winter- wie in die Sommersonnenwende fielen.“ Wie sehr er Recht hat und wie zäh und vielfältig wirksam sich auch die geschlechtliche Bedeutung von Rot erhält, bestätigt mir Naogeorgus, der in seinem *Regnum Papisticum* (Basel 1559), S. 132 f. berichtet, die Johannisminne sei gut gegen wütende Wetter und ackerschädigende Reiffröste sowie gegen Zauber, sodann bewirke sie, daß kein Gift einem schade, und zwar deshalb, weil Johannes der Evangelist vom Tyrannen gezwungen worden sei, Gift zu trinken, — ebenso schützt der indische zur Gottheit gewordene Heilige Teja, der von einer Giftschlange getötet wurde, gegen Schlangenbiß (Crooke, *Pop. Rel. etc.*² I,

paṭavāsa wohl in *Ġitagovinda* I, 35, wo der Blütenstaub von *Jasminum Sambac* (*malli*), und in *Raghuv.* IV, 55, wo der des *Pandanus odoratissimus* (*ketaka*) als *paṭavāsa* erscheint. Der *ketaka* hat nach Roxburgh (s. Negelein, Traumschlüssel, S. 154) und in *Kirātārj.* VI, 10 ganz weiße Blütenfäden; in XI, 17 sind sie wie der aufgehende Mond anzusehen, in *Skandapur.*, *Vaiçākham.* 23, 13 *pāṇdu*. Aber sowohl in *Ġitagov.* wie in *Raghuv.* wird wohl allgemein „Kleiderparfüm“ gemeint sein.

Die Bestandteile des Holipulvers werden auch angegeben von Crooke, S. 68; Wilson, *Works* II (1862) Vol. II, p. 224 f.; Balaji Sitaram Kothare, *Hindu Holidays*, p. 100; Kittel, *Ursprung des Lingakultus in Indien*, S. 10, Anm. Crooke sagt: „The red dust (*abir*) used in these orgies is usually made from the flower of the *sinhāra* waternut (*Traba bispinosa*) which grow in tanks, and is dyed with colour extracted from the red sandal-wood (*Pterocarpus santalinus*) or is tinged orange or yellow with the flowers of the *dhāk* tree (*Butea frondosa*).“ Er zitiert aus G. Watt, *Dictionary of the economic products of India* Vol. VI

213 f.), was völlig im Einklang steht mit der magischen Analogie oder Sympathie: gegen Gift hilft der Heilige nur, weil in ihn selber Gift gekommen ist, eine Anschauung, deren Auswirkung wir ganz entsprechend an einer Reihe anderer christlicher Schutz- und Heilungsheiligen finden. Auf des Pudels Kern aber kommen wir erst in den Schlußversen bei Naogeorgus: „Ehemänner trinken diesen Wein, damit sie recht geschlechtskräftig, und die Mädchen, auf daß sie schön und angenehm werden,“ natürlich vor allem den Männern (*Robusti ut fiant potant hac luce mariti, Formosae ut fiant autem grataeque puellae*). Seb. Frank sagt in seinem Weltbuch (1533), fol. CXXX b vom Johannessegen: „Daraus man auch kügele macht für das wetter vnd schawr / damit auch vil zauberei treiben. An diesem tag trinken die mann die sterek / die frauen aber die schön.“ Er ist also ein *vājīkaraṇa* und verleiht *saubhāgya*. All seine sonstigen Segenskräfte bilden nur die Ausstrahlungen seiner aphrodisischen Zaubermacht, genau wie wir die gleichen und ähnliche an ungezählten anderen Heiltümern beobachten, die noch deutlich oder doch erschließbar geschlechtlicher Art sind. Die Schönheit und die Stärke wird übrigens auch noch an einer Reihe anderer Festtage getrunken. Näheres bei U. Jahn, *Deutsche Opfergebräuche* usw. 146; 269; H. Pfannenschmid, *Germanische Erntefeste* 223; P. Sartori, *Sitte und Brauch* III, 8; 50; 66; 73; 112; 134; 212, Anm. 81; 239; 266; 267. In Altindien ist das typische erotische Gewand des Weibes *kunkumāraṇa*, *kunkumatāmra*, *kunkumavāsa* etc., d. h. rot wie die Blüten des Safran, bzw. wie das daraus hergestellte Pulver *kunkuma* oder damit gefärbt. Sogar die Kupplerin oder Liebesbotin (*dūtī*) trägt es (*Kirātārj.* IX, 6), und *kunkuma* erscheint oft als magiegewaltig, auch in erotischer Richtung (z. B. *Garuḍapur.* 178, 8; 19; 21 f.). So wird *kunkuma* von der Frau denn auch vor der Beiwohnung auf die Lippen aufgetragen (*Kālikāpur.* 49, 6). Selbst zur Toilette der Dorffrau

(1892), Part. 1, pp. 360 ff. *Ṣṛiṅgamūlikā* wird in Vishnūdh. II. 27, 24 = Matsyapur. 218, 24, zu Amuletten gegen Gift und Geistergefahr verschrieben. Andere Namen der Trapa bispinosa sind *ṛiṅgamūla*, *ṛiṅgakanda*, *ṛiṅgaruha*. Auch *siṅghāra* wird *ṛiṅga* enthalten. Es kommt vom dialektischen *siṅghāda* (= *ṛiṅgāṭa*). Das Horn ist also wichtig und „Horn“ bezeichnet weit umher den penis erectus, die „Nuß“ die Hode (so ist nūts im Englischen der gewöhnliche volkstümliche Name der Hoden). Obendrein wächst diese Nuß im Wasser, im Schoß der Fruchtbarkeit. Nichts ist also natürlicher, als daß sie mit einigen anderen Dingen in mehreren Rezepten auftaucht, den Mann außergewöhnlich geschlechtskräftig zu machen, und zwar schon im Kāmasūtra (S. 367), dann in späteren erotischen Schriften (s. R. Schmidt, Ind. Erotik, S. 843 ff.). Im Lingapur., im Kapitel vom Jyeshthāvrata, wird auch gebrandmarkt, „wer mit *ṛiṅga* und anderen Pflanzenstoffen (*auśhadha*) seinen Penis einsalbt und so zum Weibe geht und ihre Vulva fließen macht“ (*bhagadravam karoti* oder *kurute*). Zitiert von Heat. (= Hemādri,

gehört, daß sie sich jeden Morgen mit dem roten Kuṅkuma-Pulver einreibt. T. Rāmākrishna, Life in an Indian Village (1891), S. 100. Wer dem Sonnengott immer Räucherwerk mit *kuṅkuma* opfert, hat Glück bei den Weibern (*saubhāgya*). Bhavishyapur. I, 196, 20; vgl. 22). Das allerkostbarste und fabelhaft verdienstliche Geschenk an den Sonnengott, der ja auch ein Fruchtbarkeitsspende ist, besteht in *kuṅkuma*. Bhavishyapur. I, 173, 25 ff. Die Freuden mit den Göttermädchen im Himmel erntet, wer dem Vishṇu die Blüten des *kuṅkuma* darbringt. Vishnūdh. III, 341, 22 ff.; vgl. 214; 252; Vishṇusmṛiti 66, 9; Vishnūdh. II, 91, 11 f. usw. ad infinitum. Vgl. meine Anmerk. zu Kuṭṭān. 345 in Mores et Amores Indorum. Schon im alten Babylon hat Safran (*karkanū*) zauberische Kraft (H. Winkler, Die babylonische Geisteskultur², S. 97), und vom babylonischen Wort kommt wohl *kuṅkuma*. Im späteren Rom wurden, aus Indien eingeführt, Kostus und der rote (ruber) Safran bei Opfern gebraucht (Ovid, Fasti I, 340 ff.). Der Baum wird bei seiner Weihe (hier zum Sohn des Betr.) nicht nur mit *pishātaka* bestreut, sondern auch mit roten Gewürden umhüllt und mit dem bekannten, in Weiheriten für Baum, Garten usw. auch sonst oft im Bhavishyapur. genannten roten Faden umwunden (Bhavishyottarapur. 128, 24). Dagegen ist der angebundene Faden oder sind die Fäden in Bhavishyapur. II, 3, 1, 29; 3, 2, 4, 36; 6, 2 (vgl. 7, 2); 8, 4; 9, 2; 10, 5 f.; 10; 15; 19; 13, 17; 14, 4; 15, 7 mit *niṣā* (Curcuma, Gelbwurz) gefärbt, also wohl gelb, und zwar bei der Weihe von Baum, Park, maṇḍapa, Brunnen, Teich. (Von der erotischen Bedeutung der Curcuma (*longa* oder *zedoaria*) werden wir gleich hören). Ausfluß dieser geschlechtlichen Segenskraft ist die unendlich oft in Morgenland und Abendland erscheinende apotropäische Wirkung von Rot und auch wenigstens zum Teil dessen Gebrauch bei Zauberriten, namentlich in Indien, und da bei gutem und bei schädigendem.

Caturvargacintamani) II 2, p. 636; Smritisāroddhāra, Benares 1911, S. 143. Hier ist gewiß *çṛiṅga* = *çṛiṅgamūla*. Zu der erotischen Bedeutung stimmt sehr gut, daß *çṛiṅgāta(ka)* als Totenspende beim *Çṛāddha* verordnet wird in Hcat. III 1, p. 550 (von Çāṅkha); 553 (vom Kūrmapur.). In MBh. XIII, 91, 40 freilich werden die *çṛiṅgātakāni* dabei verboten. Nil. sagt, sie seien unter dem Namen *çiṅghādās* bekannt. Aber solche Widersprüche der Autoritäten sind gerade auch bei den *Çṛāddhas* nicht selten, und in Vishṇudh. I, 141, 33—42 gehört *çṛiṅgāta-kaphala* zu den Dingen, die die Manen auf einen Monat zu Frieden stellen.

Auch die andern Sachen sind mehr oder minder zauberischer Natur. *Butea frondosa* heißt auf Sanskrit *kiṃçuka* oder *palāça*. Welch überragende magische, mithin auch religiöse Bedeutung diesem Baume zukommt, braucht nicht belegt zu werden. Er ist auch wegen seiner flammenroten Blütenpracht berühmt; fleischfarben wäre sie nach Jātaka Nr. 248. Und sie fällt um so mehr in die Augen, als sie hervorkommt, ehe der Baum seine Blätter erhält, und zwar erscheint sie zur Zeit des Festes, das uns beschäftigt, was beides auch von mehreren andern Bäumen mit herrlichen roten Blüten gilt, wie *pārijāta* (*Erythrina indica*)¹⁾, *kāñcanāra* (*Bauhinea variegata*), *çālmali* (*Bombax heptaphyllum* oder *Salmalia malebarica*). Jedenfalls hat die Farbe der Blüten diese und den Baum selber erotisch und sonst zauberhaft gemacht, wenigstens in erster Linie, auch die Blütezeit wird nicht ohne Einfluß gewesen sein; denn der Frühling schon an sich quillt ja von Liebeskraft und magischem Feuer- und Freudesegen. Auch der Saft der *Butea frondosa* ist rot (Çatap.-Br. XIII, 4, 4, 10) und fließt in der heißen Jahreszeit reichlich aus Rissen und Einschnitten der Rinde, verhärtet sich rasch zu einem rubinfarbenen Harz, das als bengalisches Kino verkauft wird.

Bei Wilson lesen wir: „This red powder, termed Phalgu or Abīra, is made chiefly of the dried and pounded root of the *Curcuma Zerumbet*, or the wood of *Caesalpina Sappan*, which are of a red colour, or in some places the yellow powder of turmeric is substituted.“ *Curcuma Zerumbet*, ebenso wie *Curcuma longa*, die die Gelbwurz liefert, und *Curcuma zedoaria* haben ebenfalls mehrfältig zauberische Kraft. Braut und Bräu-

¹⁾ *Pārijāta* gehört zu den Dingen, die Brunstfreude (*madamud*) erregen (Bṛihats. 77, 37).

tigam werden mit Curcumawurzel eingerieben, das Gewand der Braut mit Curcuma gelb gefärbt (Crooke, Popul. Rel. etc.² II, 28 f.). Von *Caesalpina sappan* stammt das Sappanholz, dessen rote Farbe schon es als erotisch kennzeichnet. Kothare nennt ebenfalls den als magisch und erotisch wohlbekannten Sandel, dann Zitwer (*zedoary*). Von Zitwer gibt es zwei Arten, wie mich Websters Dictionary belehrt: die eine Art die Wurzel der *Curcuma Zerumbet*, die andre die der *Curcuma zedoaria*. Zitwer, nach Buchheister „angenehm würzig, kampferartig“, kommt laut Webster in kurzen, festen Stücken in den Handel, ist außen aschgrau und verrunzelt, innen braunrot; wird medizinisch, als Gewürz zu Tinkturen und zur Likörfabrikation verwendet; denn er wirkt stimulierend. Nach Buchheister-Ottersbach, Handbuch der Drogistenpraxis¹⁵, S. 186, sind die knolligen Wurzelstücke außen graubraun, innen etwas heller. Hinzugefügt wird nach Kothare noch *Cyperus rotundus* (*musta*, *mustā*), der sehr häufig in wesentlich magischen Rezepten und Riten erscheint. Endlich folgt bei Kothare noch „etc.“. Nach Kittel besteht die Holiflüssigkeit aus Wasser, Kalk und Curcuma und wird durch hölzerne Spritzen getrieben, „sich gegenseitig zu besudeln“.

Wir bemerken also in den von mir angeführten Rezepten aus neuerer Zeit eine gewisse Übereinstimmung, daneben aber auch weitgehende Verschiedenheit. Dagegen unterscheiden sich die Bestandteile in Vishṇudh. II, 64, 36 völlig von denen der neueren Holipulver. Sie sind ähnlich denen in Bṛihats. 77, 12: „Ein Pulver, zusammengesetzt aus je einem Teil *Cassiarinde*, *Andropogon muricatus* und *pattra* und einem halben Teil kleiner Kardamomen, gibt einen vorzüglichen *paṭavāsa*, wenn er mit Moschus und Kampfer geweckt (d. h. kräftig gemacht) wird“ (*mṛigakarpūraprabodhena*).¹⁾ Was *pattra* da bedeutet, ist nicht

¹⁾ *Prabodha* wird von PW, dem Monier-Williams nachschreibt, mißverstanden. Vgl. das schon genannte *karpūrabodhita*, sowie *agniṃ* (*hutācaṇam*) *bodhayati* oder *dipaṃ* (*pradīpaṃ*, *dīpavrikshāṃ* etc.) *bodhayati* oder *prabodhayati* oder *samudbodhayati* (Vishṇudh. II, 50, 49; 109, 9; I, 92, 11; Bhavishyottarap. 130, 21; 22; 26; Padmapur., Uttarakh. 119, 12; 120, 43 f.; Skandap. II, Kārttikam. 7, 35; 39; cf. 42; 125—127 usw.) aufflammen machen, anzünden; *dīpavrikshāṃ samudbodhya* in Bhavishyap. I, 164, 41; *bodhana* Entfachen (des Feuers) in MBh. II, 31, 28. Bekannt ist *bodhayati padmaṃ* etc. zum Aufblühen bringen. Im besonderen bezeichnet dann *bodhana* den sechsten der acht Prozesse bei der Bereitung von Parfüms, die Vishṇudh. II, 64, 1 ff. aufzählt und erklärt (daraus dann Agnipur. 224, 20). Sie heißen: 1. *śodhana* oder *śaucita*, 2. *vamana* oder *vamita*, 3. *vire-*

recht klar. Der Scholiast sagt, es sei = *gandhapattra* „Duftblatt“. *Gandhapattra* ist Bestandteil eines Parfüms in Vishṇudh. II, 64, 32 und, daraus geschöpft, in Agnipur. 224, 31. An und für sich könnte man auch an Betelblatt denken, wie *pattra* in Bṛihats. 77, 36 f. gebraucht ist. Dieses entflammt die Geschlechtsbegierde (*kāma*) und bringt Liebesglück (*saubhāgya*) auch nach Bṛihats. 77, 35. Ebenso ist *pattra* Bestandteil eines liebeentzündenden Parfüms (*smaroddīpana gandha*) in Bṛihats. 77, 7. Einerlei aber, was hier mit *pattra* gemeint sein mag und ob *paṭavāsa* in Vishṇudh. II, 64, 36 (und Bṛihats. 77, 12) das Holipulver einschließt oder nicht, klar ist dies, daß der *paṭavāsa* und *piṣṭātaka* des Kāmafestes aphrodisischen Charakter hat.

Das Bespritzen.

Auch das Bespritzen mit Wasser, d. h. gewöhnlich mit dem holipulververmengten Wasser, ist nicht einfach ein sinnloser Spaß, wenigstens nicht ursprünglich; Wasser, so unbedingt nötig für das Wachstum der Pflanzen, steht natürlicher Weise in enger Verbindung mit den Wachstums- und Fruchtbarkeitsgenien höheren und niedrigeren Ranges, und Wasserspritzen, Wassergießen usw. erzeugt magisch Regen (so schon in Ṣaṭap. Brāhm. VII, 2, 4, 1 ff.). Viel Beachtenswertes bringt da auch Ananda K. Coomaraswamy in seiner Schrift *Yakshas* II, (Veröffentlichung der Freer Gallery of Art, Washington, D. C. 1931), S. 13 ff. Durch das Pulver bekommt das an sich schon zauberische Wasser dann noch rote, rotgelbe oder gelbe Färbung und wird

cana oder *vireka*, 4. *bhāvanā*, 5. *pāka*, 6. *bodhana*, 7. *vāsana*, 8. *vāsanā*. Vom *bodhana* sagt Ṣl. 12: *Tatas tu bhāvanādravyaṃ kalkapiṣṭhaṃ niyojayet; / kalkapiṣṭhe tathā dravye bodhanam parikīrtitam*. Statt *bhāvanādravyaṃ* muß man wohl *bhāvanādravye* setzen: „Zu dem (mit *kunkuma* usw., s. Ṣl. 8) durchsättigten Stoff füge man pulverisiertes Weihrauchharz hinzu; wenn so Weihrauchharzpulver in dem Stoff ist, so heißt das Wecken.“ Nach Utpala zu Bṛihats. 77, 11 erfolgt *bodha* so, daß man Pulverisiertes mit Pulverisiertem mischt. Sowohl diese Erklärung wie unsere Stelle ist freilich nicht klar und vielleicht von mir mißverstanden worden. Natürlicher wäre für den Schluß: „Von dem zu Paste zerstoßenen Stoff wird ‚*bodhana*‘ gebraucht.“ Noch unsicherer wird die Sache, wenn wir im folgenden als letzten Teil des Prozesses *vāsanā* finden: „Danach durchrühre man mit Kampfer und Moschus,“ während doch auch in Bṛihats. 67, 27 *jātiṭhalaṃrigakarpūrabodhita* auftritt.

dadurch und die sonstige Eigenschaft des Holipulvers zu einem übermächtigen Liebes- und Fruchtbarkeitszauber. Endlich tritt noch dies hinzu: die Spritzen mit der aus ihnen hervorgeschleuderten Flüssigkeit versinnbildlichen, wenigstens ursprünglich, offenbar den samenentsendenden Penis erectus, vielleicht auch das harnentlassende männliche Glied, also den Zeugenden und zauberisch Regnenden. Sie haben, wie schon erwähnt, wenigstens in der Ratnāvalī, allem Anscheine nach am Ende einen eichelähnlichen (oder hodenpaarähnlichen?) Wulst, vermutlich einen besonders dicken und unmißverständlichen, da er ja mit einer aufgeblähten Schlangenhaube verglichen wird. Kein Wunder, daß da die Weiber doppelt laut und munter, vorgeblich schockiert, aufkreischten, wenn sie die Ladung empfangen. Und wenn sie selber die Männer anspritzten, so mochten sie das als eine Art *purushāyita* empfinden, mindestens in älteren Zeiten¹⁾.

Lebhaft an die Schilderung in der Ratnāvalī erinnern die Worte von T. D. Broughton, Letters Written in a Mahratta Camp, p. 67, die Crooke, S. 68 f. anführt: „We were alternately powdered and drenched, till the floor on which we sat was covered some inches in depth with a kind of pink and orange-coloured mud.“ Wurde doch da eine von einem Dutzend Männern bediente Handspritze verwendet.

Auch die Bespritzung oder Begießung mit Wasser, die man bei den hierher gehörigen Festen, in den Erntebräuchen usw. so oft in Europa, namentlich in Deutschland, findet und die von Wuttke, Mannhardt, Frazer und anderen als Regenzauber aufgefaßt wird²⁾, gewiß mit Recht, hat, nach dem Indischen zu schließen, wohl noch die ursprünglichere Bedeutung eines Fruchtbarkeits- und Zeugungszaubers. Dieselbe Erklärung für Indien, aber aus Hochzeitsgebräuchen hergeleitet, treffe ich wieder bei Crooke (S. 80 f.).

Die „Wassertauche“ bildet eine der gewöhnlichsten Beigaben

¹⁾ Eine recht ertümliche zum Befruchtung fördernden Bespritzen der Mädchen und Frauen dienende Spritze aus dem Wallis wird beschrieben und abgebildet im Schweiz. Arch. f. Volksk. XX. 367 f.

²⁾ Schon Grimm, Deutsche Mythologie³, S. 569—872, bringt gute Beispiele des Regenzaubers, bei denen die Absicht, so Regen zu erzeugen, meistens sogar vom Volke selber deutlich ausgesprochen wird. Einige andere solcher Hinweise aus der Unzahl der Fälle wären Taitt.-S. II, 1, 8, 5; II, 4, 7—10 u. Parall. (*karīrīshṭi*); Maitr.-Samh. III, 3, 5 u. Parall.; Oldenberg, Rel. des Veda 359; 420 f.; Mannhardt, Korndämonen 34; Mythol. Forsch. 50 f.; 332; Frazer in One 445; 447; Hdwb. des deutschen Aberglaubens, Artikel „Ernte“ passim; Fritz Sarasin, Aus den Tropen 167.

hierher gehöriger Bräuche. Man vergleiche die zahlreichen Stellen, die Mannhardt unter diesem Wort im Register namhaft macht; Sartori, Sitte und Brauch I S. 105—107; 155; 182 bis 183; 194, Anm. 12; 200 f.; 208; 223; 231, Anm. 52; 268, Anm. 21; II, 54; 61, bes. Anm. 9 und 10. Auch bei den altrömischen Saturnalien findet sie sich; da wurden Sklaven ins Wasser hineingestoßen. Preller, Röm. Mythologie² II, 19. Äußerlich am ähnlichsten dem Indischen wären wohl Sitten, wie sie besonders F. Nork, Der Festkalender usw. (in Scheibles Kloster 1847), S. 1001 anführt: „In Marseille begießt man sich am Johannisfest mit wohlriechendem Wasser, das man aus den Fenstern schüttet oder aus kleinen Spritzen hervortreibt. Eine minder feine Sitte ist das Bespritzen der Vorübergehenden mit gewöhnlichem Wasser, wodurch freilich ein großes Gelächter erregt wird (Mylius, Reise durch Südfrankreich IV S. 267).“ Bei dem bekannten Schönbartlaufen in Nürnberg wurden die Frauen, die sich an den Fenstern zeigten, mit Eiern beworfen, welche mit Rosenwasser gefüllt waren. Friedr. Panzer, Bayerische Sagen und Gebräuche (München 1855), 247. Während des Karnevals und am 1. April war es in Lissabon Sitte, die Vorübergehenden mit Wasser zu bespritzen oder ihnen Pulver ins Gesicht zu blasen. Nork 263; 817 f. Begießen der Umstehenden mit Wasser war die Hauptsache beim Umzug der Metzger am Faschingstag in München. Nork 806. Beim Maiumzug der Morris Dancers wurden die Zuschauer sogar mit Wasser aus den Pfützen bedacht. Nork 322, Anm. In Lüneburg besteht beim Karneval das Hauptvergnügen der Spanier und der Schwarzen darin, daß sie mit meist sehr unsauberem Wasser alle Welt begießen, ja aus dem Hinterhalt über die Leute herfallen und sie in der Gosse wälzen. Haufenweise dringen junge Männer in die Häuser ein, jagen die Damen toll umher und begießen sie mit Rosenwasser, und wenn das ausgegangen ist, mit Flüssigkeit aus der Straßenrinne. Die erhitzten und dann stark abgekühlten Frauen tragen öfters eine Krankheit davon und sterben. Sogar von den Balkonen regnen Ströme unappetitlichen Wassers herab. Nork 819. Vgl. Frazer² (d. h. The Golden Bough²) I, 249 f.; 277 f.; V, 248; X, 193.

Daß in Indien die Zuschauer von Balkonen oder niedrigen Dächern auf die in den Straßen dahinziehenden Teilnehmer an der Holiprozession rotes Wasser oder Pulver hinabwarfen, berichtet vor allem Oman bei der Beschreibung des anständiger gestalteten Holifestes der Sikhs, wo sich manche mit Schutz-

brillen gegen den Pulverregen versehen hatten. Beim Umzug des urwüchsigen ungeläuterten Holifestes aber, das er aus Lahore vorführt, geschieht die Bespritzung wie gewöhnlich von der Straße aus. Hier folgen einander in Abständen große, plumpe Wagen mit je drei Bottichen voll blutroter Flüssigkeit. Vier oder fünf Männer und Buben bespritzten die Zuschauer, Männer und Frauen jedes Alters und Standes, von denen jeder eine Aussicht darbietende Platz gedrängt voll ist, mit Hilfe von Metallbecken oder langen Blechspritzen, mit den letztgenannten bis zu den obersten Fenstern hinauf. J. C. Oman, *The Brahmins, Theists, and Muslims of India*, p. 243.

Die Begießung mit Harn, der dabei noch lang gestanden hat und mächtig stinkt, bei Regenriten der Hopi-Indianer sei nur erwähnt (nach van Gennep bei Dulaure, *Divinités génératrices* [Paris 1905], 322 ff., der aus Fewkes, *The Alosaka Cult of the Hopi Indians*, *American Anthropologist* 1899, p. 527, und *The New-Fire Ceremony at Walpi*, ib. 1900, pp. 106 f.; 127 f. schöpft). Auch modriges Wasser der Pfützen wird da verwendet, und das Mädchenvolk wird verfolgt, zu Boden geworfen und mit Schlamm, ja mit Exkrementen eingeschmiert. Vulvadarstellungen und obszöne Lieder und Gesten der Männer und der Weiber nehmen einen breiten Raum ein. Wir werden später noch Ähnlichem begegnen. Daß solche Dinge bei den Indianern nichts mit einem Phalluskult zu tun hätten, wie van Gennep erklärt, halte ich für greifbar falsch.

Der Frauen Kāmafeier in der Ratnāvalī und Kāma als Açokabaum.

Während nun in der Ratnāvalī das Volk sich im Dienste des Liebesgottes solch übermütigem, vom Dichter aber gewiß noch „stilisiertem“ Treiben hingibt, verehrt auch die vornehme Weiblichkeit am Fürstenhof den Kāma, aber in weit zarterer Weise. Als König Udayana und sein Freund auf alle die Lust hinabschauen, kommen zwei Dienerinnen, führen erst einen leidenschafts- und kunstvollen Tanz auf, wobei sie ein Liedchen von Lenz und Liebe singen, und übermitteln dann dem König die Einladung seiner Gemahlin, er möge ihrer Verehrung des Minnegottes beiwohnen. Diese geschieht dann in einem herrlichen Park und, soweit ich sehe, auf folgende Weise: Die Königin

erscheint mit ihren Dienerinnen, die die für die gottesdienstliche Handlung nötigen Dinge tragen. Zu diesen gehört auch ein offenbar recht kleines Bildnis des Kāma. Das stellt die Dienerin Kāñcanamālā, eine Vertraute der Fürstin, auf, und zwar unter einem Aṣokabaum. In diesem Aṣokabaum wohnt der Gott, ja er ist in ihm verkörpert, der Aṣoka ist Kāma. Dies muß *rattaasoaśaṃthidassa (raktācokasaṃsthitasya)*, S. 131, Z. 5 in Bōthlingks *Sanskritchrestomathie*² bedeuten. In der Kāma-candrikā wird bei dem Kāmafest am 12. der hellen Hälfte des Caitra der Aṣoka, an dessen Fuß man eine Form des Kāma niedergelegt hat, ausdrücklich als „Kāma“ angebetet (zit. von Nirṇayasindhu II, 1, 40). Fritze übersetzt, wie wohl bisher jeder andere: „dessen Bildnis unter dem roten Asoka steht“. Aber er selber überträgt doch weiterhin des Königs artige Worte an seine Gattin so: „Von deiner Hand berührt, die tätig ist, / Den Gott zu ehren, scheint jetzt neue Zweige, / Und zartre, der Asokabaum zu treiben.“ Sie bringt nämlich dem Aṣokabaum Blumen als Spende dar, ebenso Safranblütenpulver (*kunkuma*), Sandel und Salben, oder vielleicht eher: reibt ihn mit den letztgenannten Dingen ein. Ob sie auch das Bildnis¹) selber schmückt, erfahren wir nicht. Wahrscheinlich wird es sein.

¹) Wie Bildnisse von Kāma zu machen sind, gibt Viṣṇudh. III, 73, 19 e bis 22 (= Hemādri, Caturvargac. II 1, p. 118 f.) an: „Kāmadeva ist zu bilden unvergleichlich auf Erden an Gestalt und Schönheit, achtarmig ist er zu bilden, mit Muschel und Lotosblüte geschmückt. Bogen und Pfeile in der Hand, die Augen von Liebesbrunst verzogen (oder: vor Rausch umherirrend, bzw. verzogen; von Baladeva in III, 85, 73 kann es nur auf die Trunkenheit zielen, aber *mada* heißt halt beides, und von Kāmas Zecherlust hören wir sonst selten). Rati (Wollust), sowie Pṛiti (Freude, Liebe), Kraft (Çakti, hier jedenfalls Geschlechtskraft, wie z. B. gelegentlich in der Carakasamhitā und dem Wesen nach in der Çakti des Çiva, nicht aber z. B. in Kathās. 3, 62: *mūrtāṃ çaktiṃ Manobhavaḥ*), sowie Madaçakti (Brunstkraft, Rauschkraft), die prächtige, diese vier sind als seine durch Schönheit sinnberückenden Gattinnen zu bilden. Und vier seiner Hände sollen so dargestellt werden, daß sie auf den Brüsten seiner Gattinnen liegen, und als sein Abzeichen (*ketu*) ist (das Meertier) der große Makara, dem Kāma zugekehrt, zu bilden“ (wegen Makara s. Coomaraswamy, Yakshas II, p. 47 ff.). Gewöhnlich hören wir nur von Rati, manchmal auch von Pṛiti. Die zwei anderen Gattinnen kenne ich sonst nicht. In Matsyapur. 261, 53 ff. ist er nur zweiarbig und hält in der rechten Hand einen Blumenbogen, in der linken einen Blumenpfeil. (Vorzüglich aber paßt die Muschel, das Sinnbild der Vulva, und das der Fruchtbarkeit: die wasserentstiegene Lotosblume.) Rechts von ihm befindet sich Pṛiti, ausgerüstet mit dem Zubehör des Genusses (der Speisung? *bhojanopaskarānvitā*), links Rati, ein mit Lotosblumen geschmücktes Bett

Man könnte nun meinen, des Gottes Bildnis diene einfach dazu, seine Gegenwart recht anschaulich zu machen, der Andacht festeren Halt zu geben. Aber Parallelen belehren uns eines Bessern. Hier nur einige hervorstechende. Beim „Todaus-tragen“ trugen die Frauen in der Lausitz die den „Tod“, ursprünglich den alt gewordenen Vegetationsdämon, darstellende Stroh-puppe, bis zur Dorfgrenze hinaus und zerrissen sie dort, dann hieben sie im Wald einen schönen Baum nieder, hängten ihm das Hemd des „Todes“ um und trugen den Baum unter Gesängen heim; eine sehr deutliche Symbolik, die auf das Sterben und die Wiedergeburt des Wachstums- und Sommergeistes hindeutet. In Böhmen werfen die jungen Leute die Puppe ins Wasser, die Mädchen bringen aus dem Wald ein junges Bäumchen mit grüner Krone und verziert mit Eierschalen. Daran

(ein Tuch?, ein Gemälde?, ein Zelt, also *paṭa* = *paṭapaṭamaṇḍapa* wie in Agnipur. 167, 39?), eine Pauke und ein brünstiger Eselshengst? (*paṭaṣ ca paṭaḥ caiva, kharah kāmāturas tathā*). Neben sich hat er einen Kinnara (*Aṣvamukham*, d. h. einen roßköpfigen Wald- und Berggeist) samt dem Makara, sowie einen Teich und den Götterhehn Nandana. Seine Gestalt soll ein wenig gebeugt sein, sein Gesicht von einem Lächeln des Hochmuts umspielt (*vismayasmitavaktraka*). Im ersten Kapitel des Kārttika-māhātmya der Sanatkumārasaṃhitā werden die als Männer gedachten vier Weltalter in ihrer Erscheinung offenbar nach den vier großen Göttern dargestellt, d. h. nach Viṣṇu, Brahma, Śiva und Kāma. Der Genius des vierten oder grunds schlechten Kalizeitalters wird in Gl. 14 so verbildlicht: „Toll von Rauschtrank (*madironmatta*), mit beiden Händen seinen Penis haltend, von jungen Frauen mit der Hand an den Schultern gefaßt, taumelnd die Augen“ (*ghurṇitalocanaḥ*, ein Wort, das wiederholt in den Purāṇa vom Liebesgott gebraucht wird). Wegen *liṅgapīḍakaḥ*, vgl. *kara-pīḍana* in Skandapur. II, Kārttikam. 31, 4; 40; Sanatkumārasaṃh., Kārttikam. 19, 4 und *pānīpīḍana*; dies auch in Sanatk., Kārttikam. 19, 41; 85). Beide Ausdrücke sind = *hastagrahaṇa* etc., d. h. Vermählung eines Mädchens. In Bhaviṣyapur. III, 4, 17, 67 ff. begeben sich Brahma, Viṣṇu und Śiva zu der wegen ihrer Keuschheit berühmten Gattin des Atri, zu Anasūyā, und laden sie zur Wollustumarmung ein. Śiva wird ihr dabei so vorgestellt: „Hier steht Rudra selber, die Hand am Penis“ (*liṅgahastaḥ*, Gl. 71). Im Hinblick auf *liṅgapīḍakaḥ* scheint das eine geläufige Verbildlichung des Zeugungsgottes zu sein, und es stimmt aufs Beste zum Priapus bei den Alten: hatte dieser Arme, dann faßte er mit der Linken seinen ungeheuren Phallus (Dulaure, *Divinités génératrices* 132). Ebenso finden sich unter den Darstellungen des Mithra solche, in denen der Gott seinen Penis erectus in der Hand hält (ib. 72). Nicht minder sind dergleichen Darstellungen des Osiris häufig (ib. 47 f.). In der linken Hand halten auch die als kleine Menschlein gebildeten altmexikanischen Vegetationsdämonen auf dem Codex Bourbonnienus ihren monströsen Penis (ib. 320), in beiden Händen den ihrigen die Phallustänzer in Brasilien, von denen wir noch hören werden. Ist dies Glied doch das Allwichtige bei derartigen Genien.

hängen sie eine aus Lumpen gemachte Puppe in Gestalt einer weißen Frau und tragen so den „Sommer“ ins Dorf. In Eisenach wurde der als Stroh-Puppe verbildlichte „Tod“ verbrannt und die Sommerdöcke in eine Fichte oder Tanne gesetzt (Mannhardt 155 f.). Ebenso finden wir z. B. auch die auf einen Baum gehängte Figur des Baumgeistes bei den Esten (Mannhardt 407) und in der Beauce, deren Getreidefelder jeder Leser von Zolas *La Terre* im Geiste meergleich vor sich wogen sieht (Mannhardt 409; auch hier wird die Puppe überdies verbrannt); ferner den „Sommer“ in Gestalt eines Maibaums und trotzdem noch eine daran gehängte Puppe (Mannhardt 412), sowie den mit der Figur eines Mädchens und eines Jünglings gezierten Strohsack, das Liebeslager — Stroh ist schon an sich häufig Getreide- und Wachstumssinnbild und zauberisch —, an der Maistange (Mannhardt 431; Pfannenschmid, *German. Erntefeste* 274; Sartori, *Sitte und Brauch III*, 176, Anm. 31); den als Begleiter der Maibraut herumgetragenen Maibaum (Mannhardt 439); die Queen of May und die litauische Maja neben dem Maibaum (Mannhardt 315; 313); die in Misox und Calanca auf einen kleinen Baumstamm gebundene, und mit dem Scheiterhaufen aus Holz und Stroh verbrannte Stroh-Puppe (J. C. Muoth, *Über bündnerische Volksfeste usw. im Schweiz. Archiv f. Volkskunde II*, 147. Vgl. dasselbe Archiv I, 178, Mitte). Mit Recht sagt Mannhardt, S. 181, von der neben dem Maypole stehenden Lady of the May, dem Pfingstnickel neben dem Maibaum, dem Johannes genannten und ins Wasser geworfenen Menschen neben dem Johannisbaum: „Diese Figuren stellen den im Baume waltenden Geist, aber aus ihm herausgetreten, neben ihn hingestellt dar.“ Weiter ausgeführt und mit vielen Beispielen belegt wird dies dann in § 2 des 4. Kapitels: „Doppelte Darstellung des Vegetationsdämons durch Baum und Menschen.“ Ja, „doppelt“ greift noch zu tief; manchmal finden wir eine noch mehrfältige Darstellung. Damit stimmt auch das Altertum. In dem wie der Inrabaum und öfters im Abendland der Maibaum feierlich aus dem Walde geholt und dann geschmückten Fichtenbaum des Attis wurde noch eine den Gott als jungen Mann verkörpernde Figur befestigt (Bötticher, *Baumkultus der Hellenen*, S. 143; Mannhardt 572; Ders., *Antike Wald- und Feldkulte* 291 f.; Sartori III, 176, Anm. 50; Frazer in *One* 352). Auch Osiris als Vegetations- und Korngottheit wird ursprünglich eine Fichte gewesen sein. Sein Baum wurde ausgehöhlt und dann in die Höhlung ein Bildnis des Osiris wie eine Leiche hineingelegt. Nach einem Jahr ver-

brannte man dies Bild, genau wie das Bild des Attis an seiner Festfichte (Frazer in *One* 348 f.; 352; 380). Was die Fichte anlangt, so gebot ein delphisches Orakel den Korinthern, einen bestimmten Fichtenbaum wie den Dionysos, der ja eigentlich ein Baumgott war, selber zu verehren. So machten sie zwei Bildwerke des Gottes daraus mit rotem Gesicht. Auch ihm war die Fichte heilig, freilich neben andern Bäumen¹⁾. Es liegt wohl auf der Hand, daß die immergrüne Kraft Anstoß gab, die Fichte oder die Tanne als Wachstums- und Zeugungsbild anzusehen. Nork, *Festkalender* 910 f., meint, die Fichte sei der Venus geheiligt gewesen wegen der phallischen Gestalt der Zapfen. Dies Moment wird gewiß auch für die ebengenannten und andre Fälle hinzukommen sein, um so mehr, als der älteste Thyrsusstab einen aufgesetzten Pinienzapfen trug (Pauly-Wissowa unter Dionysos, Sp. 1042). Auch der Stab des Hermes ist Phallosymbol. W. Schwartz, *Der (rote) Sonnenphallos der Urzeit in Zeitschr. f. Ethnologie* VI, 185.

Meine Auffassung, daß im 1. Akt der Ratnāvali die königliche

¹⁾ Wie wir aus Ovid wissen, trägt Pan, der ziegenbocksfüßige Fruchtbarkeitsdämon, einen Fichtenkranz, und die Fichte erscheint als seine Geliebte. Vgl. Mannhardt, *Antike Wald- und Feldkulte* 139. Rot war das Gesicht des Dionysos wie seine Holzbilder (ξύα); wegen des „feuerroten“ Gesichtes vgl. Bötticher, *Baumkultus d. Hellenen* 229), und der Phallus des Silenus und der des Priapus waren rot gefärbt (Ovid, *Fasti* I, 400; 415; VI, 319; 334). Dionysos ist halt auch ein personifizierter Penis erectus, auch darin Çiva und Skanda ähnlich. Wie Çiva wurde er auch oft als Stier gedacht und wie Skanda als Ziegenbock. Und wie Çiva von Schlangen umwunden ist, so wurden Schlangen beim Dionysoskult um die Arme und ins Haar geflochten (Preller, *Griech. Mythologie*¹ I, 442, vgl. 431). Ebenso ist Dionysos Totenseelengott wie Çiva und Skanda. Besonders merkwürdig muten die Übereinstimmungen in der Geburts- und Kindheitsgeschichte des Dionysos und des Skanda an. Dionysos ist ποτρυγνής „im Feuer erzeugt“, was der Mythos dann so gestaltet: Zeus umarmt im Blitzfeuer die Semele, diese gebiert den Dionysos dabei als unreife Frucht, und auch er wäre von der Glut verzehrt worden, wenn die Erde nicht aus den Säulen des Saals kühlenden Epheu um ihn hätte wachsen lassen. Zeus birgt ihn in seinem Schenkel, bis er gereift ist, dann wird er daraus geboren (Geburten aus dem Schenkel kennt Altindien mehrere). Çiva tut seinen Samen ins Feuer, von diesem wird Skanda aber in die kühlende Gangā ausgestoßen, und sie hinwiederum entledigt sich in ein Rohrgebüsch dieser Leibesfrucht. Wie die Sternennymphen, die Krittikās, den Skanda, so nähren, pflegen und erziehen die Nymphen von Nysa den Dionysos nach seiner schließlichen eigentlichen Geburt. Die ältesten Formen des Dionysos waren ein bloßes Stück Holz, und so gibt es hermenartige Bilder von ihm, die nur aus einem Wurzelstamm mit Kopf bestehen (Preller, l. c. 443). Çiva heißt oft Sthāṇu „Baumstumpf“.

Gemahlin einen Aṣokabaum als Form des Liebesgottes verehere, wird ferner gestützt durch Bhaviṣṭyottarapurāṇa 135, ein Kapitel, das Madanotsava (Fest des Liebesgottes) betitelt ist¹⁾. Das Fest fällt auch hier auf den 13. des Caitra²⁾. Zuerst hören wir die bekannte Geschichte, wie Kāma gesandt wurde, den in Askese begriffnen Īva zu entzünden. Īva verbrennt den Frechen mit dem Feuer aus seinem Stirnauge zu Asche. All das hier sehr vielgestaltige Gefolge des Liebesgottes flieht. Nur Rati und Prīti, die zwei Gattinnen Kāmas, bleiben und wehklagen. Gaurī bittet Īva, den Kāma wieder zu erwecken und ihm einen neuen Leib zu schaffen. Ihr Gatte aber sagt, der mit einem Körper ausgestattete Kāma habe die ganze Welt in Verwirrung gebracht. Jetzt sei der 13. der lichten Hälfte des Vasantasamaya (d. h. des Caitra). An dem Tag solle (jedes Jahr) „der im Herzen Geborne“ verkörpert werden. „Durch ihn, der dabei den Samen bildet, wird die ganze Welt (da) taumeln“ (*etena bījabhūtena jagad ghūrṇayate 'khilam*). Danach wäre also am Fest des Kāma dieser Gott im festfeiernden Volk oder in jedem einzelnen Teilnehmer verkörpert. Dann aber gibt das Kapitel noch eine andre Weise an, den Liebesgott an diesem Tag zu verehren. Soweit ich sehe, fällt diese im wesentlichen mit jener zarteren zusammen, die wir eben von den Haremsfrauen geübt sahen. „Nachdem man an diesem dreizehnten gebadet hat, zeichne man den Baum, der Aṣoka heißt, mit Gliedern, die durch Mennig zustande kommen, den Kāmadeva mit Rati und Prīti, den Frühling, einen Kinnara (*vājīvaktram*) und sein (d. h.

¹⁾ Kap. 135 in den Bombayer Ausg. von 1897 und 1910. In Aufrechts Bodl.-Katalog ist es Kap. 120. Der Güte Dr. H. N. Randles von der Bibliothek der India Office verdanke ich eine eingehende Vergleichung dieses Kapitels der Bombayer Ausgabe mit dem India Office-MS. 2562 = Eggeling, Catal. Nr. 3450, und Herr Dr. Randle teilt mir mit: „This chapter with minor variants is identical.“ Es wird reproduziert von Hemādri, Caturv. II 2, S. 21–24 und Ā. 19 c–31 b von Smṛitisāroddhāra (Benares 1911), S. 112.

²⁾ Ebenso wie z. B. in Viṣṇudh. II, 35, 46 c–57 b, wo besonders die den Frauen obliegende Verehrung Kāmas beschrieben wird, und in Viṣṇudh. III, 221 zwischen 84 c und d (im gedruckten Text verloren, erhalten in Hcat. III 2, p. 875 Mitte). Dagegen in Bhaviṣṭyapur. II, 2, 8, 100 f. fällt's auf den 14. der lichten Hälfte des Madhumāsā (Caitra), ebenso nennt Matsyap. 191, 91 f. den 14. der hellen Hälfte des Caitra als Kāmadevadina. Dies Datum ist eigentlich sonderbar, weil der 13. der hellen Hälfte jedes Monats zu den wenigen ganz festen gehört, was die an einem bestimmten Tag zu verehrende Gottheit betrifft. Und dieser 13. ist Kāma heilig.

des Kāma) Emblem, den Fisch (den Makara, *jhashadhvajam*)¹⁾. Oder auch das Baum(bildnis) golden.“ Auch kokett tändelnde Apsaras, singende und Musik machende Gandharva²⁾ und andre Wesen werden noch hingezeichnet oder hingemalt. Am Mittag findet dann die Verehrung des Kāma statt und zwar mit dem Mantra: „Verneigung dem Lieblichen, dem Kāma, dem Gott der Götter, in seiner Verkörperung (als Açokabaum), ihm, der den Sinn des Brahma und des Vishnu, des Çiva und des Indra erschüttert“ (*Namo vāmāya, Kāmāya, devadevāya, mūrtaye*³⁾, *Brahmavishṇuçivendrāṇām manahkshobhakarāya vai*). Dann folgt die Speisung und Besenkung der Brahmanen und in der Nacht ein großes Fest mit allerhand Gebäck, Lichtern, Tanz und Bühnenaufführungen (*prekshaṇa*)⁴⁾. Wenn der Fürst den

¹⁾ *Vasantam* (çl. 20) habe ich nach der nächstliegenden Bedeutung wiedergegeben. Aber es ist durchaus keine so leichte Sache, den Frühling bildlich darzustellen, wie man aus Bhāratiyanāṭyaç. (Ausg. von Benares) 26, 27 ff.; Vishṇudharmott. III, 42, 73 c—74 erschen kann. Vielleicht soll es Akkus. des Partiz. Präs. sein; dann: „als Kāmadeva mit Rati und Priti zusammen, und zwar als den (hier auf Erden) wohnenden“, d. h. als die uns Menschen sichtbare Form des Kāma. Doch ist diese Auffassung etwas gezwungen.

²⁾ Das stimmt aufs Beste zu meiner schon öfters ausgesprochenen Ansicht, daß Apsaras und Gandharva Fruchtbarkeitsgeister, also erotische Genien, seien, was ja schon aus ihrer seit dem Veda oft erwähnten Geschlechts-gier hervorgeht. Dreimal des Tages müssen die Apsaras mit dem „Bambusstock“ gestoßen werden, sagt Urvāçī in Çatap.-Br. XI, 5, 1, 1. Die Gandharva stellen irdischen Weibern nach und werden zornvoll durch Zauber unschädlich gemacht. Rīg. X, 85, 22; Ath.-Veda IV, 37, 7, 11 f.; VIII, 6, 19, (vgl. z. B. XIV, 2, 35 f.); Taitt.-Samh. VI, 1, 6, 5; Çatap.-Br. III, 9, 3, 18 ff. usw. Kāma ist der Oberherr über die Apsaras. So in vielen Purāṇa. Siehe Kīrfel, Das Purāṇa Pāñcalakṣhaṇa 228, 14 a. Der Harivaṃṣa fügt den Apsaras die von ihnen ja unzertrennlichen Gandharva bei.

³⁾ Dieser Halbçloka lautet in Smṛitisārod.: *Namo Mārāya, Kāmāya, Kāmadevasya mūrtaye*. Da müßte man wohl gemäß Hemādri II 2, p. 23 *devadevasya mūrtaye* setzen. Hemādri hat: *Naṃah Kāmāya devāya, devadevāya mūrtaye*. *Mūrti* heißt im Bhaviṣhyapur. selber sehr oft Götterbild (aus Holz, Stein usw.). So z. B. in III, 4, 22, 48; 23, 114; 24, 53 (ebenso in Çukraniti ed. Oppert IV, 4, 403 f.; Skandapur. II, Kārttikam. 31, 39 usw.). Aber das Bhaviṣhyottarapur. ist offenbar älter als gar manches im Purāṇa selber, namentlich als das 3. Buch und *mūrti* Erscheinungsform, Verkörperung eines Gottes ja häufig. So z. B. heißen die acht Formen oder Gestaltungen der Gottheit, die Kālidāsa im Eingangsgebet zu Mālavikāgnimitra und zur Çākuntalā *tanu* nennt, in Matsyapur. 93, 66; 265, 38 f.; 278, 17 *mūrti*. Vgl. Kīrfel, Purāṇa Pāñcal. 122, 19—127, 86.

⁴⁾ Es soll ein *jāgaraṇa* sein wie bei der lichtervollen Nachtfeier des Neumonds (*sukharātri*, laut çl. 28). Die Vigilie beim Caitrotsava wird auch in 129, 10 als hochverdienstlich gepriesen und ähnlich beschrieben.

Mahotsava (d. h. das eben beschriebene Fest), jedenfalls in dieser seiner doppelten Gestalt: als tolle Volksfeier und als gesittetere, veranstaltet, dann wird ihm neben viel andern Heil auch dies, daß in seinem Reich der Regen nach Wunsch fällt. So nennt denn auch das Bhavishyottarapur. den Açoka „die Wohnung des Liebesgottes“ (*makaradhvajamandira* 9, 14).

Ebenso steht Kāmas Bild unter dem Baum, in dem er verkörpert ist, im Kalpavṛksha- oder Kalpapādapadāna-Ritus. Wie die vorhergehenden und die folgenden Riten „der großen Schenkungen“ (*mahādāna*) wird auch dieser vom Bhavishyottarapur. in großer Übereinstimmung mit dem Matsyapur. dargestellt. Beide schöpfen eben hier überall aus der gleichen Quelle (oder das Bhavishyott. aus dem Matsyapur.?), was besonders schlagend dadurch bewiesen wird, daß sie gleiche Schreibfehler darbieten¹⁾. Der Ritus ist offenbar sektiererisch umgemodelt und im Matsyap. noch verwischter, auch kürzer (Bhavishyott. 178; Matsyap. 277). Nach dem Bhavishyott. soll die Zeremonie unternommen werden von Mann oder Frau, um Kinder zu bekommen. Im Mittelpunkt steht der Kalpavṛksha, um ihn her in den vier Himmelsrichtungen die andern vier Paradiesesbäume des Indra, alle aus Gold gemacht. Der Kalpavṛksha hat fünf Äste und ist ausgestattet mit Brahma, Viṣṇu, Śiva und dem Sonnengott, d. h. behängt mit deren Bildern²⁾, geschmückt mit goldenen Früchten und Edelsteinen. Unter ihn wird Kāmadeva mit seinen Gattinnen (seiner Gattin, *sakalatram*) hingestellt, während dem Paradiesbaum Saṃtāna die Sarasvatī, dem Mandāra die Ārī, dem Pārijāta (oder Pāribhadra) die Umā, dem Haricandana die göttliche Mutter der Kühe, die Surabhī, beige-sellt wird. Dem Kalpavṛksha werden Opfer dargebracht und ihm verschiedenartige Lichter angezündet. Das Gebet an den Baum und in ihm zugleich am Kāma lautet: „Du bist der Wunscherfüller der Götter. Daher heißest du Wunschbaum

¹⁾ So ist Bhavishyott. 150, 16 und 160, 15 = Vas. VI, 25. Gegenüber dem richtigen *pratigrahe samkucitāgrahastās* (beim Gabenempfangen die Finger zusammenbiegend, also: nicht begierig öffnend und austreckend) hat das Purāṇa an beiden Stellen — die zwei Kapitel sind übrigens gleich —: *pratigrahe samkucitagrihastās*. Ist das beabsichtigt, dann ist es doch viel schlechter. In Bhavishyott. 187, 3 und Matsyap. 281, 4 steht fälschlich *indranilena* statt *indrakilena* (in Matsyap. „nachgebessert“ zu *aindrānilena*). Ähnlich in Bhavishyott. 121, 29 und Matsyap. 101, 11 *ghaṭa* statt *ghṛita* und in Bhav. 57 wie Matsyap. 29 *samā* statt *samām*. Das Bhavishyap. sagt hier mit Recht, die gleichen *vrata* stünden auch im Matsyap.

²⁾ So čl. 24, während der Baum in čl. 15 *bahuçākhaḥ* ist

(oder: Kāmabaum, d. h. Kāma als Baum).“ Ein zweites Gebet feiert den Kalpavriksha, also den in ihm verkörperten Kāma, als die alles tragende, allgestaltige, alles beseelende eine Gottheit, die da Brahma, Ćiva und Sonnengott ist ¹⁾. In Bhavishyott. 204, 7 wird beim Ritus der Schenkung des Grieszuckerbergs das Bild des Liebesgottes unter einem Kadambabaum aufgestellt. Daß aber da Baum und Bild gleichbedeutend seien, sagt der Text selber nicht ²⁾.

Die Verselbigung Kāmas mit dem Aćoka aber offenbart sich wohl auch darin, daß der ihm geweihte Mondmonattag (*tithi*) in einer Hand eine Aćokaknospe trägt (Hemādris Caturvargac. II 1, S. 155).

So wird es uns nicht wundern, wenn der Aćoka dem Kāma heilig ist (s. z. B. Gaūdavaha 754), und daß dieser Baum am Fest des Liebesgottes verehrt werde, finden wir ebenfalls in Cultus Arborum. A Descriptive Account of Phallic Tree Worship. Privately Printed 1890, p. 11. Wie der Aćoka geschmückt und verehrt wird, schildert ebenfalls Aupapātikasūtra, §§ 11 bis 12. Auch B. A. Gupte, Hindu Holidays and Ceremonials 1919, p. XXXII, gibt an, daß für den 13. der lichten Hälfte des Caitra die Verehrung des Aćoka empfohlen werde. Am 6. Tag der hellen Hälfte des gleichen Monats findet in Bengalen die Aćokashashthīpūjā statt, bei der die Frauen Aćokablütenknospen essen. So Gupte XXXIII und 111—112. Nach Underhill, The Hindu Religious Year, p. 104, der Nordindien angibt, wird da die bekannte Kindergenie Shashthī verehrt und angerufen, daß sie den Kindern Gutes verleihe, und trinken da die Frauen Wasser, in dem Aćokablüten gelegen haben. Und weil der Aćoka Kāma ist und Kāma und Ćiva als identisch gedacht sind, so werden bei dem am 8. der lichten Hälfte des Caitra vorzunehmenden Aćokāshṭamīvrata acht Aćokablütenknospen getrunken und folgende Worte gesprochen: „Dich, o Aćoka, du im Madhuhmonat (d. h. im Caitra) hervorgekommener Hara, Geliebter

¹⁾ In Bhavishyott. 111, 35—38; Matsyapur. 70, 35—38 heißt der Liebesgott: Kāma, Mohakārin, Kandarpanidhi, Pritiyuj, Sankhyasamudra, Vāma, Hridayeça, Āhlādakārin, Utkaṇṭha, Ānandaja, Pushpacāpa, Pushpabāṇa, Ananta, Mānasa, Vilola, Sarvātman.

²⁾ Das Jünglingsbild des Attis an der Fichte, die doch ebenfalls Attis ist — die Legende erzählt, den vom Eber getöteten Attis habe Kybele in eine Fichte verwandelt —, wurde schon genannt. Ebenso finden wir bei der Adonisfeier beide nebeneinander: Das Bild des toten Adonis und die Pflanzen des „Adonisgartens“, und beide werden ins Meer geworfen. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte 279 f.

(oder vielleicht richtig: Harageliebter, *Harābhīṣhta*), von Kummer gequält, trinke ich dich; mache mich immer kummerlos“ Garuḍapur. 133, 2; Nirṇayas. II, 1, 31; SSud., p. 47 (aus Līṅgapur.); Heat, II. 1. p. 862 f. (aus Līṅgapur. u. Kūrmapur.). Nach Underhill 129 essen an Aṣokāśṭamī die Frauen Blätter des Aṣoka. Hier haben wir eine abgeschwächte Form der Theophagie: in den Aṣokaknospen oder in deren Auslaugesaft (oder Blättern) verleiben sich die Frauen den Fruchtbarkeitsgenius Kāma selber ein. Wie sollten sie da nicht herrliche Kinder, besonders Söhne, bekommen¹⁾. Im Abendland ist ein Sitz und Sinnbild der Wachstums- und Fruchtbarkeitskraft die manchmal, — so im alten Griechenland und modernen Deutschland — unheimliche Weide, besonders die mit Kätzchen, den ersten Zeichen wiedererwachten Sonnenlebens. Arme Leute nun essen häufig am Palmsonntag die zu Brei gekochten Weidenkätzchen, um gesund und stark zu werden oder zu bleiben (Mannhardt 257). Als Schutzmittel gegen Blitz werden drei Palmkätzchen verschluckt. Auch darin haben wir wohlbekannte Umwandlung ursprünglich geschlechtlicher Segenskraft in allgemeinere oder anders geartete. S. auch Jahn, Deutsche Opfergebräuche usw. 81; Sartori III, 136; 164, Anm. 174; Reinsberg-Düringsfeld, D. festl. Jahr 123.

Hier stehen wir in Indien wieder auf urtümlichstem Boden: Der Wachstumsdämon ist noch ein Baum, und zwar ein ganz bestimmter Baum: der Aṣoka, dessen als glühend rot berühmte und zur Zeit des Frühlings- oder Liebesfestes erscheinende Blüten sicherlich stark mitgewirkt haben, ihm zu dieser Ehre zu verhelfen. Immerhin aber kann dieser Baum erst in Indien

¹⁾ Vgl. den Abschnitt Eating the God in Frazers Golden Bough; J. M. Robertson, Pagan Christ², S. 105—118; die von Mannhardt in verschiedenen Schriften genannten, besonders bei Erntefeiern gegessenen Tiere, die eigentlich den Wachstums- oder Korndämon vorstellen usw. — Die Durgā ist dagegen die Gottheit in Bhaviṣyapur. II, 2, 8, 28: *Caitramāsi sitāṣṭamyām aṣokakusumair dvijaḥ / arcayen mṛinmayīm devīm aṣokārtham ca sarvadā*. Der 8. der hellen Hälfte jedes Monats ist ja der Durgā geweiht (so Kālikāpur. 61, 40; Pītāmaha in Heat. III 2, p. 646; Tattvasāgarasamh. in Heat. III 2, p. 888; Viṣṇupurāṣya in Heat. II 2, p. 442; Garuḍapur. 116, 6; 137, 18; Padmapur., Uttarakh. 88, 17, manchmal aber dem Rudra oder Īṣa, z. B. im Dvādaśikālpa des Bhaviṣyap. (Heat. III 2, p. 865); Bhaviṣyott. 134, 65—67; Viṣṇudh. III, 221, 61; Bhaviṣyap. I, 102, 12, zuweilen den „Müttern“ (Devīpur., zit. von Heat. II 2, p. 453). Der Mantra weist einige Abweichungen auf. So hat die Nirṇayas. *varābhīṣhta* von Freiern erschnittener (geliebter, Liebesgott), das Līṅgapur. in SSud. *narābhīṣhta* „den Menschen lieber“. Zu Kāma stimmt auch, daß in Heat. II 1, p. 861 (Līṅgapur. und Kūrmapur.) die Begehung Schönheit verleiht.

zur Verkörperung der Fruchtbarkeitsmacht geworden sein, ja am Ende gar erst in Südindien; denn der Açoka ist „indigenous in the forests of southern India, where it is famous for its magnificent red flower“ (Growse, Mathurā², S. 491). Seine Blütenbüschel gleichen laut Raghuv. XIII, 32 Frauenbrüsten.

Kāma als Beifuß.

Noch weiter zurück führt uns eine andre Pflanze, wiederholt ebenfalls Baum (*vriksha*, *taru*) genannt, nämlich der *damana* oder *damanaka*. *Damana(ka)* ist *Artemisia* oder Beifuß, den ja auch abendländische Schriftsteller ein Bäumchen nennen. Die Wörterbücher geben für *damanaka* *Artemisia indica* an. Inwiefern sich die *Artemisia indica* von der *Artemisia vulgaris* (Beifuß in strengerem Sinne) unterscheidet, weiß ich nicht, halte die Frage in diesem Fall auch für belanglos in Anbetracht all des nun Folgenden. Die *Artemisia* wird ihren Namen gewiß von *Artemis*, „der Fruchtbarkeitgöttin, die das ganze weibliche Geschlechtsleben beherrscht“, herleiten¹⁾. Damit stünde im besten Einklang, was wir im neuern Europa finden. Die *Artemisia*, besonders die *Artemisia vulgaris*, ist da nämlich eine schier unvergleichliche Zauberpflanze und steht als solche in engster Verbindung mit dem Johannisfest, einem der allerwichtigsten, ja eigentlich dem wichtigsten Feuer- und Fruchtbarkeitsfeste, von dem sie ebenfalls Johanniskraut, Sonnwendkraut, Gürtelkraut und nach Wuttke auch Johanniskraut heißt, was eigentlich verkehrt ist. Der Beifuß, vor allem der zu Johannis verwendete, schützt Mensch und Vieh gegen eine ganze Reihe von Unheilsdingen, besonders auch bösen Zauber, und bringt ihnen mancherlei Heil. Das einzelne anzuführen, nähme zu viel Raum weg. Ich verweise auf Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender aus Böhmen 310; den elften Band von Frazers *Golden Bough*², p.

¹⁾ Wagler in Pauly-Wissowa, Artikel Beifuß sagt u. a.: Beifuß war der *Artemis Eileithyia* und anderen Mutter- und Geburtsgottheiten heilig, auch der *Isis*; diese wurde dargestellt mit Beifuß gekrönt oder ihn in der Hand haltend. Ihre Priester pflegten einen Zweig des Seebeifuß vor sich herzutragen. Alle Beifußarten gelten als sehr heilkräftig, vor allem in Frauensachen. Beifuß hat einen angenehmen aromatischen Geruch und enthält ätherisches Öl. *Artemisia abrotanum* war als Heilpflanze den Griechen und Römern wichtig. Ib. sub „Eberrante“.

58—61, sowie auf Bd. X (3 Aufl.). 163; 165; 174; 177; I, 208 f.; Frazer in One, p. 623—627; Grimm, Deutsche Mythol.², S. 1162; Jahn, D. deutschen Opfergebräuche 43; Wuttke², S. 106; vgl. 400; 79; Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. I, Sp. 1004 ff. Hastings, Encyclopedia of Religion & Ethics II, 48, Sp. 1; 657, Sp. 2 (hier: Eisenkraut und Artemisia, dieses auf Bauch oder Schenkel gelegt, hilft bei den Juden der Frau gebären). Zu den großen neun Zauberkräutern gehören Artemisia vulgaris und A. abrotanum (Wuttke², S. 96), und Beifuß ist „mutter der kreutter“ (Jahn 43) oder mater herbarum (Hdwb. d. deutsch. Aberglaub. I, Sp. 1005). Auch Artemisia absinthium gilt als magisch (Wuttke² 106). Zwar ausgesprochen erotische Wirkung findet man, soweit ich weiß, ziemlich selten. Immerhin tragen in Posen heiratslustige Witwen als Liebeszauber Beifuß bei sich (Wuttke², S. 106), und am Johannisabend biegt man zwei Stengel dieses Krauts gegeneinander und läßt sie dann wieder los. Neigen sie sich da noch immer einander zu, dann gibt's eine Hochzeit (Golden Bough, elfter Bd. I. c.). Siehe auch die Abteilung „Beifuß im Liebeszauber“, Hdwb. des deutsch. Abergl. I, Sp. 1007. Frazer berichtet ferner, daß besonders um Johannis gepflückter Beifuß auch in China heilende und apotropäische Kraft habe, und daß die Ainu behaupteten, die Dämonen der Krankheit könnten seinen Geruch nicht ausstehen und flöhen vor ihm. Stimmt das, dann dürfte es von den Indogermanen zu den Chinesen und durch diese zu den Ainu gedrunken sein.

Frazer wundert sich, daß solch eine unansehnliche Pflanze, wie Artemisia vulgaris, zu so einer Ehre gelangt sei, und er wundert sich nicht ohne Grund. Zu beachten wäre vor allem: 1. Alle die Pflanzen, die eine enge Beziehung zu Johannis haben und die Frazer in dem Kapitel „The Magic Flowers of Midsummer Eve“ (elfter Bd. der 3. Aufl., S. 45—75) behandelt, sind in ihrer magischen Bedeutung auf Europa beschränkt, mit einziger Ausnahme der Artemisia. 2. Die andern Johannispflanzen blühen um die Johanniszeit oder sollen nach dem Volksglauben da blühen oder sehen der Sonne ähnlich¹⁾. Der Beifuß aber blüht erst im August und September und zwar „schmutzig rötlich“.

¹⁾ Um Johannis blüht vor allem das St. Johanniskraut (*Hypericum perforatum*), das in Europa noch größere Tugenden hat als der Beifuß (s. Frazer², elfter Bd., bes. S. 54; Wuttke², S. 104). Vor allem Johanniskraut benutzte auch die Seherin von Prevorst für ihre Amulette (Justinus Kerner's sämtl. Werke, hrsg. von Walter Heichen, 6. Buch, S. 138). So singt der Dichter nach ihrem Tode: „Bald deinem stillen Grab entsteige

Genau aber wie der Name Artemisia in Griechenland den Beifuß mit der Fruchtbarkeits- und Geschlechtsgöttin Artemis in Verbindung bringt, finden wir in Indien auch, daß Artemisia (*damanaka*) der Zeugungsgöttin Durgā dargebracht wird (Garuḍapur. 129, 6; 135, 2; Hemādri, Caturv. III 2, S. 63 unten; II 2, S. 834 unten). In Garuḍapur. Kap. 117 und Bhaviṣyottapur. 90 wird das Anaṅgatrayaḍācivṛata (das fromme Werk oder: das Fest des Liebesgottes) beschrieben. Es verleiht unter anderm Schönheit und Glück in der Liebe (Bhaviṣyott. čl. 1; 3). In beiden Purāṇas beginnt das *vṛata* am 13. der lichten Hälfte des Margaṣṛiṣa (Nov.-Dez.) und endet am 13. der lichten Hälfte des Kārttika (Okt.-Nov.). Die je nach den verschiedenen Monaten verschiedenen Namen des Kāma-Çiva (Mada-naka, Surūpa, Çambhu, Mahārūpa, Pradyumna, Sadyojāta usw.) sind in beiden Purāṇas fast ausnahmslos gleich, auch im Übrigen zeigen sich mancherlei Berührungen, aber wohl noch mehr Verschiedenheiten. Çiva-Kāma wird in Bhaviṣyott. čl. 20 im Caitra unter dem Namen Surūpa mittels des Beifuß (*damanakena*) verehrt, in Garuḍapur. 117, 6 *damanakaiḥ* (wie man lesen muß). Im letzten Monat soll die Frucht des *damana* gegessen werden (Bhav. 36; Garuḍap. 12). Nach Garuḍap. 6 verehrt man dabei im Vaiçākha den Gott mit Açokablüten. Mit Kāma wird also der Zeugungsgott Çiva verselbigt; ganz deutlich stammt die Verehrung mit Açokablüten und mit *damanaka* nur daher, daß Çiva eben Kāma gleichgesetzt wird. In Nirṇayas. II, 1, 46 wird aus dem Vāyupur. angeführt, daß man im Caitra mit *damana* vor allem ihn in seiner Form als Sadāçiva verehren solle. Zusammen mit seiner Gattin Umā oder Durgā wird er am 3. der lichten Hälfte des Caitra verehrt (Hemādri, Caturv. III 2, S. 618), die Umā zusammen mit Gaṇeça am 4. (ib. 619), Gaṇeça allein am 4., dann bekommt man Söhne (Garuḍap. 129, 22). Die *damanakapūjā* (Verehrung mit Artemisia) oder das *damanakāropana* (Darbringung von Artemisia) besteht darin, daß vom Beginn des Caitra an fünfzehn Tage fort die Gottheit des betr. Tages mit *damana* und andern Dingen verehrt wird (Hemādri II 2, S. 453—455; III, 2 S. 890 f.). Am 13. ist das natürlich Kāma, mit Rati und Prīti zusammen, geschmückt mit einem

Die Blume, der du oft vertraut, Des Mittlers Leiden stummer Zeuge, Das heilige Johanniskraut. Ja, wo ich diese Blume schaue, Blut innen, außen goldner Schein, In Waldes Nacht, auf stiller Aue, Werd ich auch denken deiner Pein“ (Ib. drittes Buch, S. 130).

Açokaamulett (*açokamañibhūshita*), Bogen und Pfeile in den Händen. Unvergleichliches Liebesglück beim andern Geschlecht ist der Lohn (Hemādri II 2, S. 454 f., III 2, p. 891). Vgl. Kāma, S. 52 f. Nach einem Zitat aus dem Linga- und aus dem Vāyapur. in SSud. (d. h. Smṛitisaroddhāra), S. 124, soll man am Vollmondtag des Caitra alle Götter und besonders Sadā-Çiva (den „Immerholden“) mit *damana* verehren. Daß im Caitra einer Gottheit *damana* dargebracht werde, hören wir auch sonst oft. Nirṇayas. II, 1, 40 führt einen Çloka aus dem Padmapur. an, laut dessen zur Hölle und in niedrige Wiedergeburt versinkt, wer im Caitra nicht das *damanāropaṇa* verrichtet. Caitra vor allem ist halt = Frühling und Frühling = Kāma.

Unsere Annahme nun sehen wir zur Gewißheit erhoben, wenn wir weiter erfahren: Wie Kāma mit Açokablüten verehrt wird, weil er im Açoka verkörpert ist, so wird er mit dem *damanaka* verehrt, weil er selber der Damanaka, die Artemisia, ist. Tanasukharam Manasukharam Tripathi führt in seiner vortrefflichen, auch durch den umfangreichen Kommentar sehr wertvollen Ausgabe des Kuṭṭanīmatam (Bombay 1924) in den Glossen zu Str. 907 (sonst 906) aus dem Bhavishyapur. folgende Verse an: *Caitraçuklatrayodaçyām Madanañ damanātmakam / kritvā sampūjya vidhivad vījayed vījanena tu. // Tatra saṁdhukshitaḥ Kāmaḥ putrapautravivardhanah. / Kāmadevas trayodaçyām pūjañiyo yathāvidhi / Ratiprītisamāyukto hy açokamañibhūshitaḥ*. „Am 13. der hellen Hälfte des Monats Caitra soll man den Liebesgott in Gestalt des *damanaka* verehren und ihn (d. h. diese ihn darstellende Pflanze) mit einem Fächer fächeln (offenbar damit diese in Brand gebrachte besser brenne). Dabei in Flammen gesetzt, mehrt Kāma Söhne und Enkel. Kāmadeva soll am 13. nach Vorschrift verehrt werden zusammen mit (seinen Gattinnen) Rati und Prīti und mit einem Amulett vom Açoka geschmückt¹).“ Auch hier haben wir wohl eine doppelte,

¹) Durch dies Amulett wird die Fruchtbarkeitskraft des Gottes gestärkt und er zugleich gegen Beeinträchtigung dieser Kraft geschützt. Ganz entsprechend reibt man Bilder des erotisch gewaltigen Kṛishṇa am Holifest mit dem hocherotischen roten Pulver ein oder besprengt sie mit dem damit gefärbten Holiwasser. Wilson, Works II, 227; Bose, The Hindoos as They Are² 157. Die indischen Gottheiten sind ja dem bösen Blick und allerlei schlimmen Zauber so sehr ausgesetzt wie die Menschen, und müssen durch Amulette und andere Mittel vor solcher Schädigung bewahrt werden. Davon mehr im „Bali“. Ebenso steht's bei anderen Völkern, sogar bei christlichen. Beim Fest des heiligen Antonius, des Schutzheiligen von Anacapri, wurde er (oder wird er wohl noch) in herrlichster Gewandung

ja eigentlich dreifache Darstellung des Gottes: einerseits in der Artemisiapflanze, die allem Anschein nach verbrannt wird, was völlig mit den vielen Parallelen indischen und außerindischen stimmt, andererseits in einem Bildnis zusammen mit seinen Geliebten und bezeichnenderweise mit einem Açokaamulett geschmückt, enthalte das Amulett nun Açokaholz, was nach Kauçikasūtrā 19, 22 f.; 26, 37; 40; 27, 5; 35, 10; 40, 16 und nach andern Stellen vom Amulett das Wahrscheinliche ist, oder Açoka- blüten oder beides. Dies Amulett ist im Grunde eine dritte Verkörperung des Liebesgottes. Die doppelte bliebe auch dann, wenn wir die letzten zwei Halbçloka auf die Gestalt im *damanaka* bezögen; da hätten wir eben die zwei Pflanzenformen des Kāma zusammengekoppelt, das Amulett entspräche der dem schon behandelten Baume angehängten Figur. So oder so aber wird der Gott durch das von Geschlechtskraft erfüllte Amulett gestärkt und geheilt.

In der Textausgabe des Bhavishyapur. habe ich nun die eben angeführten fünf Halbçloka nicht gefunden, wohl aber die für uns hier allein wichtigen drei ersten als Zitat aus dem Padmapur. in Hemādri, Caturv. III 2, p. 637 und als Zitat aus dem Kūmapur. in Smṛitisāroddhāra 112. Statt *candanātmakam* muß man da natürlich *damanakātmakam* lesen. Beide Purāṇa haben den Schreibfehler *more suo* seelenruhig aus ihrer Vorlage abgeschrieben. Es scheint sich also um einen *locus communis* der

durch die Straßen getragen. An einer Kette aus vielfarbigen Glasperlen, die er am Hals trug, hing eine riesige Koralle in Form eines Horns, die ihn gegen den bösen Blick feien sollte. Axel Munthe, Das Buch von San Michele, S. 410. Ebenso wird in Anacapri das Jesuskind durch Spielzeug in Gestalt eines Hornes gegen den bösen Blick geschützt. Ebenda, S. 404. Freilich bei Jesus oder Christus braucht uns das nicht zu verwundern. Der ist nur ein armer Tropf, verglichen mit der Madonna und den Heiligen, die unendlich viele Wunder unter dem abendländischen Volk getan haben, Christus aber nicht eins. Das vernahm Munthe in Neapel von Priestern und hörte von ihren Lippen immerfort die Namen der Maria und der Heiligen, nie aber die des Heilands. Ein alter Frater erklärte ihm da, Christus verdanke seinen Ruf nur seiner Mutter, nie habe er jemand von der Cholera gerettet. Seine Mutter habe sich die Augen um ihn ausgeweint, er aber habe ihr zugeherrscht: „Weib, was habe ich mit dir zu schaffen!“ Deshalb hat er auch ein schlimmes Ende genommen“ (*perciò ha finito male*), S. 139. Das Horn wird seine Kraft daher haben, daß es ein bekanntes Bild des Penis erectus ist. Von der magischen Macht der Koralle redet Otto Stoll, Das Geschlechtsleben in der Völkerpsychologie (1908) 417—419, von blauen Perlen und Edelsteinen gegen den bösen Blick Bertholet in Schweiz. Archiv für Volksk. XVII, 15.

Purāṇa zu handeln. Das Gleiche wie hier tritt uns im Devīpur. (zit. von Smṛitisāroḍ. 117 unten f.) entgegen: „Und am 13. soll der Beifuß (statt des häufigen Fehlers *damanasya* lies *damanaḥ ca*) auf einem mit Schwänen (*haṁsās*) bespannten Wagen und mit Sprüchen, die an Kāma gerichtet sind, gestärkt, von Frauen mit Wind von Palmenfächern gefächelt (1. *vīṇitac*, statt *varjitaḥ*) werden und so Tollheit (d. h. ein tolles Fest) in den drei Welten hervorrufen. In dem Wunsch, diese erlöschen zu machen, von mir (Brahma spricht) angewiesen, schmieren deshalb am 14. Frauen und Männer sich selber mit Schlamm (*kardamena*) ein. So wird auf meinen Befehl die Liebespein ausgelöscht (1. *nirvāpitānaṅgapiḍā*). Zu diesem Zweck sollen sie da das Spiel mit dem Schlamm treiben. Frühmorgens nur einen *prahara* (etwa 3 Stunden) lang sollen die Menschen das Spiel treiben. Dann sollen sie sich baden, duftige Kränze anlegen, sich salben.“ Es folgt hier Ćiva- und Līṅgaverehrung. Die Einsalbung mit Schlamm oder Kot finden wir an Fruchtbarkeitsfesten in Indien und anderwärts und wird ursprünglich dazu dienen sollen, Fruchtbarkeit und Kraft der Mutter Erde in den Menschenleib überzuführen. Davon später beim Fest der Bhūtamatar oder Udasevikā mehr.

Nicht minder erhellt das Nämliche aus Nirṇayasindhu II, 1, 40 f. Dort wird zunächst unter anderm das Fest des Beifuß (Damanotsava) auf den 12. der hellen Hälfte des Caitra verordnet, dies auf die Autorität des Baudhāyana und anderer hin, und dann aus der Rāmārcanacandrikā dieses Fest beschrieben. Hier nur das Wesentliche aus der viṣṇuitisch geformten Darstellung. Der *damana* wird mit den fünf Erzeugnissen der Kuh und mit Wasser besprengt und am Fuß eines Aḥoka oder eines Kāmabildes niedergelegt. Zum Aḥoka spricht man: „Aḥoka, Verneigung dir, du Kāma, Schmerzenstilger der Frauen, nimm mir die Qual des Schmerzes hinweg, erzeuge mir ständige Wonne.“ Nach einem Gebet an den Frühling verehrt man den Beifuß mit dem Spruch: „Du, der du aus der Asche des Kāma entstanden und von den Tränen der Rati begossen worden bist, du Verblender der Rishi, Gandharva, Götter usw., Verneigung sei dir.“ Dann tritt man anbetend vor den Beifuß und spricht: „Verehrung sei dem Gotte mit den fünf Pfeilen, dem Wonnebereiter der Welt, dem Manmatha, dem Lenker der Welt, dem Geliebten der Rati und der Priti.“ Bei der sich anschließenden Nachtfeier stellt man in ein rotes Viereck einen Krug, wohl mit Wasser, legt auf ihn den Beifuß

und verehrt diesen mit dem Spruch: „*Damana*, komm hieher, schenk mir deine Gegenwart,“ d. h. der Genius des *damanaka*, der gleich *Kāma* ist, wird herbeigerufen, wie das bei der Verehrung eines Gottes in Riten Sitte ist. Dann kommt ein langer zauberischer Spruch an den *damana*, der ihn mit einer langen Reihe von Namen des Liebesgottes, darunter *Ikshucāpa* („der mit dem Bogen aus Zuckerrohr“) anredet.

Wir sehen also: Der Beifuß ist eine Form, eine Urform des Liebesgottes, und an seinem Fest wird der Beifuß mit dem vollen Bewußtsein dieser Identität verbrannt. Der innige Zusammenschluß der beiden drückt sich auch darin aus, daß der *damanaka* aus der Asche des *Kāma*, in der spätern indischen Vorstellung gewiß des von *Çivas* Augenfeuer verbrannten, entstanden sein soll. Die Übereinstimmung mit den bekannten außerindischen Bräuchen wäre nun genügend, wenn bei diesen einfach nur irgend ein Baum, der den Vegetationsdämon vertritt, in Flammen gesetzt würde. Geradezu wunderbar aber mutet es an, daß auch in Europa die *Artemisia* bei den hieher gehörigen Feiern verbrannt wird. So schreibt *Ioannes Boëmus Aubanus*, *Mores, leges et ritus omnium gentium* 1591 (erste Ausgabe 1520), S. 270, von den *Johannisfeuern*: *Artemisia et verbena coronati* (umkränzt, umgürtet), *in manibus flores, qui a similitudine calcaris militaris calcaria* (also *Rittersporn*) *dicuntur, gestantes, ignem, nisi per eos, non adspiciunt: oculos id per totum annum a languoribus conservare credunt* (vgl. *Wuttke*³, S. 80; *Reinsberg-Düringsfeld*, *Festkal. aus Böhmen* 310; *Frazer*, *Golden Bough*² X, 174). *Qui abire intendit, ille herbas quibus, ut dixi, praecinctus fuit* (also *Beifuß* und *Eisenkraut*) *igni inicit, dicens: „Abeat et comburatur cum his omne infortunium meum.“* Und bei *Naogeorgus*, *Regnum papisticum* usw. (Basel 1559), S. 159 f., heißt es:

Inde diem magni Baptistae solstitium fert,
Omnibus in vicis qua vulgo accenditur ignis.
Inque foro atque viis circumque choreas
Solliciti ducunt iuvenes cupidaeque puellae,
Verbenis cincti et Mausoli conjugis herba (i. e. artemisia)
Nonnullisque aliis nigra et vaccinia (*Rittersporn*) palmis
Gestantes creduntque superstitionibus omnes:
Non doliturum oculos qui per vaccinia flammam
Inspiciat. Postquam saltarunt noctis ad umbram,
Tandem transiliunt ignem certamine magno

Iniciuntque herbas prece votisque ut sua eisdem
Cuncta exurantur simul infortunia flammis,
Quo se illum credunt tutos a febris annum.

Ebenso ungenau wie Naogeorgus sagt Seb. Franck, Weltbuch 1533, fol. LI b: „Wer vom feür heym zu hauss will weg geen / der würfft diss sein kraut in das feür sprechende / es gehe hin- weck vū (d. h. und) werd verbrēt mit diesem kraut all mein vnglück.“ Franck spricht vorher von „beyfuss“ und „eisen- kraut“, sowie von dem „blawkraut, Rittersporn genannt“. Nach seinen, wie nach des Naogeorgus Worten würden also alle die von ihnen namhaft gemachten Pflanzen ins Feuer geworfen, während Boëmus Aubanus, auf dem sie beide fußen, nur Beifuß und Eisenkraut ins Feuer werfen läßt¹⁾. Siehe auch Grimm, Deutsche Mythol.²⁾, S. 585; 1162; Frazer, elfter Bd., 47 ff.; 53; Nork, Festkalender 429 unten.

Unglück in der Liebe ist immer ein sehr großes Unglück und war hier ursprünglich wohl allein das durch die Verbrennung der Artemisia gewendete infortunium, gewendet dadurch, daß diese Verbrennung Liebesbrand in der geliebten Person, wie eben überhaupt, entzündete. Gerade beim Johannistag tritt ja noch merklich hervor, wie sehr es ein Fest der Liebe ist. Wir dürfen uns durchaus nicht durch die Tatsache, daß vom Volk so oft der Schutz gegen Wetterschlag, Feuersbrunst, Hexen, Krankheit usw. als Zweck bei diesen Feiern und Bräuchen angegeben wird, verleiten lassen, da einfach Lustration zu sehen, sondern müssen auch hier den allbekannten und wer weiß wie vielfach variierten Glauben als ursprünglich erkennen, daß geschlechtliches Glied und geschlechtliche Kraft magisch Segen, z. B. auch unmittelbar Krankenheilung und damit natürlich auch Unheilsabwehr wirke³⁾. Mannhardt stellt da das Wichtig-

¹⁾ Er redet im besonderen von Franken (Franconia), einem recht großen Gebiet, beherrscht von den zwei weltlichen Fürsten: dem Burggrafen von Nürnberg und dem Pfalzgrafen am Rhein und den drei geistlichen: den Bischöfen von Würzburg, Bamberg und Mainz. Aber die meisten der von ihm geschilderten Dinge, vor allem beim Fasching, waren nicht einmal auf Deutschland beschränkt, geschweige denn auf Franken.

²⁾ „Die vielen Beziehungen des Johannistages, der Johannispflanzen und des Johanniskäfers auf die Liebe, auf Reichtum und Fruchtbarkeit erklären sich nur aus der Anknüpfung an den Gott der Sonne und der Fruchtbarkeit.“ Wuttke³⁾, S. 81. Von einem interessanten Johannisbaum berichtet Boëmus Aubanus, S. 271: „Zu dieser Zeit bringen die jungen Burschen in die Dörfer ganze Fichten (totas pinos), deren untere Zweige sie entfernen

ste heraus, wenn er schreibt: „Durch die positive Mitteilung der Wachstumskraft werden zugleich die Dämonen des Mißwachsens, der Krankheit vertrieben oder vernichtet“ (Baumkultus 522). Überhaupt gilt ja auf dem ganzen Gebiet des Zaubers auch der magische Gegensatz: nicht nur erzeugt Positives analogisches Positives, sondern auch analogisches Entgegengesetztes¹⁾. Also schimmert bei der Verbrennung der Artemisia im Johannisfeuer noch immer der gleiche Urgrund durch, den wir in Altindien finden: Die Artemisia muß im Feuer verbrannt werden als Verkörperung der Wachstumsmacht, und durch die Verbrennung wird die Wachstumsmacht selber und mit ihr Pflanzen- und Menschenwelt phönixartig verjüngt²⁾.

Daß im Abendland die zauberische Macht der Artemisia geradezu als etwas uralte Heidnische empfunden wird, scheint aus Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender aus Böhmen, S. 130, hervorzugehen. Unterm 29. März berichtet er da: „Geht man rücklings und in tiefem Schweigen auf eine Stelle zu, wo ein Beifuß (Artemisia) steht, so findet man, gräbt man die Wurzel aus, in

und deren obere sie mit Spiegeln, Glasstücken und flimmerndem Flittergold schmücken. Den Baum stellen sie in die Erde und lassen ihn den ganzen Sommer stehen.“ Seb. Frank, Weltbuch, fol. LI a, sagt: „vnd lassen den mit grosser mü eingegrabnen baum yrer metzen zu eer den gantzen Summer steen.“ Der Maibaum, den der Bursche seinem Schatz zu Ehren aufpflanzt, ist ja sehr häufig, nicht aber ein solcher zu Johannis, oder ein mit Spiegeln gezielter. Im wesentlichen freilich ganz gleich ist das von Nork 369 nach Vulpius Berichtete: Bei einem Umzug zu Ehren St. Urbans, des Weinheiligen und christlichen Erben des Bacchus, war die Hauptperson ein rot gekleideter Mann. Der trug einen jungen Fichtenbaum, welcher mit Spiegelchen und allerlei Glaskügelchen behängt war. Obendrein folgte ihm eine Frau, die in einem Korb auf dem Rücken Spiegelchen und allerlei Glaswaren trug, welche der Heilige teils verkaufte, teils verschenkte. Wegen der Segenskraft des Spiegels in Indien siehe meine Altind. Rechtsschr., S. 10, und den „Anhang“ zum „Kāma“.

¹⁾ Das wird öfters recht eigentümlich gewendet, wie z. B. in Carakas. VI, 23, 17 (vgl. 182): Tierisches Gift ist *ūrdhvabhāga* (dem Teil über der Erde angehörig, nach oben gerichtet), pflanzliches oder Wurzelgift *adhobhāga* (nach unten gerichtet). Daher vernichtet das eine das andere.

²⁾ In Phönizien und Syrien wurde am Jahresende die das Jahr symbolisierende Palme (*φοινίξ*) verbrannt (Nork, Festk. 794; 857; 912). Ob das wohl mitgewirkt hat die Sage vom Vogel Phönix herauszubilden oder ob sonst ein Zusammenhang besteht? Mit *φοινίξ* bezeichneten die Griechen bekanntlich den von den Ägyptern Bennu genannten heiligen Vogel, der als die unsterbliche Seele des sterbenden und wieder lebendig werdenden Osiris galt. Freilich ist die Sage auch aus dem Osiriskult verständlich: Dieses Gottes Bild wurde ja wie das des Attis verbrannt. Andererseits aber ist auch Osiris Baum und Baumgenius.

derselben ein schwarzes Würmchen, welches in ein Fläschchen getan und sorgfältig aufbewahrt wird. Nur darf der Besitzer des Würmchens neun Tage lang nicht beten und ebenso wenig sich waschen, muß auch jeden Tag beim Mittagessen einen Bissen Brot unter den Tisch werfen“ (was ja eine böse Sünde wider Gott ist), „sonst wird das Würmchen böse und alle Mühe ist umsonst. Ist alles ordentlich geschehen, so fängt es am neunten Tage an zu reden und gewährt, was der glückliche Besitzer immer verlangen mag. Eine einzige Bedingung wird ihm dabei gestellt: er muß das Geld, welches er täglich in Fülle erhält, täglich durchbringen.“ Das wird er schon vermögen, wenn er den Geschlechtsdämon, der sich in unserer christlichen Zeit wohl in das Würmchen verkrochen hat, ungestört wirken läßt.

Auch die Kohle in Verbindung mit dem Beifuß und der Johannisfeier dürfte den Rest des als Baum verbrannten Vegetationsdämons darstellen: „Am Johannistage sollen sich auf allen Wiesen, wenn man nachgräbt, Kohlen finden, besonders unter Beifußstauden... Sie schützen nach dem Volksglauben ebenso wie die Osterfeuerkohlen vor dem Einschlagen des Blitzes und auf dem Fruchtboden das Korn vor Würmern“ (Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. V, Sp. 75.) Auch sind die unter dem Beifuß gefundenen Kohlen gut gegen allerlei Krankheit und andre Übel (ib. Sp. 77), an den Hals gehängt gegen Fieber und Fallsucht (ib. Sp. 78; Bd. I, Sp. 1009), und sie verwandeln sich, wenn man Glück hat, in Gold (V, Sp. 81 f.). Mit ihnen bestreicht man ein Stück Vieh, das man zu Markt führen will, am Tag vorher, dann erhält es auf 48 Stunden ein feistes, stattliches Aussehen (Bd. I, Sp. 1009). In England werden sie im Liebeszauber gebraucht (ib.). Vgl. Bd. IV, Sp. 742. Gesagt wird auch, daß sie zwischen 11 und 12 Uhr des Johannistags (auch der Johannisnacht) gegraben werden müssen. Sie werden von einem schwarzen Hund bewacht (Bd. I, Sp. 1009). Daß nun die Holzkohle überhaupt zauberkräftig ist, werden wir später behandeln. Hier aber wird doch der Beifuß und sein Fest mächtig mitwirken.

Daß die *Artemisia* eine Verkörperung oder wohl eine urtümlichere Gestalt des *Kāma* (oder des Wesens, an dessen Stelle dieser gerückt ist) bildet, ersehen wir dann auch aus *Bhavisyapur.* II, 2, 8, 100 f.: Am 14. der lichten Hälfte des *Madhumāsa* soll man am Fuße des *damana*¹⁾ *Kāma*, den Unvergänglichen,

¹⁾ Selbstverständlich muß man *damanamūle* statt *modanamūle* lesen.

verehren. Genau wie anderwärts sein Bild unter dem Açoka, so wird es also hier unter dem *damana* aufgestellt, natürlich an Kāmas Fest.

Das „große Fest des Beifuß“ (Damanamahotsava) wird auch von Padmapur. Uttarakh. 86 beschrieben. Es findet auch hier wie in Nirṇayas. II, 1, 40 (aus der Rāmārcanacandrikā) am 12. der lichten Hälfte des Caitra statt. Zuerst geht man selber in den Garten (*ārāma*) und verehrt den *damana* zusammen mit der Rati: „Kāmadeva, dir sei Verehrung, der du alle verblendest. Ich pflücke dich um Viṣṇus willen. Übe Mitleid gegen mich¹⁾“. Der „Herr der Götter“²⁾ zusammen mit der Rati wird aufgestellt und der *damanaka* verehrend vor ihm niedergelegt. Nach den acht Himmelsrichtungen hin geschieht die Verehrung, bei jeder Himmelsrichtung mit einem anderen der bekannten Namen Kāmas, im Norden aber mit der Formel *Īṣvarāya*, was hier natürlich ebenfalls eine Bezeichnung des Liebesgottes ist, wenigstens ursprünglich. Dann wird der *damanaka* mit unentzündetem Korn, Räucherwerk, Betel usw. verehrt und erweist man ihm Anbetung (*namaskuryāt*), indem man 108 mal die Kāmagāyatrī spricht: *Tat Puruṣhāya vidmahe, Kāmadevāya dhīmahi; / tan no 'naigaḥ pracodayāt*. Dann kommt wieder eine lange Reihe Gebetsformeln mit *namo 'stu Puṣṭapānāya* und einer Menge anderer Bezeichnungen des Liebesgottes, darunter *devadeva, jagannātha, sarvabīja*, aber unter dem aufge-

¹⁾ Natürlich wird das Bäumchen gebeten, es möge nicht übel nehmen oder rächen, daß man es abhaue oder abbreche. Ähnliches öfters in Altindien und anderwärts. Der Baum für eine Indrastange, für ein Götterbild von Holz, für einen Tempel, ein Haus usw. wird erst gottesdienstlich verehrt, ihm vorgestellt, weshalb er gefällt werde, auch welches herrliches Los ihm bevorstehe, alles um seine Einwilligung zu erlangen, die in ihm wohnenden Geisterwesen werden gebeten, anderswohin zu ziehen u. dgl. mehr. Siehe z. B. Brihats. 43, 16—19; 53, 121; 59, 9—12; Bhaviṣyapur. I, 131, 22—35; Viṣṇudharmott. III, 89, 13—21; Matsyapur. 257, 2; Schiefner, Petersb. Bulletin, Bd. 23, Sp. 540. Wurde bei den alten Römern ein Baum gefällt, dann brachte man ihm erst als Sühnopfer (*piaculum*) ein Schwein dar und sprach ein Gebet, das das im Baum hausende numen anflehte, dem Mann und seiner Familie gnädig zu sein (W. Warde Fowler in Hastings, Encyclop. of Rel. & Ethics, Vol. 10, p. 847, col. 1). Wie innig fromm und andachtsvoll man früher in Deutschland den Baum, den man abhieb, ja dem man bloß einige Äste nahm, vorher um Verzeihung bat, mag man in Wuttke³, S. 15 f., nachlesen (vgl. Mannhardt, S. 10 und z. B. Sartori, Sitte u. Brauch II, 165—166 mit Anm. 5, wo Literatur; Frazer, Golden Bough³ II, 18 ff.; 34 ff. *Timor fecit deos*).

²⁾ *Deveça*, natürlich ursprünglich Kāma, hier in den als Kāma aufgefaßten Viṣṇu-Kriṣṇa umgekrempelt.

propften Beisatz, mit diesen Mantras sei Janārdana (d. h. Vishṇu) zusammen mit der Rati, die doch Kāmas Gattin ist, zu verehren. Vollkommen deutlich springt in die Augen, daß in der Vorlage oder doch im ursprünglichen Ritus dieser einzig dem Kāma und dem *damanaka*, aller Wahrscheinlichkeit nach dem Liebesgott in seiner Gestalt als *damanaka*, gilt. Davon heißt das Ganze ja sogar hier „das große Fest des *damanaka*“¹⁾.

Das also gewonnene Licht hellt wohl auch Agnipur. 80 auf. Dies Kapitel behandelt den *damanakārohaṇavidhi* (den Ritus der Darbringung von Artemisia). Bei diesem Ritus wird der *damanaka* dem Īva dargebracht oder geweiht. Westlich vom Bilde dieses Gottes soll man da die Wurzel opfern, nördlich den Stengel, südlich das abgebrochene Blatt, östlich die Blüte, nordöstlich Wurzel und Frucht. Der Ritus fällt gemäß dem letzten Īloka in den Monat Caitra, und Īl. 3 gebietet, am 7. oder am 13., gewiß der lichten Hälfte, solle ein Mantrakenner den Baum (*vṛikṣhaṃ*) mit Sprüchen verehrend wecken (*bodhayet*)²⁾ und zu ihm sprechen: „Du, der du durch Haras Gnade entstanden bist“³⁾, sei du hier gegenwärtig (*samnidhībhava*). Zum Behufe segensvollen Werkes (oder: des Īvawerkes)

¹⁾ Auch in Īl. 34 f. und in 123, 19 wird als hochverdientlich empfohlen, im Caitra den *deveṣa* (Vishṇu) mit *damanaka* zu verehren, und sei es auch nur ein Blütenbüschel (*mañjarī*), und Padmap. Uttarakh. 86, 32 versichert, es bringe sofort Glück, wenn man Vishṇu-Kāma Curcuma Zerumbet (*maruka* = *marūka*) und *damanaka* opfere. Der *damana* blüht offenbar im Caitra; da soll man Vishṇu mit seinen Blüten verehren (Padmapur. Uttarakh. 89, 2).

²⁾ Vgl. „das Korn aufwecken“ (Mannhardt 540; 547; Zeitschr. des Vereins f. Volksk. VII, 362 f), „den Sommer wecken“ (Mannhardt 253), „den Lenz wecken“ (540), das „Lerchenwecken“ (253) und S. 420; 434 f. Die letztgenannte Stelle dürfte besonders wichtig sein: In der Umgegend von Briançon legt sich am 1. Mai und in Rußland beim Baumfest des Semik in der Pfingstzeit ein den Wachstumsgenius darstellender Bursche, bzw. ein als solcher verkleidetes Mädchen, an den Boden, stellt sich schlafend und wird von einem Mädchen durch bräutlichen Kuß geweckt. Ebenso fällt beim Pfingstspiel in Thüringen der „wilde Mann“ wie tot zu Boden, wird aber dann wieder zum Leben gebracht, was großen Jubel auslöst (Mannhardt 335; vgl. 358). Eine andere alte thüringische Sitte ist diese: Zu Weihnachten geht man in den Garten, rüttelt an allen Obstbäumen und ruft ihnen zu: „Bäumchen, schlaf nicht, Frau Holle kommt“ (Nork, Festkalender, S. 765). Ähnlich das „Grasausläuten“, Sartori III, 168; 171, Anm. 3; „das Gras wachsen machen“ durch das Läuten, Schellen usw. beim Chialanda Marz im Engadin. Muoth im Schweiz. Archiv. f. Volksk. II, 146; Hoffmann-Krayer ib. XI, 239.

³⁾ Wie wir sehen werden, ist diese Gnade Haras dessen über Kāma ausgesprochener Fluch.

bist du auf Çivas Befehl herzubringen“ (*çivakāryaṃ samuddiçya netavyo 'si Çivājñayā*). Der Anfang des Kapitels nun lautet. *Harakopāt purā jāto bhairavo damitāḥ surāḥ. Tenātha çapto viṭapo bhaveti Tripurārinā. | Prasanneneritaṃ cedaṃ: „Pūjayi-shyanti ye narāḥ, || paripūrṇaṃ phalaṃ teshāṃ; anyathā na bhavishyati.“* Ohne weiteres ist klar, daß man statt des sinnlosen *damitāḥ surāḥ* mindestens *Damano 'surāḥ* setzen müßte. Aber meines Wissens wäre dies ohne Beispiel: Der Gott läßt aus seinem Zorn einen schrecklichen Asura hervorgehen und verflucht ihn dann, eine Pflanze zu werden! Angeredet wird in diesem wie in den benachbarten Kapiteln der Gott Skanda. Ich lese also: *Harakopāt purā jāto bhasma vai Madanaḥ, sura.* So bekämen wir: „Infolge von Haras Zorn wurde einst Kāma zu Asche verwandelt, o Gott. Darauf wurde er vom Dreiburgenfeind verflucht: ‚Werde du ein Busch (oder: der Busch).‘ Wieder gnädig gestimmt, sprach Çiva dies: ‚Die Menschen, die ihn verehren werden, denen wird vollkommener Erfolg werden, anders aber nicht.‘“ Kāma war durch Çivas Zornfeuer gestorben. Gestorbene aber müssen in eine neue Verkörperung eingehen. Vgl. die Bitte der Durgā in der bereits mitgeteilten Legende von Bhavishyottarap. 135. Çivas Wut über den frechen Kāma ist nun so groß, daß er ihn zu der ja als sehr niedrig betrachteten Wiedergeburt als Pflanze verflucht, während er ihm in Bhavishyottarap. 135 die Neuverkörperung ganz versagt. Der „Baum“ oder „Busch“ kann nach dem Zusammenhang nur der *damanaka* sein. Auch aus Nirṇayas. II, 1, 41 haben wir ja eben vernommen, daß der *damanaka* aus der Asche des von Çiva verbrannten Kāma entstanden sei.

Vielleicht ist meine Textänderung nun verkehrt ¹⁾. Zu-

¹⁾ Von der Bibliothek der India Office wird mir freilich mitgeteilt, daß in der Agnipur.-Ausg. der Bibliotheca Indica, in der Calcuttaer Ausg. von 1907 und in einer Teleguausg. von 1880 das von mir Emandierte gerade so lautet wie in der von mir benutzten Ānandāçrama-Ausgabe. Daß der Text aber trotzdem korrupt ist, versteht sich von selber. Die Verfluchung, Baum oder andere Pflanze zu werden, trifft auch sonst nicht etwa nur eine Urvaçī und ähnliches Volk, sondern sogar die größten Götter. So stören einmal die Götter den Çiva und die Pārvatī in ihrer allzulang ausgedehnten Wollustumarmung, indem sie den Feuergott in Gestalt eines Bettelbrahmanen (vgl. z. B. Matsyapur. 158, 20 ff.; Skandapur. II, Vaiçākhamāh. 9, 53 ff.) zu dem Paar hineinsenden. Wie gewöhnlich in dieser und ähnlichen Geschichten, ist es die Göttin, die deshalb in Wut gerät; auf ihren Fluch wird Brahma zum Baum *palāça*, Viṣṇu zum *açvattha*, Çiva zum *vaçā*, Indra zur *vajrī*. Padmapur. Uttarakh. 117, 22 ff.; Sanatkumāras.,

sammgehalten aber mit den von mir vorgeführten anderen Textstellen ergibt auch Agnipur. 80, daß der *damanaka* eine Form *Kāmas* ist. Das Gleiche geht hervor aus Bhavishyottarapur. 133. Da ist Yudhishtira gerade so verwundert wie Frazer und fragt: „Warum werden von den Menschen Himmelsfürsten (*nākanāyakāḥ*) mit (der Pflanze) *damanaka* verehrt, indem sie die von Bienenschwärmen gesogenen Blüten, die zarten (also wohl: die viel duftigeren), beiseite lassen?“ *Kṛishṇa* erwidert: „In früheren Zeiten erwuchs auf dem Berg Mandara, dem Sitz der Götter, der Baum (*taru*) *damanaka*, reich an Duft, gesogen von Bienenschwärmen¹⁾. Als die Götterfrauen seinen Duft rochen, den sie nicht hätten riechen sollen, verfielen sie in Liebestollheit und sangen und lachten. Sogar die Rishi ließen ihre Bußwerke im Stich, liefen dahin, ihrem Heim zu, und hatten keine Lust mehr zum Studium des Veda, noch auch zur Geistesversenkung. Die Seele der Frauen, die in stolzem Eifersuchtszorn dem Geliebten wegen seiner Verfehlung aufs äußerste entfremdet war, versöhnte sich wieder mit ihm durch diesen Duft. Als Brahma nun sah, wie die Welt durch den Duft in Wirrsal geriet, sprach er voll Zorn: „Du bist ja doch von mir als *damanaka* („Bändiger“) geschaffen, um die Welt zu bändigen (*jātas tvaṃ lokadamanān nūnaṃ damanako mayā*). Weshalb machst du sie nun taumeln? Das schickt sich nicht für dich.“ Auf diese und weitere weise Reden des Weltenmagisters entgegnete der *damanaka*: „Aus meiner männlichen Art heraus²⁾ kommt mein Beginnen, nicht aus Zorn oder um eines Zweckes willen. Es ist einfach mein eigenes Wesen, wie du es geschaffen hast. Wenn du den Fluch über mich verhängst, was soll ich da machen? (Doch) das ist nicht recht gegen den sich Verfehlenden.“ Brahma muß das zugestehen und spricht: „Im Frühling, wenn das Bauernland³⁾ goldrot ist von den Mangoblütenbü-

Kārttikam. 4. Nur diese zweite Quelle läßt Indra zur *vajri*, einer mir unbekannten Pflanze, werden, die Baumgestalt der drei anderen Götter aber finden wir auch sonst öfters in verschiedenen Purāṇas. Vielleicht sollten wir uns merken, daß die zwei erotischen Genien *Īśa* und *Vishṇu* als *Ficus*arten erscheinen. *Priapos* wurde öfters aus Feigenholz gemacht. Bötticher, Baumkultus d. Hellenen 439. Von des Feigenbaumes Zauberkraft ib. 438—440.

¹⁾ Statt *gandhādhārī kulālīḍho* lese ich *gandhāḍhyālīkulālīḍho*.

²⁾ *Purushād evaṃ ārabdham*. Mir wäre *paurushād* verständlicher. Heißt es vielleicht: „Aus dem Individuum heraus?“ Die „männliche Geschlechtskraft“ schiene gut zu passen.

³⁾ In *sahakārotthamañjarīpiñjare* Jane fasse ich *jana* = *janapada*. *Jana-*

scheln, wenn der Wald in der Herrlichkeit der Açokablüten prangt, und von den Kokilamännchen in Wirrsal gebracht wird, in dieser Zeit wirst du in losem Spiel diesen ganzen einen Tag lang, der dafür als heilvoll bestimmt ist, den Fuß auf den Kopf der Götterfürsten setzten¹⁾. Die Menschen, die dich Göttern darbringen werden (*ye tvām āropayishyanti... surāṇām*), hingegen dem Spenden und der Ehrung, die werden immerfort glücklich sein. Immerfort dem Çiva erwünscht, heilig, Böses und Gefahr beseitigend, wird Berühmtheit erlangen der vierzehnte, nach dem *damanaka* benannte Tag im Monat Caitra“ (*prasiddhiṃ yāsyati Madhau Damanākhyā caturdaçī*).

Wir sehen also, der Beifuß ist auch hier ganz der Liebesgott: taumeln macht er die Menschen (*jagad ghūrṇase*, wie von Kāma in Bhavishyottarapur. 135, 17: *etena bījabhūtena jagad ghūrṇayate 'khilam*), die Frauen versetzt er in brünstige Tollheit, sogar die Heiligen treibt er von ihrem asketischen Werke weg, nach Hause, in die Liebesarme ihrer Frauen, und das Weib, das nie mehr ihrem ungetreuen Liebsten gut werden wollte, zwingt er dazu, diesem wieder um den Hals zu fallen, alles, wie wir es wer weiß wie oft von Kāmas Walten lesen, besonders wenn obendrein der Frühling seinen Zauber übt. Kāma und Frühling sind in der altindischen Dichtung unzertrennliche Freunde, wie in der urtümlichen Anschauung Wachstumskraft oder Wachstumsgeist und Wachstumszeit das Gleiche bedeuten, und auch daher Frühlingsfest und Fest des Liebesgottes oft ein und dasselbe, ein und dasselbe auch der Açokabaum und Kāma, ja, ein und dasselbe — und dies wohl die ältere Anschauung — die Artemisiapflanze und Kāma.

Da die Artemisia nun der Liebesgott selber ist, so werden wir uns nicht wundern, wenn Bhavishyott. 90, 36 c—37 b erklärt: „Ißt der Mann die Frucht des *damana*, dann wird er alle Welt mit derselben Tollheit erfüllen wie der *damana*“, d. h. also vor allem: die Menschen, besonders die Weiber, rasend in ihn verliebt machen. Von dem „Kasteiungsritus des Dreizehnten zu Ehren des Liebesgottes“, der sich durch zwölf Monate hindurch

pada heißt ja das Bauernland oft bei Kauṭilya und erscheint auch anderwärts. Es bezeichnet dann hier das Dorf (*grāma*) im Gegensatz zum Wald.

¹⁾ Der Text lautet: *Tasmin kāle sureṣānām çirāṃsy ākramya līlayā / sthāsyasi tam dinam caikaṃ yad yasya vihitam hitam*. Soll man lesen: *yan mayā vihitam hitam*, den ich dir als heilvoll gesetzt habe? Oder *yat tava?* Oder: *yat tasya?* Doch geht trotz der Härte wohl auch der Text: „Wofür welcher“ usw., d. h. wofür dieser.

erstreckt und in deren letztem als Krönung des ganzen heiligen Werkes die Frucht der Artemisia verzehrt wird, haben wir schon gehört (S. 40).

Beide der Açoka und der Beifuß als Verkörperung Kāmas finden wir in einem öfters erscheinenden Çloka. Er lautet in Garuḍapur. 137, 1: *Kāmadevatrayodaçyām pūjyo damanakādibhiḥ / Ratiprītisamāyukto hy açokamanibhūshitah.* / Obschon auch andere Ausgaben ebenso lesen, muß es doch heißen: *Kāmadevas trayodaçyām*. Diese Besserung fand ich dann bestätigt durch das Devipur. (zit. in Hcat. II 2, p. 454 und III 2, p. 891). Da lautet aber der 2. Pāda: *pūjaniyo yathāvidhi. Yathāvidhi* bedeutet nach dem Kapitel selber vor allem: *damanakaiḥ*, denn es handelt von *damanakapūjāvidhi*, bzw. (in III 2) vom *damanakāropanakāla*). Dabei soll Kāmas Bild „mit den fünf Pfeilen usw. auf einen Krug oder auf weißes Tuch gemalt werden“. Im Çloka selber ist jedenfalls an eine Figur gedacht; der Çloka besagt ja: „Am 13. soll Kāma mit Artemisia usw. verzehrt werden, von Rati und Prīti begleitet, mit einem Açoka-amulett geschmückt“ (vgl. Kāma, S. 41 f.).

Kāmas Fest im Kuṭṭanīmatam.

Taumeln und toll macht die Menschen diese Pflanze und der Liebesgott. Wie ausgelassen und unzüchtig sein Fest in Altindien gefeiert wurde, haben wir schon aus dem ersten Akt des Dramas Ratnāvali ersehen. Noch deutlicher wird dies durch Kuṭṭanīmatam 886 ff. (864 ff. in der Ausgabe der Kāvya-mālā). Dāmodaraguptas Mundstück: die alte Kupplerin erzählt da, wie Bajaderen in Benares vor einem Prinzen den ersten Akt der Ratnāvali aufführen. Der kaschmirische Dichter folgt wesentlich treu dem Drama, läßt aber besonders bei der Beschreibung des Festübermuts, den der König von seinem Palaste aus betrachtet, auch viel Eigenes einfließen, sodaß sich eine möglichst wörtliche Wiedergabe reichlich lohnt. „Nun trat der Menschenbeherrscher auf, oben auf seinem Schloß, mit seinem Kameraden, indem er die Festfreude beschaute, im Herzen erfreut über die Vollkommenheit seines Glücks. Indem er, von Verwunderung hingerissen, seine weitgeöffneten Augen von da hinaus-schweifen ließ und während die Volksflut tanzte, sprach er: ‚Freund, schau! Schau doch! Gleich ist Kind, Jüngling und

Greis, gleich das Gebaren der wohlbehüteten und der unbehüteten jungen Frauen, niemand achtet darauf, was man sagen und was man nicht sagen darf — voll Genuß der hoch emporgewachsenen Freude vergnügen sich die Menschen. Einen Alten, der von Holipulver rot gefärbt ist (*piṣṭātakapīṇjaritam*), der eine prächtige, hochschwellende Kranzzier von verschiedenartigen Blumen trägt, von dessen durch die heftige Anstrengung seiner Glieder hervorgestoßenen Atem das Holipulver umhergestreut wird¹⁾, der die Arme hoch empor gereckt hat, indem er mit den Handflächen den dem Schall der Instrumente beigegebenen Takt schlägt, dazu drauf los tanzt und, obschon er wiederholt strauchelt, doch seine Spannkraft und seine Geschicklichkeit zur Schau stellt, den umschlingt in wildem Ungestüm und unter der Gewalt des Rausches eine junge Schöne, indem sie dazu singt:

„Wäre doch immer Frühlingszeit,
Wo mein Lieb zur Umarmung mir dienend bereit!“

Mit Wasser aus einer Spritze von einem jungen Weibe getroffen, das sich ohne Ermüdung damit vergnügt, hält ein junger Mann erfreuter Seele sich selber für einen Frauenliebbling. Wer sollte die Wasserflut von unanständigen Reden, die jetzt, wo durch die Gelegenheit des Festes der Damm der Scheu zerbrochen ist, vom Mund der Frauen aus gutem Hause hervorkommt, in ihrem Strome hemmen! Bei den dem tändelnden Spiele hingeebenen Frauen, deren Reden sich mit dem Gleichen (d. h. alle mit erotischen Dingen) beschäftigen, läßt nur das Netz der Gesichtshülle (d. h. der Schleier) erkennen, ob es solche von vornehmer oder von niedrigem Stande sind²⁾.“

¹⁾ Oder nach der anderen Lesart: „von dessen Atem die Worte seines Liedes durcheinander gewirrt werden.“

²⁾ Oder: „ehrliche oder unehrliche (d. h. öffentliche) Frauen sind“ (*āryā* und *anāryā*). Ähnlich lauten Schilderungen der Holi aus neuerer Zeit. So z. B. schreibt Growse in Mathurā², p. 91: There was a great deal of singing of a very vociferous and probably also a very licentious character; but my ears were not offended, for in the general din it was impossible to distinguish a single word. Handfuls of red powder (*abir*) mixed with tiny particles of glistening tale were thrown about, up to the balconies above and down on the heads of the people below, and seen through this atmosphere of coloured cloud, the frantic gestures of the throng, their white clothes and faces all stained with red and yellow patches, and the great timbrels with bunches of peacocks' feathers, artificial flowers and tinsel stars stuck in their rim, borne above the players heads and now

Darauf kommen zwei Dienerinnen die des Königs Gemahlin gesandt hat, ihn zu ihrer Verehrung Kāmas einzuladen, geben aber zuerst einen leidenschaftlichen Tanz zum Besten, und zwar stellen sie dabei durch ihre Bewegung Lotosblumen dar, die in einem Gewässer hin und her schwanken. Zur Wiedergabe der Wasserwellen dient ihnen als einziges Mittel der Fransensaum ihres Gewandfähnchens. Diese Tanzaufführung ist belehrend und sehr am Platz: wir haben hier eine Art magischen Ritus zur Erzeugung des für die Fruchtbarkeit so nötigen Regens oder doch der wachstumgebärenden Wasser, völlig im Einklang mit den vielen schon gestreiften europäischen und indischen Bräuchen, die in Verbindung stehen mit dem Fruchtbarkeits- und Wachstumsgenien und -riten. Eine besonders merkwürdige Entsprechung bildet der Pfingstl Niederbayerns, von dem Friedr.

and again tossed up high in the air, combined to form a curious and picturesque spectacle.

Von den Upper Provinces sagt Bose, *The Hindoos as They Are* ², p. 160: Every brothel, every toddykhannah, every grog shop is crowded with customers from early morn to dewy eve, and later on. An almost incessant volume of polluted and polluting cries rises to the skies from these dens of sin. . . . The endless chanting of obscene songs, the discordant notes of the inebriated singers almost tearing their throats in excessive vociferations, the harsh din of music, their frightful gesticulations and contortions of the body, their frantic dance, their dithyrambic fanaticism in which every sense of decorum is lost, their horrid looks rendered tenfold more horrid by reason of their smearing their bodies with red powder . . . and their reeling posture and bestial intoxication all show how „the fools make a mock of sin“. Der ja christliche und sehr moralische Bose bezieht sich auf Sprichw. 14, 9.

Aus Omans eben angeführter Schilderung der Holi in Lahore hier nur der Anfang: It was the season of the vernal equinox (diese Zeitangabe auch bei Gupte, p. 88). Since early morning all the streets of Lahore had been astir, presenting a peculiarly bacchanalian appearance. Hundreds and hundreds of men and women were moving about in garments besmirched with wet daubs of pink or yellow colour; their faces often disfigured with patches of red or purple powder. Rude fun, a sort of dishevelled gaiety, prevailed on all sides, accompanied with laughter and foul words, not seriously meant to hurt, nor apperently giving much offence, though couched in terms of quite primitive indecency. And this had been the prevailing condition of the streets and lanes of the city for several consecutive days. Dies also vor dem Glanzpunkt: dem toll unzüchtigen Karnevals-umzug, dem in der Hauptsache Omans Beschreibung gewidmet ist. Derselbe berichtet in *Indian Life*, S. 100, daß die Frauen geachteter Familien bei Hindufesten auf den Straßen unzüchtige Lieder singen und daß die Khattris von Lahore beschlossen, jedes Mitglied ihrer Kaste zu bestrafen, dessen Gattin sich so gehen lasse.

Panzer, Bayerische Sagen und Gebräuche, 235; 261 und nach ihm Mannhardt, S. 320 f. und Frazers *Golden Bough*³ IV, p. 206 bis 207 berichtet: Der ganz in Laub gehüllte den Wachstumsgeist oder Pflanzengenius darstellende Knabe trug eine sehr hohe, spitzig zulaufende, auf den Schultern ruhende Kappe, die aus Wasserblumen und deren langen Stengeln gemacht war. Obendrein noch begossen ihn die Leute auf seinem Zug, soviel sie vermochten, mit Wasser, sodaß also bei ihm die Zuschauer das Gewässer für seine Wasserpflanzen lieferten¹⁾. Je reichhaltiger diese Taufe, desto größer der Jubel, etwa wie bei den Khonds die Freude desto mächtiger wird, je mehr Tränen der gemarterte Meriah vergießt (Edgar Thurston, *Omens and Superstitions of Southern India* 203; Frazer in *One*, p. 436 f.); in beiden Fällen verkündet, ja erzeugt die Fülle des Naß auch die Fülle des Regens²⁾. Ja noch mehr: zum Schluß wurde der Pfingstl, dieser Wasserpflanzenmimus, in den Bach hineingeführt und ihm „der Kopf abgehauen“ (Vgl. Sartori III, 203, Anm. 37). Wir dürfen uns gewiß hinzudenken, daß in Urzeiten das die Pflanzentriebkraft und später den Pflanzengenius

¹⁾ Ähnlich ist der Regenzauber bei den Wallachen in Ungarn, von dem Arthur Schott im „Ausland“ 1847, Nr. 52, erzählt (s. Nork, Festkalender 1019). Vgl. Frazer in *One*, p. 67 f.; 69 f. (Frauen, Mädchen, Knaben, namentlich nackt, in Gras, Blumen usw. gekleidet und mit Wasser begossen, Regen zu erzaubern; Dieterich, *Mutter Erde*², S. 134, Zus. zu S. 96 (in rumänischem Regenzauber nackte Zigeunerinnen mit Laubwerk umwunden und von der Bevölkerung mit Wasser begossen). — Auch die Isis ist auf ägyptischen Bildwerken ganz in Lotosstengel eingehüllt (Creuzer, *Symbolik* I, 323, zit. von Panzer l. c. 377).

²⁾ Eine Parallele zu den Tränen des Meriah erscheint in Graubünden. Domdekan Chr. Caminada berichtet in seinem Vortrag „Wasserkultus in Rätien“: „Bei einem Volksbrauch von Mitteleuropa, welcher den Namen „resgiar la veglia“ trägt, säten die Kinder mit aus Holzsechsen gefertigten Sägen die Alte bis aufs Blut. Als Alte funktionierten die größten Schulmädchen. Das Volk behauptet nun, je gründlicher die Alte zersägt, also je mehr sie bluten müsse, desto fruchtbarer werde das Jahr sein“ (60. Jahresbericht der Histor.-Antiquar. Gesellsch. von Graubünden, S. 15—16). Vgl. Hoffmann-Krayer im Schweiz. Arch. f. Volksk. XI, 239; Frazer, *Golden Bough*³, Bd. IV, S. 240—245; Nilsson, *Die volkstüml. Feste des Jahres* 30. „Die Alte“ als Name der Vegetations- oder Korngenie ist bekannt, und wie Frazer dartut, verkörperte auch der oder die Meriah eine Fruchtbarkeitsgöttin. Im alten Mexiko wurden Kinder geopfert, um Regen zu bekommen. Je mehr sie dabei weinten, desto mehr Regen gab es. Otto Stoll, *Das Geschlechtsleben in der Völkerpsychologie* (1908), S. 321; J. M. Robertson, *Pagan Christs*², p. 239; vgl. Frazer in *One*, p. 65 f.; Frazer³ VIII, 9—10; l. Kön. 18, 28 (in einer Dürre ritzen sich die Baalspaffen blutig).

darstellende Menschenopfer wirklich geköpft wurde, entsprechend der Tötung des Meriah, der Abschachtung der Gottheitsrepräsentanten im alten Mexiko, der altklassischen Opferung schwangerer Frauen zum Besten der Korn- und Erdgottheiten usw., und daß dann wilde Jubelrufe erschallten, wenn sein Blut als Vorbote, ja als Erzeuger von Regenströmen recht reichlich floß. Aus dem neueren Europa sei nur etwa an das Köpfen des Frosches und des „Königs“ in Böhmen erinnert (Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender aus Böhmen, S. 262—270).

Im Kuṭṭānīmatam kommt nun noch der Tanz, der Erzeuger vielgestaltiger Fruchtbarkeit, hinzu, vielleicht auch hier, wie besonders bei Indianern, an sich schon ein Regen- und Fruchtbarkeitszauber¹⁾. Bei der Mahāvratafeier tanzen acht Sklavenmädchen mit wassergefüllten Krügen auf dem Kopf dreimal um die Mārjāliyahütte (rechts vom Altar) und singen ein Liedchen mit Freudenausrufen. Dann gießen sie die Krüge aus und gehen.

¹⁾ In der altindischen Literatur hören wir z. B., daß Tanz den angepflanzten Bäumen Blüten und Frucht erzeuge. Bhavishyapur. II, 1, 10, 61. Vgl. Winternitz-Festschrift 62, Anm. 1; Frazer in One, p. 28; 118; 137; Friedr. S. Krauss, Sitte u. Brauch der Südslaven 450; F. E. Knuchel, Die Umwandlung in Kult, Magie u. Rechtsbrauch 21 (bei den Bulgaren führt die junge Frau nach dem ersten Beilager und nach ein paar anderen Riten mit anderen dreimal einen Reigen um einen Apfelbaum auf); Sartori, Sitte u. Brauch I, 108 u. Anm. 22; II, 119; Knuchel l. c. 91—92. Und zwar geschieht die Umtanzung der Bäume sowohl um deren Fruchtbarkeit, wie die der Menschen zu bewirken und um Regen zu erzeugen, genau wie die Umtanzung von Brunnen (Knuchel 90), Kirchen (94 f.), Steinen (ib. 57) und namentlich von Festfeuern und Maibäumen (auch in Indien, Afrika usw.). Weiber oder nackte Mädchen umtanzen das Flachsfield, damit der Flachs recht hoch werde. U. Jahn, Die deutsch. Opfergebräuche usw. 114; Knuchel 77. Tanzen erregt ja die Kraft, namentlich die geschlechtliche und wohl schon deshalb die religiöse. Wie der Ritus, daß die altindische Braut auf einen Stein tritt, ursprünglich ihr gewiß Fruchtbarkeit verleihen soll (vgl. aber auch Frazer³ I, 160 ff.) — auch Indien ist wie Palästina und Europa ein Land heiliger Steine —, so tanzen in Frankreich, wo sich viel Fruchtbarkeitsbräuche an die heiligen Steine knüpfen, Frauen mit allerhand obszönen Gebärden um heilige Steine (Knuchel 27; 37; 57). Eheleute, die keine Kinder bekamen, gingen nicht weit von Carnac zur Zeit des ja besonders fruchtbarkeitskräftigen Vollmondes zu einem Menhir, dort entkleideten sie sich, dann verfolgte der Mann das Weib so lange um den Stein, bis sie sich ihm ergab (Knuchel 57 f.). So verfolgen ja die Tiere, namentlich die Vögel, einander vor der Begattung, gewiß um die Geschlechtskraft zu steigern. Wegen der Steine im Sexualkult vgl. Rüttimeyer, Schweiz. Arch. f. Volksk. 180—186; Caminada, Steinkultus in Rätien I, c. 22—24; Hastings, ERE. (d. h. Encyclopedia of Religion and Ethics) III, 78, Sp. 1; 182, Sp. 2; 186, Sp. 1.

S. z. B. Āpast.-Çrautas. XXI, 18, 5; 7; 19, 18—20, 5. Ebenfalls beim Altar findet da in einem umhüllten Raum rituelle Begattung statt, und zwar ausdrücklich um allgemeine Fruchtbarkeit der Menschen zu bewirken (ib. XXI, 17, 19; 19, 6; Taitt.-Samh. VII, 5, 9, 4; Jaim.-Brāhm. II, 404).

Wir sehen ferner im Kuṭṭanīmatam, daß nicht nur die Lustdirnen und andre Weiber von geringer Achtung sich schrankenlos der Ungebundenheit des Geschlechtsfestes hingeben, sondern daß die Frauen aus guter Familie mit jenen an unzüchtigem Tun und Reden wetteifern. Zwar auch hier bleibt die allervornehmste Weiblichkeit dem tollen Treiben in den Straßen und sonst im Freien fern. Aber in Kathāsaritsāgara 10, 83—90 findet beim Madhumahotsava in Ujjayinī eine yātrā im Park (*upavana*) statt, und dabei bekommt der Held der Erzählung die Königstochter Mrigāṅkavati zu Gesicht und verlieben sich die zwei ineinander. Ob freilich yātrā hier eine Prozession bedeutet, dürfte wegen des Parks zweifelhaft und nur ein „Fest“, ein „Festgetriebe“ gemeint sein. Die Bedeutung *utsava* hat das Wort ja ebenfalls. Trotzdem aber dürfen wir die unter den Indern zu allen Zeiten beliebten und bei den hier behandelten Festen ja auch im Europa älterer und neuerer Zeit gewöhnlichen Umzüge auch für den altindischen Madanotsava voraussetzen. Im wesentlichen gleich ist ja der von L. v. Schröder mit genialen Blick schon aus dem Rigveda herausgelesene phallische Umzug (Mysterium und Mimus im Rigveda, S. 408 ff.). In unserer Zeit wären sie nach Crooke, S. 72, bei Holifeiern „practically confined to Western and Central India“. Die dort von ihm beschriebenen muten meist recht burlesk an, was jedoch mit außerindischen Entsprechungen wieder gut zusammenstimmt. Teils ist die Hauptperson da ein hanswurstiger „König“ mit einem Gefolge betrunkenen, halbnackter Männer und Weiber, teils ein herumgetragener oder ein reitender „Bräutigam“. Den letztgenannten finden wir auch bei Oman, dem wir die beste mir bekannte Beschreibung eines Holiumzuges verdanken: „Immediately behind the musicians was a young fellow on horseback dressed up as a bridegroom, attended by rowdy companions, who sang, or rather shouted lustily, rhymes of flagrant indecency. As they sang and gesticulated in corybantic style, they addressed themselves pointedly to the occupants of windows and balconies, aiming at them their ribald shafts of buffoonery and coarse indecencies too gross for reproduction or description. In the wake of the bridegroom followed a small litter

behind whose flapping screens the bride was supposed to be concealed.“ Dahinter rollte ein großer Wagen mit den schon genannten Holiwasserzubern schwerfällig dahin. Dann kam ein hübscher junger Bursche mit vier oder fünf öffentlichen Dirnen — Krishna und die in ihn verliebten Hirtinnen. Zwei Mimen stellten im Straßenkot eine kraß unzüchtige Szene dar¹⁾. Ferner erschienen in der Prozession Mahādeva oder Ćiva mit seiner Gattin Pārvatī, Gaṇeṣa, die Götter des Berges Meru mit Hetāren, die jedenfalls Apsaras darstellen sollten, und mit Musikanten, wohl den Gandharvas, ein Sādhū oder Asket mit seinen Schülern, der den Hanswurst machte, eine hübsche Sängerin, die auf den Schultern von vier Männern getragen wurde und in schönem Sopran sang, u. dgl. mehr. Vier Stunden lang zog dieser Karnevalstrom dahin, mit immer neuen Wiederholungen der gleichen Art Personen, Darstellungen und Schweinereien, alles mit wollüstigem Behagen verschlungen von den gedrängten Zuschauern und Zuschauerinnen jedes Alters und aller Kasten (Brahmans, Theists and Muslims of India [1907] l. c.).

Kāma und die Mangoblüte.

Die königliche Hauptgemahlin Vāsavadattā nun verehrt auch bei Dāmodaragupta den Kāma in der vom Drama angegebenen Weise. Unterdessen schaut in beiden Werken die Prinzessin von Sīṃhala, als solche aber am Hofe nicht erkannt, im Versteck hinter einem Sinduvāra Baum zu, um zu sehen, ob hier die Sache ebenso gemacht werde, wie von den Haremsfrauen ihres Vaters, und allem Anschein nach ist dies der Fall. Auch sie hat nun Blumen gepflückt, und sie wirft diese als Weihegabe für den Liebesgott hin. Sie macht es also wie am Anfang des 6. Aktes der Ćakuntalā die Dienerin, die eine Mangoknospe abpflückt und sie hinwirft als Opferspende an Kāma²⁾. dessen offenbar

¹⁾ Von einer bei einer Prozession vor allem Volk, und zwar zu dessen unbändigem Ergötzen koitierenden weiblichen und männlichen Gottheit berichtet Dubois-Beauchamp, Hindu Manners, Customs and Ceremonies³, S. 595 f. Die zwei Götterbilder wurden durch einen Mechanismus während der ganzen Dauer der Festprozession zu den betreffenden Bewegungen gebracht.

²⁾ *Kāshipati* in Böhtlings Ausgabe, Capeller, der nach der kürzeren Textform übersetzt, sagt: „wirft sie in die Höhe“. Einer meiner Söhne mußte

auch hier hochwichtiges Fest jetzt begangen werden sollte. Hier aber hat der von Schmerz und Reue über die Verstoßung seiner Gattin niedergedrückte König die Feier verboten. Die Dienerin spricht dabei:

„Dich, Mangoknopf, hab ich zugewandt
Dem Kāma, der jetzt seinen Bogen gespannt.
Dein Ziel sei'n die jungen Frauen Verreister,
Und sei du als Pfeil aller fünf Meister.“

Auch in der 7. Strophe des gleichen Aufzugs (Böhrlings Ausg., S. 81) erscheint die Mangoknospe als gewaltigster Pfeil des Liebesgottes. Ein Mangoblütenbüschel ist nach Matsyapur. 154, 243 f. des Kāma Pfeil Mohana „der Verwirrer“, ein Mangoschößling nach 208 sein Geschoß. Als Çiva mit dem durch seinen Zorn über Kāma hervorgebrochenen dritten Auge ihn verbrannt hatte, wollte die Lohe dieses Auges die ganze Welt verbrennen. Da verteilte Çiva dies Feuer auf die Mangoblüte, den Frühling, den Mond, auf andere Blumen, die Bienen und die Kokilaschnäbel. Der vom innen und außen verwundeten Çiva (mit Feuer) durchglühte Pfeil des Liebesgottes, in zärtlicher Liebe entzündet, fährt ins Innere voll grausamen Feuers und erschüttert die verschiedenartigsten Leute; seine üppige Wirksamkeit (*viṣṛimbhitam*) ist schwer abzuwehren. Matsyapur. 154, 247 ff. Die Mangoblüte ist z. B. auch laut Viṣṇudharmott. I, 132, 4 des Liebesgottes Pfeil, ihr Saft entflammt nach I, 129, 11 die geschlechtliche Leidenschaft (ist *madanādīpana*). Vom Verzehren der Mangoblüte (*cūtakusumapraçana*) werden wir später noch einmal hören. Am 15. der hellen Hälfte des Caitra (Nirṇayas. II, 12, 12, Schluß) oder am „großen Fest des Kāma“ SSud., p. 22) oder am Holikāfest am Vollmondtag des Phālguna (Bhaviṣṭyott. 132, 43 ff. = Hcat. II 2, p. 189) wird die Blüte des Mango zusammen mit Sandel verzehrt und gesprochen: „Den ersten Boten des Frühlings, deine Blüte, o Mango, trinke

als Dreijähriger etwa ein Jahr lang draußen auf dem Balkon im Freien schlafen und essen. Da pflegte er etwas von seinen Speisen, von Zuckerwerk u. dgl. mehr in die Luft emporzuwerfen, „für den lieben Gott“. Vgl. das *daçivāhana* bei Underhill, S. 68 (dem Neumonde wird als Opfer Faden vom Gewand zugeworfen). Totenseelenspenden werden in die Luft emporgeworfen in Hcat. III 1, p. 1508; 1509; 1574. Besonders nahe dem emporgeworfenen Mangoblütenopfer an Kāma steht die Sitte im Kanton Zürich, daß man die drei ersten Körner beim Säen in die Luft emporwirft oder emporwarf für die „Chornmueter“. Schweiz. Archiv f. Volkskunde XI, 262.

ich heute zum Zustandekommen aller Wünsche.“ Auch das Trinken der Mangoblüten ist wie das der Açokablüten und das Essen der Frucht der Artemisia eine Art Theophagie des Kāma, auch die Mangoblüte eine Art Verkörperung von ihm.

Die Farbe der Mangoblüte ist Rot dem Schwarz gesellt (Çiçupālav. II, 19), also Glut und Rauch des Liebesfeuers. Die rote Feuerflamme bei der heiligen Opferhandlung der Zeugung nun ist die Vulva, die Schamhaare um sie her sind der (schwarze) Rauch. Bṛihadāraṇyaka-Upanishad VI, 2, 13. Ferner: Rot bemalt wird im Orient wie im klassischen Altertum der Phallus, schwarz die Darstellung der Vulva (vgl. auch Friedr. S. Krauss, Das Geschlechtsleben des japan. Volkes, Bd. I, S. 94; Winthuis, Einführung in die Vorstellungswelt primitiver Völker, Register unter „rot“ und „schwarz“ („dunkel“) ¹⁾). Der androgyne Geschlechtsgott Çiva ist blauschwarz und rot (*nīlalahita*), und als der Blauschwarze und Rote ist er nach Kuṭṭanīmatam 970 in des verlockenden Weibes Schamgegend verkörpert ²⁾. Schwarz und rot erscheinen öfters als die Farben der Vegetationsdämonen. Zu Hahnsberg in Mittelfranken wird

¹⁾ Bekanntlich waren die mächtigen Lederphalli der antiken Histrionen wenigstens vorne rot gefärbt, rot die Schutzbilder Priaps, Pans und der Satyrn oder ihr Phallus, wie schon erwähnt (s. auch Nork, Festkalender 366, Anm.; Stoll, Das Geschlechtsleben etc., p. 610). Rot sollen die Bilder von Sonnengott, Çakti (= Durgā) und Gaṇeṣa sein (z. B. Çukranīti ed. Oppert IV, 4, 316 f.). Rot ist das Banner des Aniruddha, einer Verkörperung des Kāma (Vishṇudh. III, 106, 22 und anderwärts). Siegesfahne, Gewand, Glocke, Rosse, Kranz, Hahn (sein Bannertier) und alles andere hat Skanda rot (MBh. III, 229, 2; 32 f.; 231, 17—19; 93; Vishṇudh. III, 71, 4). Umā oder Durgā ist rot oder rotgekleidet darzustellen, ebenso andere Zeugungsgenien, wie wir öfters hören. „Die über und über rotbemalte Frau“ der Zentralaustralier ist die in Liebe entbrannte Urgöttin (Winthuis, Mythos und Kult der Steinzeit, S. 63). Das feuerrote Gesicht gewisser Bildsäulen des Dionysos ist schon erwähnt worden, und rote Wolle wurde bei den alten Griechen zu Sühnungen und Reinigungen verwendet (Bötticher, Baumkultus der Hellenen, S. 229). Schon im alten Babylon erscheint der „Beschwörer“ (eine Art Priester) bei Sühnezeremonien in rotem Gewand (E. Schrader, Die Keilinschriften u. d. Alte Testament ³⁾, S. 591). Rothaarige sind voll Zauberkraft. So in Irland (Yeats, Irish Fairy and Folk Tales, S. 171). So auch in Altindien, wie die Bauopfergeschichte in Jātaka, Nr. 481 zeigt. Bei den Zigeunern werden rote Kopfhare zu glückerzeugenden Amuletten gebraucht (Wittich im Schweiz. Arch. f. Volksk. XV, 150). Usw. ad infinitum.

²⁾ Nach Atharvaveda XV, 1, 7 ist der Bauch des ja mit Çiva identifizierten Rudra blauschwarz, rot sein Rücken. Çivas Gattin Durgā ist *kṛiṣṇapīṅgalā* schwarz und braunrot. MBh. VI, 23, 4.

die den Korndämon darstellende Erntepuppe mit schwarzer Larve und roten Lippen ausgestattet, mit an den Festtisch gesetzt und mit Speisen bedacht. Panzer, Bayerische Sagen und Gebräuche, 227 f. (Nr. 398). Von den Pawnees wurde der Leib des Mädchens, das man als Kornopfer tötete und das die Korngenie verkörperte, zur Hälfte rot, zur Hälfte schwarz bemalt. Frazer¹ VII 239; Frazer in One, p. 432 unten. Davon später mehr. Solche Vorstellungen werden kaum ohne Einfluß gewesen sein, wenn man in der Mangoblüte den wirkungsvollsten der fünf Blütenpfeile des Liebesgottes sah.

Wie zu erwarten steht, finden wir die gleiche Farbensymbolik bei der Hochzeit. Äpast.-Grihyas. II, 5, 23 f., schreibt für den Zeitpunkt, wo die Braut den Wagen bestiegen hat, der sie zu ihrem neuen Heim bringen soll, folgendes vor: „Er breitet auf zwei Wagengeleise zwei Schnüre hinab, eine blauschwarze auf das rechte, eine rote auf das linke.“ Nach der gewöhnlichen Auffassung ist der Bräutigam das Subjekt, der Sache und der Möglichkeit nach könnte es jemand anders sein. „Auf diese Schnüre fährt er dann,“ was jedenfalls nur der Bräutigam sein kann. Man hat diese Sitte mit dem aargauischen Brauch verglichen, wo von den Junggesellen der Gemeinde den abfahrenden Brautleuten der Weg mit Stangen, Stricken u. dgl. m. verlegt wird, was man bekanntlich vielerorts geübt findet. In der Mitte sind diese mit einem roten Bündel versehen, den der Brautführer mit dem Hochzeitsschwert entzweihauen muß. Man hat nun auch hier ein Überlebsel des indogermanischen Brautraubs gesehen. Aber auch hier läge es näher, einfach an ein Spiel zu denken, wie sich deren gewiß gar manche schon in alter Zeit an die Hochzeit knüpfen. Der Bräutigam führt „eine Rose aus dem wohlgepflegten Garten“ der Jungmannschaft davon¹), da wird ihm ein Hindernis bereitet. Er will ein „Schlößlein“ erstürmen, wie Graf Eberstein in Uhlands Ballade gleichen Namens, das verwehrt man ihm scherzhaft. Bezeichnenderweise wird im Aargau der rote Bündel mit dem als Phallossymbol bekannten Schwert durchhauen, also vor allem wohl Symbolik der Entjungferung²). Vor der Fahrt muß sich

¹) Siehe in dem trefflichen, auch für unseren Gegenstand mehrfach wertvollen Buch Die Knabenschaften Graubündens von Dr. Gian Caduff (Chur 1932) S. 161; 164 f.

²) Die Straßensperre bei der Hochzeit heißt im Romanischen Graubündens, *fratta*, *fratgia*, das man als (via) *fracta* erklärt (Caduff, l. c., S. 156). Es ließe sich fragen, ob ursprünglich nicht diese *via fracta* im Hintergrund stehe.

die altindische Neuvermählte auf ein rotes Stierfell setzen (Gobh.-Gṛihas II, 3, 3; Pārask. I, 8, 10; Khād. I, 4, 2, in Bhāradv. I, 18; Āpast. II, 6, 8 bei der Ankunft im neuen Heim). Vgl. Āçval. I, 8, 9; Baudh. I, 8 (p. 19), wo rot wohl zu ergänzen ist¹⁾. Im Gṛihas. des Baudh. werfen da die Hausgenossen *tok-māni* auf das Paar. Damit mögen die auch sonst bei Hochzeiten erscheinenden *yavāṅkura* gemeint sein, meist rotgefärbt, ähnlich den in den „Gärten des Adonis“ gezüchteten Halmen, also Sinnbilder der Zeugung. Heißt doch *tokman* auch Kind (z. B. in Garuḍapur, Pretak. IV, 100)²⁾. In Çāṅkh.-Gṛihas, I, 12, 8, binden der Braut die Verwandten eine wollene oder leinene Schnur an, die schwarz und rot und mit Amuletten versehen ist. Vgl. Rigv. X 85, 28. Mit roten und schwarzen Quer- und Längestreifen bemalt sind die Australier bei dem geschlechtlichen Ritus der Beschneidung. J. Winthuis, Mythos und Kult der Steinzeit, 261, vgl. 258. Das Haar der Inietztänzer bei den Gunantuna ist halb rot, halb schwarz gefärbt, auch dies ein Zeichen der Doppelgeschlechtlichkeit. Ib. S. 309. Erotische Farbensymbolik habe ich es genannt. Ursprünglicher aber ist es erotischer Farbenzauber, der in sympathetischer Weise die geschlechtlichen Handlungen wirksam macht oder doch unterstützt. Daher und wegen der Verbindung mit chthonischen Gewalten werden dann rot und schwarz allgemein Zaubersfarben, so z. B. in roten und schwarzen (*nila*) Fäden (Kauçikas. 16, 18—20; 18, 17). In der Oberpfalz trägt die Braut ein rot und schwarzes Tuch um den Hals grade wie im alten Indien ein halb rotes, halb schwarzes Halsband (Weber, Indische Studien V, 308; Wuttke³⁾, S. 370). Die Bekleidung des Bräutigams bei der Trauung war früher in Graubünden: karmoisinrote kurze Hose, scharlachenes Brusttuch und langer schwarzer Rock. Gian Caduff, Knabenschaften, S. 103. Rote Jacken und schwarze Hosen

¹⁾ Das Seihfell beim Somagressen muß ganz rot (*sarvalohita*) sein (Çatap.-Brāhm. III, 5, 4, 23), wohl ebenfalls ein Hinweis auf Fruchtbarkeitszauber beim Somaopfer.

²⁾ Rot schon allein im Hochzeitsbrauch bildet ein langes Kapitel. Dr. Georg Gräber, Der Eintritt des Herzogs von Kärnten etc., Wiener Sitzungsber., Bd. 190, 5. Abhandl. führt an: Weinhold, Die deutschen Frauen in dem Mittelalter I, 369; Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch II, 205; 242 ff.; WZKM. XVII, 144; 184; 211; 229. Marquardt-Mau, Privatleben der Römer 45; Samter, Familienfeste der Griechen und Römer 47 ff.; 53; 57. Sartori I, 78, sagt, die rote Farbe der Braut sei meistens vorgeschrieben. Sogar Rotfärben des Schnapses findet sich bei der Hochzeit. Ib. 85, Anm. 33.

hatten die Böttcher an bei ihrem Faschingsumzug in München. Nork, Festkalender 806; 814. Dahinter mag die gleiche Symbolik verborgen sein. Doch könnte auch Rot einfach in seiner bekannten und in zahllosen Fällen auftretenden erotischen und wenigstens zum größten Teil deshalb zauberischen Bedeutung erscheinen, und bei Schwarz möchte die schwarze oder dunkle Farbe der chthonischen Dämonen, die ja zugleich Vegetations-, Korn- und Fruchtbarkeitsdämonen sind, hereinspielen. Davon später mehr ¹⁾. Auch in den Zweigen, dem Holz usw. des schwarz und rot beblüteten Mangobaumes wohnt da natürlich Segenskraft der Fruchtbarkeit und mannigfaltige Magie. Hemādri, Caturv. II 2, p. 646; Crooke, Popular Religion and Folk-Lore of Northern India ² II, 109 unten f.; 288 usw. „Baum des Liebesgottes“ (*Manmathavriksha*) heißt er (Hemādri, Caturv. II 2, S. 646) ²⁾.

Der Mangobaum ist also ebenfalls dem Kāma heilig, auch dem Monde, der ja gleicherweise ein Fruchtbarkeitsgott ist, und bei Hochzeiten und Freudenfesten überhaupt hängt man Guirlanden aus Mangoblättern umher. Seine nahe Beziehung zu Fruchtbarkeitsgenien ist auch nicht nutzlos. Die Bäume brechen vor der Last der birnenähnlichen Früchte zusammen (Erwin Drinneberg, Von Ceylon zum Himalaya 1926, S. 104), und ein Missionar aus Indien sagte mir, es seien die besten aller Früchte, was mit dem Lobe des Inders S. C. Bose „the prince of Indian fruits“ übereinkommt. Wir sehen: Kāma ist es, der mannigfach im Pflanzenleben treibt und schafft, sich verkörpert und segensvoll entfaltet, und so üppig wie in der grünenden und blühenden Natur wirkt er sich auch im Menschenleben aus, namentlich an seinem Fest.

¹⁾ Zur zauberischen Kraft von Rot und Schwarz nur ein Beispiel: Die Eierpflanze verscheucht böse Geister, sie wird an die Hand der die Totenknochen sammelnden Frauen mit Faden gebunden, der rot und blauschwarz (*nīla*) ist. Caland, Die altind. Toten- und Bestattungsgebräuche, S. 103; 105, vgl. 134; 144 f.; Ath.-Veda VIII, 8, 24; Kauçikas. 16, 18–20 usw.

²⁾ Besonders schiene da auch folgender Ritus sinnvoll zu sein, der einen Teil der Hochzeitszeremonien bildet, wie sie Dubois beschreibt: Die verheirateten Frauen bemalen einen gewissen Holzzyylinder mit roten Längsstreifen und binden daran Mangozweige. Dann sprengen sie Safranpulver über den Zylinder und tauchen ihn in ein neues irdenes Geschirr usw. Der Zylinder wird einen Penis erectus versinnbildlichen. Dubois-Beauchamp ³, p. 219. Wegen des irdenen Geschirrs vgl. den Anhang zu „Kāma“.

Die Holiunzucht und die Frauen.

Wenn also Shankar Pandurang Pandit meint: „This holiday now so much abused by the vulgar classes in the form of the Holi obscenities, appears to have been more soberly enjoyed in olden times“ (Malavikāgnimitra 2^d ed., p. 163), so ist das einfach ein frommer Wunsch¹⁾. Im Gegenteil, heutzutage ist wenigstens die bessere Frauenschaft wohl überall in Indien dahin gediehen, daß sie sich vor der Unflätigkeit der Holifeier im Heim verschließt, wie das in älterer Zeit die Haremsfrauen des Udayana taten. So sagt z. B. B. A. Gupte, Hindu Holidays² vom Holifest: „No woman in western India leaves her home during this festival and if one is seen by accident, she is liable to be accosted in very unpleasant language.“ Hier ist es zugleich ein Fest der Weizenernte (88 f.). Von der Madras Presidency dagegen heißt es: „No improper epithets are uttered,“ „low class women freely mix with men in celebrating this festival“ (ib. 90)³⁾. J. A. Sauter, Unter Brahminen und Parias, S. 46, berichtet: „In gewissen Gegenden nimmt das Holidewali Formen an, daß die Frauen besserer Kaste sich auf der Straße nicht zeigen dürfen.“ Und derselbe in einer Berliner Zeitung: „Lachen und Kreischen, Gesang und Gejohle, dazwischen das Klingen von Zimbeln und der taktmäßige Schlag des Tam-Tam, unterbrochen ab und zu von den langgezogenen Lauten der Oboe oder dem Geschmetter einer Trompete. Tage- und nachtelang dauert das Fest. Niemand arbeitet. Die Diener des Hauses, ob Hindu oder Christ, die Kulis auf dem Markte, die Schreiber in den Kaufhäusern, sie alle wälzen sich im Gedränge der Straße, einander mit oft groben, aber immer gut gemeinten Scherzen und Holi begießend. Die strenge Bürgersfrau darf um jene Zeit sich nicht aus dem Haus trauen, denn alles Weibliche ist freies Wild.“ Und weiterhin: „Gewisse Sekten der Sivaiten . . . versammeln sich, Mann und Weib, ledig und verhei-

¹⁾ Oman sagt gewiß mit Recht, was er in Lahore gesehen habe, sei zweifellos nur eine expurgated edition of the displays of realistic licentiousness, denen man sich vor der britischen Herrschaft offen hingegen habe (The Brahmins, Theists and Muslims of India, p. 246).

²⁾ M. M. Underhill: The Hindu Religious Year, S. 46 sagt vom Konkan, wo das Holifest mit großer Begeisterung gefeiert werde, jetzt könnten sich sogar anständige Frauen ins Freie wagen während dieser Feier, was noch vor 10 Jahren unmöglich gewesen sei. So sehr hätten die Besserungsbestrebungen der höheren Gesellschaft gefruchtet.

ratet, im Tempel, und nach vollbrachtem Priesteropfer geben sie sich einer wilden Orgie hin... Die Regierung hat viele der alten Gebräuche verboten, aber nichtsdestoweniger finden sie noch statt, jedes Jahr.“ Sauter, ein begeisterter Lobredner Indiens, hat fünfzehn Jahre dort gelebt. Hören wir noch Wilson, Works II, p. 225 f., und lassen es dann genug sein des grausamen Spiels: „Boys and persons of the lower orders sally forth in the streets and throw the powder over the passengers, or wet them with the red liquid thrown through syringes, using, at the same time, abusive and obscene language. In the villages the men generally take part in the mischief, and persons of respectability and females are encountered with gross expressions, or sometimes with rough usage, and rarely, therefore, trust themselves out of their houses whilst the license continues.“ Kein Wunder da, daß Bose, *The Hindoos as They Are*², S. 159, unter anderm erklärt: „Should a luckless female, even old and infirm, chance to come in their way, they unblushingly assail her with a volley of scurrilous and insulting epithets... To give a specimen of the songs... would be an act of unpardonable profanation.“ Er spricht von den Upper Provinces. Noch vor hundert Jahren fehlten aber die Frauen kaum bei den Tollheiten des vierzigtägigen Frühlingsfestes in Mewar, von dem Col. Tod unter anderm schreibt: „The Vasant continues forty days after the panchami (dem 5. des Māgha, d. h. im Jahre 1819, dem 30. Januar), or initiative fifth, during which the utmost license prevails in action and in speech... and the most respectable individuals, who would at other times be shocked to utter an indelicate allusion, roam about with the groups of bacchanals reciting stanzas of the warmest description of the powers of nature, as did the conscript fathers of Rome during the Saturnalia“ (Rajasthan¹, Vol. I, p. 563).

Höchst energischen Anteil an den Lustbarkeiten der Holi nahmen die Frauen auch in den Tagen, von denen Growse erzählt (Mathurā², S. 84—94; das Vorwort der 1. Auflage trägt das Datum 10. Mai 1874). Und mag sich heutzutage die halbwegs anständige Weiblichkeit auch nicht mehr in das Festtreiben auf den Straßen mengen, so schlürft sie doch, wenigstens nach Omans und vielleicht auch anderer Berichte, an gar manchen Orten die purpurnen Fluten der Holiunzucht mit großer Hingabe, sei diese nun religiöser oder weltlicher Art. Bei Oman schauen in Lahore die Mädchen und Frauen mit wärmstem Eifer auf all die Unzucht in den Darstellungen und Vor-

führungen des Holiumzuges, unverschleiert, höchstens da und dort vor einem allzu frechen Blick flüchtig und nur zum Teile das Gesicht verhüllend, und vor ihren „keuschen Ohren“ können die unflätigsten Lieder und Reden die Lüfte erzittern machen, ohne daß die „keuschen Herzen“ Anstoß nähmen. Oman sah, wie ein dahingetragener junger Bursche sich schamlos hinauf zu einem schönen jungen Mädchen enthüllte, das vom Fenster zu ihm niedersah (S. 244—246).

Unzucht der Fruchtbarkeitsfeiern und bei verschiedenen Gelegenheiten in anderen Ländern.

Was nun die zum Teil angedeuteten „unutterable obscenities“ der Holi¹⁾, wie Shankar Pandurang Pandit (l. c. 164) sie nennt, anbetrifft, so wäre zunächst zu sagen, daß bei Festen und Bräuchen, die ausdrücklich oder doch ursprünglich Gottheiten oder Geistern der Fruchtbarkeit galten oder gelten, in alter und in neuer Zeit, in Asien, Afrika, Amerika und Europa die gleichen Erscheinungen, ja nicht selten noch schamlosere, hervortreten. Schon Col. Tod hat in seinem Rajasthan wertvolle Parallelen gegeben, wie z. B. die Nachricht des Herodot, daß bei den Isisfesten in Ägypten die Frauen zotenhafte Reden führten, tanzten und in unzuchtiger Weise ihre Gewänder umherwarfen (Vol. I, p. 572 f.). Growse weist auf das alte Rom hin, und besonders von daher bringt Wilson eine dankenswerte Zusammenstellung (Works II, S. 237—243). Hopkins dagegen erklärt: „No Western carnival at its worst is as frankly sensual as the spring-festival of India“ (Hastings, Encycl. of Religion and Ethics V, p. 869, col. 2). Bedenken wir, um nur einiges herauszuheben, daß in Indien Linga und Yoni heute noch heilige Symbole sind, bei denen sich nach den Berichten fast aller Beobachter die Menschen nichts Unreines denken, daß seit den Tagen der ältesten

¹⁾ Dieser Ausdruck und ähnliche anderer Schriftsteller erinnern z. B. an Mannhardt 407: „Die Esthen brachten am Tage der Verkündigung Mariä eine große Stroh puppe, die bald ‚Waldvater‘, bald ‚Waldmutter‘ genannt wurde, also deutlich einen Baum- oder Vegetationsgeist, auf langer Stange, nachdem sie sie erst im Dorf umhergetragen hatten, in den Wald und setzten sie dort auf einen Baum. Dann folgte ein Bacchanal, bei welchem, wie es scheint, die skandalösesten und unzuchtigsten Gebräuche vorkamen, auf die kein Erzähler sich weiter einlassen wollte.“

Upanishads die Wonne der Begattung und die des Versinkens im göttlichen Urgrund oder im Nirvāṇa einander gleich gestellt werden, daß die Tantrasekten das trunkene Untergehen in Wein und Weib als Vereinigung mit der Gottheit feiern, daß der Gita-govinda, die Purāṇas und andere Schriften Kṛishṇa als ehebrecherischen, unersättlichen, ja für unser Gefühl ungeheuerlichen Wollustprasser verherrlichen, und zwar in glühender Weise, daß die großen Götter Śiva und Pārvatī ganze Äonen von Menschenjahren in einer einzigen Begattung verharren, ähnlich dem immerfort gehenden Koitus der androgynen Urgottheit australischer Stämme, ganz zu schweigen von erotischen Taten anderer Gottheiten und den Rezepten, die es einem Manne ermöglichen, unmittelbar nacheinander tausend Weiber zu beschlafen, daß die vedisch-brahmanische und die hinduistische Religion durch und durch von Geschlechtlichkeit durchzogen ist, und daß an allen Orten der Erde und zu allen Zeiten religiöse Inbrunst und maßloser Geschlechtsdrang in seltsamer, ja oft scheußlicher Paarung uns vor Augen kommen, dann werden wir wohl mit Oman in der Unzucht der Holi einfach „a strange, almost incomprehensible blending of religious mysticism and exuberant voluptuousness, born of the warm breath of spring“ (The Brahmans, Theists and Muslims of India, S. 242) sehen müssen. Nachdem die lichten Wasser des ursprünglichen Ganges sich mit den dunklen, trüben der Yamunā vereinigt haben, fließen beide dahin als der eine heilige, für unser Auge schmutzige, für das des Inders aber unvergleichlich göttliche und zur Gottheit oder Vergottung führende Strom. Oman zitiert aus der Lahorer Tribune, einer Hinduzeitung, vom 6. April 1899 begeisterte Worte von „the devotional purity the grand festival of spring awakens in Hindu hearts“. Nun, „purity“ scheint nur die bekannte zeitunghafte Verlogenheit zu sein. Und doch sind sogar solche Worte kaum reine Heuchelei. Im Inder lebt noch etwas von jenem Urmenschen, der da glaubte oder noch glaubt, durch möglichst weitgehende geschlechtliche Betätigung die dem erotischen Drang gleichgearteten Mächte des Wachstums und des Ackersegens zu erfreuen und zu stärken, ja der in der geschlechtlichen Bekundung sich selber als solche Macht oder als sonstige Gottheit fühlte oder fühlt. So findet bei den Oraon, einem Bergstamm in Bengalen, im Mai die Vermählung des Sonnengottes mit der Erdgöttin statt. Das ganze Fest ist dazu da, daß die zwei Gottheiten fruchtbar seien und gute Ernte gäben. Dazu

dient vor allem auch der Höhepunkt der Feier: eine Orgie „wo alle Teufel losgelassen scheinen.“ Frazer¹⁾ V, 46—48. Da verlangt also die Religion von beiden Geschlechtern, sich wenigstens zu diesen Festzeiten möglichst viel zu begatten, und zwar nicht etwa nur mit dem Ehegenossen oder der Ehegenossin, sondern vor allem in „freier“ Geschlechtslust; denn nur diese ist ja nach alter und nach neuer, sogar nach der in der Christenheit landläufigen Anschauung wirkliche Geschlechtslust, kraftvoll und rauschhaft, aus dem Gewöhnlichen hinausgehoben, also auch voll Zaubermacht für den urtümlichen Glauben¹⁾. Übrigens wird schon früh der sakrale Zauber des wirklichen Koitus oft durch den ja schließlich ebenso wirksamen in Sinnbildern, Gebärden und Worten vertreten worden sein. Wer nun trotz allem nicht begreifen kann, daß unter hochentwickelten Kulturvölkern solch eine Unzucht zur Religion gehört, der denke an die verwandte Religion der Kriegspsychose. Uns ist die Tötung eines Menschen ein so schauriges Verbrechen, daß nur die Hinrichtung des Frevlers sie sühnen kann, ja daß wir vielfach sogar die Tötung des Mörders als unverzeihliches Vergehen betrachten. Im Krieg aber wird im Handumdrehen der Mord heiligste Pflicht, sittlich leuchtende, ja höchststehende Tat, und wer sich da weigert, zum Massenmord seinen Teil beizutragen, der wird als schändlicher Verbrecher eingekerkert, der wurde vor allem in Amerika beim letzten Krieg häufig zu Tode gemartert. Wer aber sieht, daß dies alles unendlich viel scheußlicher ist als alle Unzucht eines Fruchtbarkeitsfestes?

Was nun im besonderen die Holi anlangt, so kommt bei ihr

¹⁾ Bei Hochzeiten und anderen geschlechtlichen Festen findet unter Primitiven oft die größte Unzucht statt. So sind Hochzeiten z. B. bei den Baganda in Afrika „meetings of hell with promiscuous intermingling of the sexes“ (Anthropos VI, 371), und weil, sehr im Gegensatz zu der gewöhnlicheren Anschauung, bei ihnen Zwillinge als glückliches Ereignis gelten, so wird bei deren Geburt ein Festtanz und Promiskuität in Szene gesetzt (Hastings, *Encycl. of Rel. & Ethics* V, 802, Sp. 1). Eine unbeschreibliche Orgie begleitet die Beschneidung bei den Fiji (ib Sp. 2). Da die Hochzeit Fruchtbarkeit des Paares einleiten soll, werden auch hier solche „Höllenorgien“ sie fördern sollen. Ebenso bringen sie den Baganda mehr Zwillinge. Je mehr sich der Zentralaustralier bei seinen Kultbegehungen geschlechtlich betätigt, desto näher glaubt er seinem androgynen Urgott zu sein. Da häuft er die sexuellen Akte: Koitus, Päderastie, Sodomie usw., da hat er sogar mit Frauen Verkehr, die sonst für ihn streng Tabu sind (Winthuis, *Mythos u. Kult der Steinzeit* 82; 86). Wesentlich Gleiches oft anderwärts.

natürlich neben religiöser Begeisterung und naiver Stumpfheit und Rohheit des sittlichen Gefühls gewiß in weitgehendem Maße wüster Sinnenbrand, südländische Willensschlaffheit und der Drang zur Zügellosigkeit zu einem für uns oft unappetitlichen Ausdruck. Immerhin aber stehe hier gegen Hopkins hartes Urteil die Mahnung eines mindestens ebenso tüchtigen Indienkenners, der im Hinblick auf das nackte Umhertollen europäischer Faschingsnarren sagt: „An indecency of which even the Holi players are never guilty“ (Wilson, Works II, p. 241). Nur von nackten Kindern im Holiumzug hören wir (Crooke, p. 72). Die laufen in Indien aber auch sonst nackt herum, Buben und Mädchen, und zwar seit alten Zeiten. Vom véritable carnaval der Lausanner Knabenschaft, den sie sogar zweimal im Jahre feierten, hören wir aus dem Jahre 1541: „Ils couraient tout nus ou masqués par la ville représentant le dieu Bacchus. Ils chantaient des chansons impudiques, dansaient en rond en pleine rue, et à la fin de leurs divertissements ils brûlaient au milieu de la rue le tonneau qu'ils avaient vidé avec une infinité de singeries et d'extravagances.“ Schweizer. Archiv für Volkskunde VIII (1905), S. 179. Dergleichen Nacktheiten ließen sich gar manche anreihen, und um die Johannisfeuer tanzten auch Frauen im Evaskostüm (Sartori III, 229)¹⁾. Wird hier in weiten Vergangenheitsfernen ein religiöser Hintergrund liegen — die rituelle und die zauberische Bedeutung der Nacktheit, namentlich des Weibes, tritt uns ja an allen Ecken und Enden entgegen —, so fehlt der doch in anderen Fällen. Im christlichen Europa früherer Jahrhunderte paradierten da und dort die

¹⁾ Betreffs der Nacktheit zeigt die Schamhaftigkeit öfters sonderbar aussehende Eigenheiten. Wenn in Ländern, wo die Frauen verschleiert gehen, eine unverschleiert und nackt überrascht wird, bedeckt sie bekanntlich mit den Händen nur das Gesicht. Das ist aber eigentlich ganz richtig: Das Gesicht ist das Persönliche, Brüste und Schamgegend sind gewöhnlich weit mehr generell. Merkwürdiger mutet an, was unsere Dienstmagd aus Kärnten, ein außergewöhnlich anständiges, obschon bäuerlich natürliches Mädchen, erzählt: Alle Mitglieder ihrer sehr armen Familie schlafen in einer Stube und alle vollkommen nackt, wie es ja früher in Europa bis nach Norwegen hinauf und offenbar auch im vedischen Indien Sitte war. Unser Mädchen schlief mit einem Onkel zusammen und fand nur seinen Alkoholgestank unangenehm. Eines Tages trafen sie bei der Heimkunft den Vater mit glatt rasiertem Gesicht an — in tief verletzter Schamhaftigkeit stürzten sie schreiend davon; er war ja nackt. Als das Mädchen dann in die Schweiz kam, konnte sie die Männer erst gar nicht anschauen; sie hatten ja vielfach weder Bart noch Schnurrbart im Gegensatz zu den Männern daheim, „sie waren so nackt“.

splitternackten Schönen, und zwar nicht nur die öffentlichen Dirnen, sondern auch „ehrsame“ Bürgerstöchter, als Ehrengelichte, Empfangsdamen, Festspielerinnen usw., besonders um einen fürstlichen Gast der Stadt zu feiern und zu erfreuen. Näheres z. B. in Weib im altind. Epos, S. 203 f, und in der dort genannten Literatur, ferner in Max Bauer, Die Dirne und ihr Anhang, S. 94—100; Dulaure, Divinités génératrices 243 ff. Vgl. auch Otto Stoll, Das Geschlechtsleben in der Völkerpsychologie (Leipzig 1908), 695—714. Was den Holiumzug anlangt, wird man in Indien kaum so Schamloses aufstöbern können, wie die Satyrchöre des klassischen Altertums: Satyri in hanc pompam procedebant erecto pene, quod tamen rei divinae signum aestimabantur. Beachten wir aber auch hier: Diese während des ganzen Umzuges starren männlichen Glieder, die also wohl doch trotz ihrer göttlichen Natur künstlich sein mußten, waren Symbole einer religiösen Sache. Oman erwähnt verschämt beim Lahorer Holiumzug eine „gross exhibition of indecency perpetrated by mimes in the mud of the street“ (Brahmins, Theists and Muslims of India, p. 243). Die Satyrn führten offenbar noch Schlimmeres vor aller Augen auf; Theodoret erklärt, auch der verdorbenste Mensch könnte sich in der Abgeschlossenheit seines Zimmers nicht solchen Schweinereien hingeben, wie sie die Chöre der Satyrn öffentlich zur Schau stellten (Dulaure, p. 100). Aber das waren „blinde Heiden“, und sogar solche Schmutzereien hatten wenigstens ursprünglich einen religiösen Sinn, obschon sie mit der Volkseartung noch unflätiger oder doch unnatürlicher geworden sein mögen.

Wollen wir einen Blick tun zurück in den ursprünglichen religiösen Ernst der hieher gehörenden, uns so unflätig erscheinenden und bei fortschreitender Kultur natürlicherweise auch meistens mehr und mehr mit bewußter Unflätereier verbundenen Dinge, so müssen wir zu urtümlicheren Völkern oder Stämmen gehen, obschon ja auch bei diesen längst nicht immer „den Reinen alles rein“ ist. Hören wir, was Koch-Grünberg von den brasilianischen Kava-Indianern schreibt: „Wohl der interessanteste Tanz ist ein Phallustanz, an dem alle Masken unterschiedslos teilnehmen können. Der Akt der Begattung und Befruchtung wird mimisch dargestellt. Trotz der grotesken Bewegungen wird der Tanz sowohl von den Tänzern selbst, als auch von den Zuschauern durchaus ernst aufgefaßt. Er soll im ganzen Dorf, bei allen und allem, Menschen, Tieren und Pflanzen, Fruchtbarkeit bewirken... Diese nackten Indianer sind

so anständig, wie es Menschen sein können... ihre Sittlichkeit steht auf hoher Stufe, obgleich viele Familien in einem Raum zusammen wohnen“ (Zwei Jahre bei den Indianern Nordwest-Brasiliens, S. 84). Vom Phallustanz bei den Kobera, die zwar vor der Heirat beiden Geschlechtern die größte Freiheit gestatten, in der Ehe aber die Treue selten verletzen (ib. 300, vgl. 175 f.), sagt er: „Zu den Massentänzen gehört auch der Phallustanz, der in beiden Gebieten in gleicher Weise stattfindet... Die Tänzer halten große, aus Bast gedrehte Phallen mit Testikeln aus den roten Zapfen eines niedrigen Baumes mit beiden Händen an den Leib und tanzen zunächst im Geschwindschritt unter Gesang mit vorgebeugtem Oberkörper hintereinander her, wobei sie mit dem rechten Fuß aufstampfen. Plötzlich springen sie mit wilden Koitusbewegungen¹⁾ und lautem Stöhnen „ai(ye)-ai(ye),aiye“ wild dahin und stellen sich endlich in einer unregelmäßigen Gruppe auf. Sie streichen mit der rechten Hand leicht über die Phallen, klopfen unter schnalzenden Lauten mit den Fingern darauf und machen unter Blasen mit der ausgestreckten Hand wehende Bewegungen, wie wenn sie etwas in der Luft zerstreuten: Der ruckweise ausströmende Samen wird überallhin verbreitet. So treiben sie es in jedem Winkel des Hauses, am Rande des Waldes und der abgelegenen Pflanzung; sie springen zwischen die zuschauenden Frauen und Mädchen, die schreiend und lachend auseinanderstieben; sie stoßen mit den Phallen gegeneinander, ja sie attackieren mich und Schmidt, während wir die Szene photographieren.

Es liegt in der Natur der Sache, daß die Indianer sich diesem Phallustanz mit besonderem Genuß hingeben und dabei zu obszönen Späßen neigen, die eigentlich nicht dazu gehören. Trotzdem ist es, wie ich schon früher ausführte, ein ernster und, da ein natürlicher Vorgang dargestellt wird, nach der Auffassung der Naturmenschen anständiger Tanz. Die Maskengesichter sind als Dämonen der Fruchtbarkeit gedacht, die in der Ausführung des geschlechtlichen Aktes mimisch vorgeführt werden, um dadurch Wachstum, Werden und Gedeihen in der ganzen Natur, die sich in ihnen verkörpert, zu fördern“ (ib. S. 331).

Oder denken wir namentlich an verschiedene Erntebräuche Europas, besonders auch Deutschlands, wie sie bei Mannhardt

¹⁾ Auch der *κόρδαζ* war ein Tanz mit Koitusbewegungen und wohl auch mit Phallos. Stoll, Das Geschlechtsleben in d. Völkerpsychol. 605.

und anderen zu lesen sind. Es wird z. B. von den Binderinnen der Puppe des „Alten“, der den Korndämon vorstellt, ein großer aufgerichteter Penis mit einer Aster, jedenfalls einer roten, angesetzt und werden ihm Kartoffeln als Hoden angebunden (Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. V, Sp. 302 unten). So im nördlichen Ostdeutschland, in Pommern, in Ost- und Westpreußen. Der Zweck ist der gleiche, wie wenn man die Garbenpuppe „die Alte“ besonders dick macht „als Ausdruck der Gebärfraft“, oder wenn man die letzte Garbe, die die „Kornmutter“ verkörpert, die „Hure“ nennt (ib. Sp. 281 f.; 284 f. und anderwärts); die Hure ist ja Urbild der Geschlechtlichkeit und damit auch üppigen Pflanzenwachstums. Oder der „Alte“ aus Ähren wird mit stark hervorgehobenem Penis oft von einer vor der Hochzeit stehenden Braut verfertigt. Diese Erntepuppe, auch mit schwarzer Larve und roten Lippen bedacht, wird auch wie ein Heiliger verehrt, geküßt¹⁾, mit an den Festtisch gesetzt und bewirtet. Mannhardt, Korndämonen 23—28; Mythol. Forsch. 19; 339; Panzer l. c. 217 f. (Nr. 398); Pfannenschmid l. c. 101 f. Man beachte auch, daß diese letzte Garbe, also eigentlich der Vegetationsdämon, mancherorts verbrannt wird.

Anders steht die Sache, obschon wohl in Zusammenhang mit Urtümlichem, z. B. beim festum subdiaconorum und beim Narrenbischöfensfest. Von ihnen haben Dulaure p. 265 ff. und andere geschrieben. Diese Tollheiten wurden ganz oder doch teilweise in den Kirchen und durchwegs unter der Führung der Geistlichkeit ausgerast. Hier nur ein einziger Satz vom Narrenbischöfensfest: *Les plus libertins d'entre les séculiers se mêlaient parmi le clergé, et, sous les habits de moines ou de religieuses, exécutaient des mouvements lascifs, prenaient toutes les postures de*

¹⁾ Schon die alten Griechen küßten ihre Götterbilder, und ähnlich dem bronzenen hl. Petrus in Rom war das erzene Bild des Herakles zu Akragas, dem Lippen und Kinn davon ganz stumpf geworden waren. Bötticher l. c. 41. Auch im semitischen Altertum bei Babyloniern, Arabern usw. wurden Götterbilder geküßt, ebenso Baal von den Israeliten nach 1 Kön. 19, 18; Hos. 13, 2 (vgl. Bertholet im Schweiz. Arch. f. Volksk. XVII, 25; Mannhardt, Mythol. Forsch. 339, Anm.). Nicht minder wurde der Gottheit eine Kußhand zugeworfen, darum im klassischen Altertum auch heiligen Bäumen (Bötticher l. c. 39 f.). Das Küssen der Bäume und der Vegetationsmächte dürfte den Anfang bilden. Bertholet meint sogar, das Küssen der Toten (1 Mos. 50, 1) sei ursprünglich kultisch. Vgl. Frazer, Golden Bough³ I, 40 (ein edler Römer zu Plinius' Zeiten umarmte, küßte usw. eine schöne Buche in heiligem Hain als seine geliebte Gottheit); Hastings VII, 743 a.

la débauche la plus effrénée, et ces scènes étaient toujours accompagnées de chansons ordurières et impies (p. 267). Ob das aber immer nur Verkleidete, ob es nicht wenigstens manchmal wirkliche Mönche und Nonnen waren? Auf jeden Fall machte das geistliche Aussehen die Pfeffersauce noch weit pikanter; denn Geistlichkeit und Kloster bildeten ja allzu oft Brutstätten ausschweifender Unzucht.

Erinnert sei auch an so bekannte und verwandte Erscheinungen, wie die Massenbegattungen als Abendunterhaltung am Hofe des Papstes Alexander VI., sogar mit wertvollen Preisen für die geschlechtstüchtigsten Herren oder Diener, oder an die „allerchristlichsten Könige“ von Frankreich, wo z. B. unter Heinrich III sich dreißig Hofdamen mit ihren Liebhabern für ein Buch in den verschiedensten Koitusstellungen malen ließen und sich, natürlich in männlicher Gesellschaft, an diesen Abbildungen ständig ergötzten (Brantôme, *Dames gallantes* ed. du Panthéon, p. 319), oder an jenen Vorhang, auf dem Frauen und Mädchen, Ritter und Knappen, alle nackt abgebildet waren. Die einen umarmten und küßten einander, andre saßen oder standen, andre lagen in der Begattung da „prendendo di piacere assai e diletto e cosie diletlandosi in ogni maniere che amore comanda“. Die Figuren „parevano vivi di vera carne humana“ und „vedendo quelle figure non sarebbe stato uomo tanto onesto, que sua volontà avesse potuto refrenare“ (La Tavola Ritonda ed. Polidori, Bologna 1864, S. 222 f.). Wie verbreitet die figures de l'Aretin in der „honesten“ Gesellschaft Frankreichs waren, berichtet Brantôme mit seinem gewöhnlichen grunzenden Behagen in den *Dames gallantes*, S. 225 b ff. Auch in Altindien scheinen übrigens Gemälde mit Koitusdarstellungen zur Ausstattung mustergültiger oder feinerer Stadthäuser zu gehören. Von der Residenzstadt des Fürsten Jālamdhara heißt es in Padmapur., Uttarakh. 4, 28 in Übereinstimmung mit der Tavola ritonda: „Wo die Leute, nachdem sie die auf den Bildern dargestellten Wollustvereinigen gesehen hatten, dadurch zu verdoppelter Koitustätigkeit schritten“ (Ausg. der Ānandācrama Series).

Von der Gegenwart unter uns wollen wir schweigen, aber wohl bedenken, daß hier keinerlei Religionsanschauung zur Entschuldigung dienen kann. Dagegen glimmt noch ein alter Funke der Religion, obwohl tief verschüttet von der Unzuchtsasche der Kultur, in der alten Sitte (priscus mos) Roms: Am Floralienfest, das sechs Tage dauerte, bis zum 3. Mai, führten nicht

nur die Mimen Tänze mit schmutziger Mimik auf und machten die darin auftretenden Dirnen (*meretrices*) allerhand unzüchtige Bewegungen, Gesten usw., sondern auf Wunsch des Publikums mußten sie auch nackt und unter allerhand Zoten auf der Bühne umherlaufen. Ja, die Huren wurden in Parade vorgeführt und laut Name, Wohnort und Preis jeder einzelnen genannt. Das alles geschah vor dem Kaiser, allen Würdenträgern des Reiches und dem ganzen Volk, darunter Frauen und Jungfrauen (Wissowa, *Rel. u. Kultus d. Römer*² 197; Franz Altheim, *Terra Mater in Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten* 1931, S. 138; K. Th. Preuss, *Archiv f. Anthrop.*, Bd. 19, S. 179). Freilich jene Steigerung des Vergnügens an nackter Weiblichkeit, bei der diese eine Menge auf den Boden aufgeschütteter Nüsse oder Kirschen vor den Zuschauern auflesen mußte, kannten wohl erst die Christen späterer Jahrhunderte, vor allem in Italien und in Frankreich. Siehe darüber Stoll, *Das Geschlechtsleben in der Völkerpsychologie* 573 ff.

Religiöser Art waren auch die Luperkalien des alten Roms, und wenn da nackte oder doch so gut wie nackte junge Männer aus der Priesterschaft der Luperci — nach Wissowa warfen sie sich ein Bocksfell um die Lenden, während sie gewöhnlich als nackt bezeichnet werden — durch die Straßen rannten und verheiratete Frauen sich hinstellten, damit die Tollenden sie mit ihren Peitschen aus Bockshaut auf die ausgestreckte Hand schlugen und sie dadurch fruchtbar würden (Preller, *Röm. Mythol.*³ I, 399; Wissowa, *Rel. u. Kult. der Römer*² 560), so hat das noch bewußten religiösen, ja sittlichen Grund; die Luperkalien waren ja dem Bock Faunus Lupercus geheiligt und die Bocksrriemen daher befruchtend, die Nacktheit aber hat bekanntlich für die Magie einen hohen Wert. Die Luperkalien-schwärmer schlugen sodann die Frauen wenigstens nur auf die Handflächen (*palmas*), genau wie zu Mannhardts Zeiten (Baumkultus 262) meistens nur noch Hände und Füße der Frauenschaft beim „Schmackostern“ mit Hieben bedacht wurden; ebenso in Franken, Oberpfalz und Schwaben (S. 268). In Italien aber herrschte der Brauch, den Mannhardt gewiß mit Recht aus den Ausdrücken „*fuden*“, „*fuen*“, „*Fudelgeld*“ usw. für frühere Zeiten auch in Deutschland erschließt, daß nämlich das *vud* oder *fut* (*Vulva*) der Frauen mit der Rute geschlagen wurde (256; 281). Der Karmelitergeneral Jo. Bapt. Mantuanus (gest. 1518) sagt nämlich in seinen *Fasti*: *Ed censore carens subit omnia tecta voluptas, / Nec nuruum palmas sed membra recon-*

dita pulsat. / Perque domos remanent foedi vestigia capri“ (zit. auch von dem Zürcher Rud. Hospinian, *De origine festorum Christianorum* [Zürich 1612], p. 46 b). Auch in der Herrschaft Lauenstein findet man noch Ende des 16. Jhs. das „Kindlen“: Starke Burschen laufen den Leuten ins Haus, entblößen die Mägde und Weiber und hauen sie mit Ruten (Mannhardt 267; Nork, Festkalender 783). Ähnliches berichtet Tilemanns *Commentatio hist. moralis* von dem Recht der nackigten Häupter, Brüste, Bäuche, Scham und Füße, Cap. III, § 2 (Mannhardt 255 f., vgl. 262). In längst vergangenen Zeiten hatte freilich wohl auch das religiös-sittliche Bedeutung. Ja, Hospinian sagt an der eben angeführten Stelle, bei den Papisten, die so viel Heidnisches in ihrer Religion bewahrt hätten, sei dergleichen zu entschuldigen, nicht aber bei den Protestanten mit ihrer gereinigten Religion. Da die letzte Garbe, auch „Kornmutter“ und ähnlich genannt, ebenfalls fut, Fötzchen (Strohfut usw.) heißt, wie die Urgöttin der Zentralaustralier mit einer Menge verschiedener Wörter bezeichnet wird, die eigentlich vagina, vulva bedeuten (Winthuis, *Mythos etc.*, Register unter „Göttin“ und „vagina“), so mag ursprünglich das Schlagen der vulva des Weibes nicht nur dessen Fruchtbarkeit, sondern auch die des Kornackers anregen. Auch der Name Ashtart (Astarte, Aschera) dürfte am Anfang einfach Vulva bedeuten. Davon später.

Fastnachtreiben im Abendland.

Ioannes Boemus Aubanus schreibt unter anderm: „Die drei Tage vor den Fasten gibt sich Deutschland dem Essen und Trinken, Späßen und Spielen (*ludo iocoque*) in jeder Weise so hin, als kämen sie sonst niemals zu Genuß, als müßten sie morgen sterben und wollten sich heute noch an allem sättigen. Die Männer kleiden sich in Frauengewand und die Frauen in Männertracht und gehen mit Masken umher. Manche bemalen sich das Gesicht mit roter oder mit schwarzer Farbe (*minio se aut atramento tingunt*), als stellten sie Satyrn und böse Dämonen dar und schänden sich selber durch ruchlose Kleidung (*habitu nefando*)¹⁾. Andere laufen sogar nackt umher und spielen so *Luperci*“ (S. 266 f.).

¹⁾ Die Unflätigkeit des Anzugs wird aber kaum so groß gewesen sein, wie z. B. eine, die vor mehreren Jahren in einem mir wohlbekannten

Weiter führt Thomas Naogeorgus die Schilderung aus in seinem *Regnum Papisticum* (Basel 1553, zweite Ausg. 1559). Dies Werk ist in Hexametern abgefaßt, und das 4. Buch beschreibt hauptsächlich den Aberglauben und das Treiben der Katholiken, wie sich beides an die Festtage des Jahres heftet. Weitaus am eingehendsten behandelt er die Faschingstollheiten (S. 139 ff. in der Ausgabe von 1559): Tag und Nacht liegt man dem Essen und Trinken ob, Schweine werden geschlachtet und es regiert die Wurst. Allerhand Spiele werden getrieben, Furcht und Scham kennt man nicht, keinerlei Scheu die Zunge (*Et varii fiunt ludi, metus et pudor absunt, Nullaque servatur penitus reverentia linguae*). Alles ist erlaubt und wird gemacht, nichts unterlassen, was einem einfällt und der Wollust behagt, nicht anders, als müßten sie morgen sterben. Der größte Held und von allen mit Lobsprüchen, Geld und laut lachendem Jubel belohnt ist der, der sich vor den andern dadurch auszeichnet, daß er irgend eine Narrheit ersinnt und verübt. Scherzkämpfe führen sie auf, und jede Partei hat ihre Gönner. Andere schweifen in der ganzen Stadt umher mit dem Gesicht und der Gestalt von Teufeln, rennen hinter den Kindern drein und setzen diese in Angst. Ein Teil von ihnen läuft nackt umher, nur das Gesicht von Masken bedeckt. Die Männer sind als Frauen verkleidet, die Weiber, besonders die Mädchen, als Männer. Manche schweifen als Mönche gewandet auf den Plätzen umher, andere ziehen als Könige, umdrängt von prächtigem Gefolge, dahin, andere brüten Narren aus wie Hühner, Gänse und Enten ihre Eier. Als Tiere tapsen andere auf allen Vieren einher, angetan mit Fellen und furchterregenden Tiermasken; Bären sind sie, Wölfe, Luchse, unbändige Löwen, Rinder sogar, ja Störche mit langen Schnäbeln, mit Federgewand und Flügeln, auf hohen Stelzen (*Longisque imitantur denique rostris / Veris avem grallis*

Schweizer Städtchen vorkam: Bei einem Fastnachtball der „nöbelsten“ Gesellschaft im vornehmsten Hotel des Ortes, das bei solchen Gelegenheiten durch die Zeitungen „strengste Diskretion zusichert“ und „Chambres séparées“ zur Verfügung stellt, erschien eine Dame dergestalt, daß ihr schwarzes Kleid in zwei Teilen hosenartig die Beine bedeckte, und in feuerroten großen Buchstaben lief auf den Seiten die Inschrift hinab: „Warum weinen, wenn wir auseinandergehen!“ Unter heidnischen Völkern haben Karnevalsfeste meist noch religiöse, unter uns Christen fast einzig schweinische Bedeutung, bei den Italienern muten sie wenigstens noch natürlich, als freie Volksäußerung an, unter den Germanen, namentlich unserer Zeit, sehen sie läppisch, gezwungen, wie eine Art verdammte Pflicht und Schuldigkeit aus.

nixi fultique praealtis / Alisque et plumis vestiti corpora circum). Als Affen grinsen sie die Beschauer an¹⁾. Mist tragen sie auf Polsterkissen über die Marktplätze, und einer unter ihnen verjagt von ihm mit einem Wedel fortwährend die Fliegen²⁾. Andre machen aus Stroh einen großen Menschen oder aus alten Lumpen, ziehen ihm Kleider an und einen Harnisch und Soldatenstiefel und tragen ihn wie einen eben Gestorbenen verhüllt auf prächtiger Decke dahin. Die Decke fassen sie an den vier Zipfeln, prellen den „Toten“ in die Lüfte und fangen ihn wieder auf³⁾. Wenn noch hoher Schnee liegt und eben zu schmelzen beginnt, bewerfen sie mit Schneebällen auch die würdigsten Matronen und den gewichtvollsten Greis, ganz von den

¹⁾ Seb. Frank, Weltbuch, fol. CXXXI a: „Ettlich gehen auff hohen steltzen mit flüglen vnd langen schnäblen / seind storcken. Ettlich bern / ettlich wild holtzleüt / ettlich teuffel.“ Die wilden Holzleute sind beachtenswert als noch deutliche Darstellung von Baumgeistern. „Viel Holzleut“ finden wir auch beim Nürnberger Schönbartlaufen (Panzer, Bayerische Sagen u. Gebräuche, S. 247). Weiteres von ihrem Auftreten im Faschingstrubel bei Mannhardt, S. 333—341. Ihnen verwandt ist der öfters behandelte „Wilde Mann“, von dessen Spiel in Rätien Gian Caduff, Knabenschaften, S. 126 Wertvolles darbietet. Sehr richtig bemerkt Frank ein paar Sätze weiter: „Die Itali oder Walchen in Italia stellen sich auch / sam (d. h. als ob) wöllen sie die Teütschen in diesem fall überwinden. Da seind auch narren volfeyl / doch ettwas subtiler dann die Teütschen.“

²⁾ „Mist“ ist stercus bei Naogeorgus. Seb. Frank, Weltbuch, fol. CXXXI a, sagt: „Ettlich tragen eyne frischen menschenkoht auf eyne küssen herumb / vnd wern yhm die fliegen / wollte Gott sie müsten jm auch schneitzen vnd kredentzen.“ Auch beim Narrenfeste und beim festum hypodacianorum, bei denen die Geistlichen tanzten, sprangen und Zotenlieder sangen, ergaben sich die Leute der tollsten Ausschweifung, wobei einige sich nackt auf Karren mit Kot durch die Stadt fahren ließen, mit ihrem Körper die geilsten Gebärden machten und diese mit unzünftigen Witzen begleiteten (Flügel, Gesch. des Groteskkomischen, S. 163, zitiert von Nork, Festkalender, S. 38 f.). H. Winklers Schrift, Der alte Orient und die Geschichtsforschung 32, Anm. 2 entnehme ich die Notiz, daß zum mexikanischen Kult die Zeremonie des (Menschen)kotessens am Jahresfest gehöre. Siehe Preuss im Globus 1904, 360. Diese Stelle ist mir nicht zur Hand. Koprophagie wird da nicht vorliegen, sondern ein Mittel, das Wachstum der Feldfrucht usw. zu fördern. Obwohl im Zusammenhang mit chthonischen Mächten? Vgl. Winkler, ib. 31—32.

³⁾ Seb. Frank, Weltbuch, fol. LI a: „Halten auch yr vier ein ley-lach bey den vier zipffeln / vnd ein stroinen angemachten butzen in hossen vnd wammes mit einer laruen als ein todten mann / schwingen sy yn mit den vier zipffeln auff in die höhe / vnd entpfahen yn wider in das ley-lach.“ Nach Nork, Festkalender 1016 führten in München die Schlosser- und Schmiedelehrjungen am Johannistag ein gleiches Schauspiel auf. Vgl. Hoffmann-Krayer, Schweiz. Archiv f. Volksk. XI, 239.

Schneeballschlachten unter sich zu schweigen. Niemand kann da unbelästigt vorbei; zuhause muß bleiben, wer so etwas vermeiden will. Die Patrizier und die Reichen haben einen besondern Spaß: Vor den Schlitten spannen sie ein ungewöhnlich mutwilliges Pferd, das sie mit Brustschmuck, Helmbusch und Hundert klingenden Schellen ausgerüstet haben. In den Schlitten setzen sie die Gattin samt den Kindern, sie selber stellen sich hinter diese, Zügel und Peitsche in der Hand. So rasen sie wie ein entsetzliches Wetter über die Marktplätze und durch die Straßen, alles flüchtet aus ihrem Weg; sei es Mann oder Kind, sie schonen niemand. Brechen sie sich doch selber manchmal die Glieder oder rennen Pferd oder Schlitten zu schanden. Und bis in die Mitternacht treiben sie den Unfug fort, sodaß der ehrsame Bürger keinen Schlaf, wohl aber Kopfweh bekommt¹⁾.“

¹⁾ Sowohl das seltene Werk des Naogeorgus, wie auch das des Joannes Boëmus Aubanus, betitelt *Mores, leges et ritus omnium gentium* usw., dieses in der Ausgabe von 1591 (apud Joann. Tornaesium, typogr. regium) habe ich aus der Basler Universitätsbibliothek bekommen, das Weltbuch Seb. Franks aus der Churer Kantonalbibliothek. Angebunden ist diesem Franks Übersetzung von Bocaccios Dekameron. Erst nachträglich entdeckte ich, daß die Churer Kantonalbibliothek sogar drei Exemplare des Boëmus besitzt. Frank schreibt, gewöhnlich einfach übersetzend, nicht ohne gelegentliche Mißverständnisse oder Schiefheiten, manchmal ein bißchen erweiternd, so gut wie den ganzen Boëmus Aubanus aus, nennt ihn auch sowohl in seinem Quellenverzeichnis wie öfters im Text. In den uns wichtigen Teilen erscheint da und dort eine auffällige Übereinstimmung mit Naogeorgus. Naogeorgus war im Erscheinungsjahr des Weltbuchs erst 20 Jahre alt. Auch er hat offenbar den Boëmus benutzt. Sowohl er, wie Frank, könnten freilich, wo sie sonst im Ausdruck genau übereinstimmen, aus einer gemeinsamen Quelle schöpfen; denn Franks Darstellung nimmt sich öfters genau so aus, als wäre sie eine Verkürzung aus dem *Regnum papisticum*. Dennoch spricht wohl größere Wahrscheinlichkeit dafür, daß Naogeorgus das Weltbuch vor sich gehabt habe. Trotz all seiner Anleihen aber bleibt dieser lutherische Geistliche ein höchst wertvoller Schriftsteller, der offenbar viel der eigenen Beobachtung verdankt. Er hieß eigentlich Thomas Kirchmayr, wurde 1511 in Hubelschmeiß geboren, pflegte aber die Nachbarstadt Straubing als seine Heimat zu bezeichnen. 1535 war er Pastor in Sulza, 1546 in Kaufbeuren, 1548 in Kempten. Er starb als Pfarrer in Wiesloch am 29. Dez. 1563. Sein Werk wurde schon ziemlich früh ins Englische, und zwar in meistens sechsfüßige gereimte Jamben übersetzt. Aus dieser, wie mir scheint, manchmal irreführenden Übertragung zitiert Wilson, *Works* II, p. 241 Anm. einige Verse. Wilson selber entnimmt sie dem bekannten Werk von John Brand (1744—1806) *Observations on Popular Antiquities*, erschienen als Nos. 8, 10 und 12 von Bohn's *Antiquarian Library*, ed. by Sir Henry Ellis. Joannes Boëmus Aubanus, d. h. Johann Beham aus dem württembergischen Städtchen Aub, war

Die Wurzeln der Fastnachtstollheiten.

Die hier erzählten Dinge¹⁾ nun waren nach dem Bewußtsein der Zeit der Berichterstatter und manche davon wohl von Anfang an einfach Ausbrüche der Ungebundenheit, jenes Urtriebs, wenigstens zu gewissen Zeiten, sich in rauschartiger Ausschreitung auszutoben, ursprünglich aber zum allergrößten Teil gewiß ernster, religiöser Natur. Sogar die wie ein Fuchs geprellte „Leiche“ gewinnt Bedeutung, wenn man die Sache bei Licht betrachtet. Zunächst einmal erinnert schon der Aufzug: *suprema velatum* (scil. *defunctum*) *lodice* (Bettdecke) gerunt, an das bekannte *veste contextum* in den Worten des Tacitus von der Nerthus. Ich verweise auf Mannhardt 576 ff.; auch Hastings, ERE (d. h. Encyclopedia of Rel. & Ethics) V, p. 842, Spalte 2. Dort ist für uns dies wichtig: Im heidnischen Gallien war es Sitte, „Götterbilder so, wie es mit Leichnamen gehalten wurde und in Deutschland zum Teil heute noch gehalten wird, mit einem Tuche überdeckt auf den Äckern umherzutragen“. Selbstverständlich geschah beides, die Feldfrucht zu fördern. Ich glaube also, die umhergetragene Figur eines Toten sollte ursprünglich den zu der Zeit noch toten oder schlummernden Vegetationsdämon vorstellen, und das Emporschnellen in die Lüfte scheint ein Wecken oder Beleben zu versinnbildlichen. Hieher gehört dann wohl auch der zu Aschermittwoch in Madrid umhergetragene „tote“ Mann, der eine Sardelle in der Hand hielt (Nork, Festkalender 1006). Der Fisch ist ja bekanntes Symbol, ja Erzeuger der Fruchtbarkeit. Ebenso dürfen wir wohl in den als Tiere auftretenden Fastnachtsnarren nicht mehr verständliche Darstellungen des ja oft als Tier verschiedener Art erscheinenden Wachstumsgeistes sehen. Daß dabei dann ausartend noch andere Tiere einbezogen wurden, braucht uns nicht zu wundern. Besonders die Störche aber haben da ihr gutes Recht, und zwar schon als Frühlingsboten; ohne es selber zu ahnen, trifft Nao-

am Schluß des 15. Jhs. Kaplan im deutschen Hause zu Ulm. Sein Werk erschien zuerst in Augsburg 1520. Aus verschiedenen Orten seines Buches leuchtet ein bemerkenswerter Freisinn hervor. Die biographischen Angaben über ihn und Naogeorgus verdanke ich der Freundlichkeit der Berliner Staatsbibliothek.

¹⁾ Natürlich ließe sich ihnen noch gar manches anfügen. Eine kurze Zusammenstellung über die große geschlechtliche Unzucht beim Fastnacht-treiben, besonders in Deutschland und in der Schweiz, gibt Hoffmann-Krayer im Schweiz. Archiv f. Volkskunde I, 131—134.

georgus das Richtige mit seiner Umschreibung *veris avis*. Sodann ist der Storch der Kinder- oder Kinderseelenbringer¹⁾, also ein Fruchtbarkeitswesen, nebenbei auch dem germanischen Donner- und Gewittergott geweiht und selber Gewittervogel (Wuttke² 22; 119 f.; 204). Nicht minder wird das Ausbrüten von Narren, wie Hühner, Gänse und Enten ihre Eier ausbrüten, guten Grund haben; denn das Ei ist an allen Ecken und Enden, namentlich in Verbindung mit diesen Lebens- und Fruchtbarkeitsfesten, auftauchender Repräsentant des Lebens und der Fruchtbarkeit²⁾. Sogar der umhergetragene Mist oder Menschenkot dürfte in seinem Ursprung kaum völlige Narretei sein; ganz natürlicherweise wird manchmal die den Vegetationsdämon darstellende Figur schließlich in Mist eingegraben, wie z. B. auch der „Karneval“ (Frazer, *Golden Bough*³ V, 231; Mannhardt 411 [dreimal]; 421), oder der Maibusch oder Maibaum auf den Dünger gesteckt (Mannhardt 161, 165 usw.; vgl. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens V, Sp. 1516; Sartori, *Sitte und Brauch* III, 124; 175, Anm. 22). „What is man without ma-

¹⁾ Vergl. wegen ihm Wuttke², S. 120; 203 f. Ich glaube, er hat Recht, wenn er auf S. 53 sagt: „Nicht sowohl die Kinder holt und bringt der Storch, als vielmehr die Seelen derselben,“ obschon E. H. Meyer dazu ein Fragezeichen setzt. Vgl. den Bauernglauben, das Kind habe zuerst keine Seele und der Storch bringe am Adebarstag, d. h. am dritten Tag nach der Geburt, ihm die Seele aus einem Gewässer. Hermann Löns, *Der letzte Hadebur, Ein Bauernroman aus der Lüneburger Heide*, S. 3—12. Ob aber diese Anschauung die ursprüngliche sei, ließe sich fragen. Es könnte da auch ein Wandel der Vorstellung zutage treten, wie beim Gandharva, der anfangs wohl das ganze kleine Menschenwesen bedeutet und später nur noch die Seele (oder auch den kinderwirkenden Geist). Siehe meine *Altind. Rechtsschr.* 371 ff., bes. 375 f. wegen des Nähern.

²⁾ Was die Bären anlangt, so finden wir diese mehrfach bei Fruchtbarkeitsbräuchen und -festen. S. Mannhardt, *Baumkultus* 410 f. und unter „Erbsenbär“ (vgl. z. B. Sartori, *Sitte und Brauch* III, 97 mit Anm. 31). Besondere Beachtung verdienen die zwei Bären beim Nikolauszug in Böhmen, sie tragen viele Glocken und Schellen, mit denen sie unaufhörlich läuten. Reinsberg-Düringsfeld, *Festkalender aus Böhmen*, S. 528. Da nun aber „Bär“ in Süddeutschland (neben Saubeis) das gewöhnliche Wort für Eber ist, so könnte man fragen, ob z. B. der aus Donauwörth gebürtige Seb. Frank unter seinen „bern“ nicht männliche Schweine (eine bekannte Gestalt des Korndämons) verstehe, und ob nicht dieser Sprachgebrauch dem Bären zu seiner Stelle mitverholfen habe. Andererseits aber sind die Wachstumsgeister so gewöhnlich Baum- und Waldgeister und ist der Bär das typische Walddier und der Liebling der Walddämonen, daher hat er wohl ein Uranrecht. Hülsenfrüchte nun stehen, wie wir noch hören werden, in enger Verbindung mit Geschlechtsleben und Fruchtbarkeitswesen. Daher vielleicht der Erbsenbär (s. Mannhardt, *Baumkultus*, Register u. d. Wort).

nure," heißt es von dieser „Seele der Landwirtschaft“ in Mark Twains *Innocents Abroad* in der Skizze eines Schwarzwälder Bauernromans. Was könnte da natürlicher sein, als bei einem Wachstumsfest auch dem Mist seine Ehre zu erweisen! Vgl. auch die Mistkügelchen mit darein gesteckten Blumen beim Pongalfest (Gover, *Journal of the Royal Asiatic Society*, New Series V, Part II, 104 f.; Ramakrishna, *Life in Indian Village* 179; Dubois Beauchamp, *Hindu Manners etc.* 572 usw.). Dubois-Beauchamp, S. 571, berichtet, daß am Dīpāvalifest Lichter an den Haustüren angezündet, Papierlaternen auf hohe Stangen gesteckt und Prozessionen veranstaltet werden, bei denen die Bauern auf ihre Felder ziehen, den Feldfrüchten Opfer von Widdern oder Ziegenböcken darbringen, und daß sie da auch ihre Misthaufen mit Gebet, Opfern und Niederwerfung verehren, wie die Römer ihren Gott Sterculus, und zwar drei Tage nacheinander¹⁾.

Die Dīpāvali ist ein Allerseelenfest, und wenn hier in Indien mit ihm, wie anderwärts nicht selten mit Totenfeiern, Riten verbunden werden, die die Feldfrucht gedeihen machen sollen, entpricht das ganz der uns in Indien, Griechenland, Rom, Germanien usw. entgegretenden Erscheinung, daß Totenseelen und Fruchtbarkeitsgeister ineinander übergehen oder zusammenfallen. Fruchtbarkeits- und Totengenien außerhalb Indiens sind z. B. Tamuz, Osiris, Dionysos, Hermes, Libitina (Lubentina), Frau Holle. Bezeichnend ist da auch die alte Glosse über die

¹⁾ Daß bei diesem Fest ebenfalls der Dämon des Mistes Naraka verehrt wird, sehen wir auch aus Bhavishyottarap. 140, 11 = Padmapur., Uttarakh. 124, 15 = Skandapur. II, Kārttikam. 9, 42 = Sanatkumāras., Kārttikam. 13, 14; B. A. Gupte, S. 38 und 41. Dieser nennt ihn Narkāsura the giant of filth or manure and night soil giant. Von diesem Naraka wird im 2. Stück unserer Trilogie eingehender die Rede sein. — Ein mit Menschenkot bestrichenes Tuch schützt vor Alpdrücken (Wuttke³, S. 285). Die Hörner des Viehs werden beim Austreiben mit Kot bestrichen, oder es werden ihnen rote Bänder oder ein rotes Tuch umgehängt (ib. S. 440). Am Ende der Hochzeitswoche, in der im heutigen Syrien — aber nicht nur da — das Brautpaar wie „König“ und „Königin“ behandelt wird, fährt ein Genosse des Bräutigams diesem mit einem Kuhfladen durchs Gesicht, „damit er nicht vergesse, daß er jetzt wieder Bauer sei.“ Schweiz. Arch. f. Volksk. 17, S. 22. Der Mist soll ursprünglich seine Zauberkraft von der Fruchtbarkeit haben: Diebe verrichten häufig am Orte der Tat ihre Notdurft; solange der Kot warm ist, bleiben sie ungestört. Wuttke³, S. 272. Vgl. A. Hellwig, Einiges über den grumus merdae der Einbrecher in der Monatsschrift f. Kriminalpsychol. u. Strafreform 1905.

Feronia: dea agrorum sive inferorum (Altheim, l. c. p. 107). Das ist um so natürlicher, als ja auch die Pflanze oder ein Teil von ihr stirbt und scheinbar unter der Erde, wo die Totenwelt liegt, verschwindet, sie von unter der Erde, also aus der Totenwelt, emporwächst, und die Gottheit der Sonne, die oft zugleich eine Gottheit des Wachstums und der Fruchtbarkeit ist, ebenfalls unter die Erde hinabtaucht und von daher wiederkehrt¹⁾. Vor allem chthonische Gottheiten treiben Leben zum Licht empor und ziehen es hinab in dunkle Tiefen. Besondere Beachtung verdient auch die schon genannte Anschauung, daß Pflanzenbildung und Menschenzeugung die gleichen Kräfte oder Betätigungen seien. Daher kommen auch die Totenseelen wieder gerade wie die Pflanzen, nämlich als kleine Kinder, und zeugen, wirken oder schenken sie die Kinder, wie wir es namentlich in Indien sehen²⁾. Die Dipāvali fällt außerdem in die Haupterntezeit Indiens, und da paßt sie auch als Totenseelenfeier hinein.

Zum Teil aus der Seelenwelt nun stammen die Faschingsgestalten, die sich die Gesichter hochrot oder schwarz färben und dem guten Boëmus Aubanas wie böse Geister vor kommen. Geister werden sie wirklich vorstellen, aber nicht nur Totengeister, wie Nork meint und an mehreren Stellen seines Festkalenders, vor allem auf S. 791—828 zu erhärten sucht, sondern auch als solche vor allem Fruchtbarkeitsgeister. Was die rote Farbe anbelangt, so ist die ja nicht nur die Farbe des Todes und in Indien des Totengottes Yama (vgl. Duhn, Rot und Tot im Archiv für Religionswissenschaft IX, S. 1 ff.), sondern auch so recht die Farbe der Wachstums- und Zeugungenien und der Erotik. Noch roher muten uns da die „edelsten Jünglinge“ des alten Roms an, die sich bei den Luperkalien die Gesichter mit Blut vollschmierten, aber auch noch urtümlicher; bekanntlich begehren die Totengeister sehnlich nach Blut. Warum aber schwarz? Im Christenvolk wirkte da gewiß der Gedanke an den Teufel stark mit. Doch sogar dieser mag

¹⁾ Das spiegelt sich in der Mythologie: Dionysos, Tamuz und Ishtar, Demeter oder Ceres und Kore müssen hinab ins Totenreich und kehren von da wieder. Osiris ist auch Herr der Totenwelt, Hermes zugleich Seelenführer usw. Alle sind ja Wachstums- und Fruchtbarkeitsgottheiten. J. M. Robertson, *Pagan Christs*² 191, Anm. I, sagt, Gottheiten der Vegetation seien „first and last“ gods of the Underworld. Vgl. z. B. Rohde, *Psyche*³ I, 205; 208; 247 f.; II, 81 f.; O. Schrader in Hastings, *ERE*. II, 30, Sp. 2—31, Sp. I.: „The oldest abode“ usw.

²⁾ Vgl. A. Dieterich, *Mutter Erde*² passim, namentlich S. 20—35.

einen Teil seiner Schwärze den hier besprochenen Geistern verdanken. Die „Schwärzung des Gesichts“ finden wir nämlich immer wieder bei den Darstellern und Darstellungen des Vegetationsdämons, wie im alten Griechenland bei den Phallosumzügen der Träger des Phallos sich das Gesicht geschwärzt hatte und bei den verwandten Frühlingsumzügen mit Schwalben diese von Rußgeschwärzten herumgetragen wurden. A. Dietrich, Sommertag (Leipzig 1905), S. 24 f. Siehe Mannhardt, Register, unter diesem Stichwort. Hier nur ein paar Beispiele. In die letzten Halme beim Kornschneiden flüchtet sich der Korngest. Wer diese schneidet, in den geht er über, der „hat den Alten“ („die Fut“, „das Fötzchen“ usw.). Bisweilen wird ihm eine schwarze Maske angelegt und Weibergewand, wenn es ein Mann, Männerkleidung, wenn es eine Frau ist. Panzer, Bayerische Sagen und Gebräuche, S. 217. Vgl. ebenda die Schwärzung des Gesichtes in Nr. 414; 415 (S. 223); 418 (S. 224), 420, 427 (S. 233), 429, 430 (S. 235), 432. Beim Beginn des Ackerns wird in Böhmen dem vom Kopf bis zu den Füßen in langes Weizenstroh eingehüllten Mann das Gesicht geschwärzt oder eine schwarze Larve vorgebunden. Mannhardt, Mythol. Forschungen, S. 26. Bei dem Vegetationsspiel des Kuker und der Kukerica in Bulgarien zur Fastnachtszeit ist der Kuker im Gesicht geschwärzt und trägt Glocken. In seinem Gefolge sind junge Männer in Frauen- und Mädchen in Männerkleidung. Auch die Kukerica oder Baba (die Kornalte) ist ein Mann in Frauenkleidung und mit geschwärztem Gesicht (Frazer³ VIII, 332). Auch bei den römischen Saturnalien schwärzte man Sklaven das Gesicht und stieß sie ins Wasser hinein. Preller, Röm. Mythol.³ II, 19. Das Zusammentreffen der beiden Dinge ist bedeutsam. Mannhardts Erklärung (S. 322) scheint mir wenig auf sich zu haben. Es handelt sich ja um chthonische Gewalten, und so wird Norks Festkalender 823 ff. das Richtige treffen, wenn er sagt, daß man sich die Bürger der Unterwelt „wegen ihres dunklen Aufenthaltsortes als schwarz dachte“. So lesen wir denn auch in Kālikāpur. 2, 47: „Alle Totenseelenscharen (*pitṛigaṇās*) sind schwarz wie gemischte Augensalbe“ (*bhinnāñjananibhāh*). Heißt doch sogar in Athen, da, wo urtümlichere Religion hervorbricht, „die Göttin Erde, die große Mutter der olympischen Götter“, in der nämlichen Formel: *Γῆ μέλαινα* „die schwarze Erde“. A. Dietrich, Mutter Erde², S. 37. Stark dürfte die schon besprochene erotische Bedeutung von Schwarz mitreden. Trotzdem ließe sich noch fragen, ob nicht die hieher ge-

hörigen Mächte, die oft am ursprünglichsten Bäume und dann weiterhin auch Baumgeister sind, schwarze Gesichter haben, weil die Baumrinde dunkel oder schwarz zu sein pflegt. Die Figuren oder die Menschen, die sich als ihre Vertreter erweisen, ja sogar noch deren Begleiter, sind ja oft ganz in Rinde eingekleidet (Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender usw., S. 262; Mannhardt 342; 350; 353; 385; 606). Eine Art Vereinfachung oder Hieroglyphe ist dann die Maske aus Baumrinde (Mannhardt 321; 326). Eine solche wurde auch bei Dionysosfesten getragen (Bötticher, Baumkultus der Hellenen, S. 89). In Belgien ist das Gesicht des als Wohnsitzgeist erscheinenden Baumgenius „wie Baumrinde“, und unter den Wildleuten Tirols treten Namen hervor, wie Rührinde = Rauhrinde und Hochrinde (Mannhardt 89 ff.).

Außer den Larven oder Masken, die schon bei den Dionysien getragen wurden und ja noch jetzt vom Fastnachtstreiben unzertrennlich sind, und die wir wohl mit Nork und anderen als deutliches Zeichen der Totengeister auffassen müssen (z. B. Festkalender 732; 791; 795; 1096, und verschiedene Schriften von dem Maskenwesen der Wilden), ist nichts so kennzeichnend für den Faschingsrummel, wie die Verkleidung in das Gewand des entgegengesetzten Geschlechts. Sie bildet da einen der von Mannhardt zusammengestellten „Grundzüge“ (vgl. z. B. Hoffmann-Krayer, Schweiz. Archiv für Volkskunde I, S. 186), bei den Vegetations-, Fruchtbarkeits- und Erntefeiern ist sie ein ungezählte Male vorkommendes wichtiges Stück und erscheint da schon im klassischen Altertum. Es genügt der Hinweis auf Mannhardt, Baumkultus 201; 203; 314; 317; 324; 338; 377 f.; 410 ff.; 414 ff.; 425 ff.; 441 f.; 544 f.; 557; Antike Wald- und Feldkulte, S. 216; 259¹⁾. Vom Transvestitismus nun findet man einiges in meinem Weib im altind. Epos, S. 182, Anm. 3, und in meinem Kautilya, S. 234, 5—8; 33—40; Zus. 234, 40. In meinen Mores

¹⁾ Auch an dem Plough Monday genannten Fruchtbarkeitsfest steckte sich die männliche Jugend in Frauenkleider und die weibliche in Männertracht, und so führten sie Tänze auf. Nork, Festkalender 789. Die den Korngeist darstellende Puppe heißt Baba (die Alte), trägt aber Mannskleider. Mannhardt, Mythol. Forschungen 329. Andererseits ist die Harvest Queen ein Mann in Frauentracht. Ib. p. 333. Am Hörnerfest (18. Okt.) trugen die Teilnehmer in der Prozession Hörner — die ja auch Symbole des penis erectus sind — an den Hüten als Repräsentanten der Vegetationsbocks und Frauenkleider, waren maskiert, begossen einander mit Wasser und trieben allerhand Unzucht. Pfannenschmid, German. Erntefeste, p. 279; 577—580 (Anm. Nr. 35 und 36). So ließe sich wer weiß wie viel anführen.

et Amores Indorum kommt er wieder zur Sprache, besonders bei der Übersetzung des 5. Hetärengesprächs des Lukian, zur Erklärung des Wortes *ἐπεστροφία*. Dieses meines Wissens bisher dunkle Wort fasse ich als den Namen eines Festes zu Ehren irgend einer Zeugungs- oder hermaphroditischen Gottheit, bei dem die Weiber Männerkleidung anlegten, wahrscheinlich auch die Männer Frauengewand. Martin P. Nilsson, der in seinem vorzüglichen Werk „Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluß der attischen“ die Ephestrien nicht nennt, erwähnt ja ebenfalls, daß bei gewissen Aphroditefesten und bei Festen hermaphroditischer und Ehegottheiten Kleidertausch der Geschlechter stattgehabt habe (S. 49, Anm. 3; 370—374, 451 f.)¹⁾. Eine antike Parallele fand ich dann bei Plutarch in dessen Schrift von den Tugenden der Weiber im Abschnitt von den Argiverinnen. Hier hören wir von einem Fest Hybristika, wo die Weiber Männerkleider und Mäntel, die Männer aber Frauengewand und Schleier tragen. Schon der Name „Fest des Übermuts, der Zügellosigkeit“ zeigt, daß wir es mit einem Karneval zu tun haben und einer Feier, ähnlich den bekannten Frühlings- und Liebesfesten. Auch der Umstand, daß die Hybristika im „Hermesmonat“ gefeiert wurden, dürfte belehrend sein, Hermes war ja seinem ursprünglichen Wesen nach ein stark phallischer, ein Seelen- und Fruchtbarkeitsgott, dazu der Vater des Hermaphroditos. Zum Schluß berichtet Plutarch noch, daß die Frauen der Argiver, wenn sie bei ihren Männern schliefen, nach einem Gesetz bei ihnen einen Bart anlegen sollten. Das möchte dem Zweck dienen, Knaben zu gebären, könnte aber auch einfach erotischer Transvestitismus sein. Solchen finden wir ja in Altindien so gut, wie in Deutschland und anderwärts. Er dient nicht nur als Mittel zu Liebesabenteuern bei Festlichkeiten, besonders nächtlichen, sondern auch dazu, die Lust bei Gesell-

2) Unter den Gesellschaften, die das Fest der ursprünglich thrakischen Göttin Kotys oder Kotoy feierten, befanden sich in Korinth und Athen junge Männer in Weibergewand. Dies Fest soll mit großer Unsittlichkeit verbunden gewesen sein. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, 258 f. Bei den Oskophorien, einer Erntefeier, gingen an der Spitze des Chors zwei in weibliche Stola gekleidete Jünglinge. Ib. 216. Aphrodite ist die Mutter des Hermaphroditos, und auf Cypern war sie selber androgyn. Das Fest der „bärtigen Aphrodite“ von Cypern, die männliche Gestalt, aber weibliche Kleider hatte, wurde von den Frauen in Männerkleidung, von den Männern in Frauentracht gefeiert (Preller, Griech. Mythol.² I, 212). Ihr Gegenbild sozusagen ist der junge Dionysos, der mannweiblich (*ἀρσενόθηλος*) genannt wird (Preller ib. 416).

schaften und bei der geschlechtlichen Umarmung zu steigern, pikanter zu machen. So hören wir in Mahābhārata XII, 228, 68 f., von dem Unheil erzeugenden Frevel der Daitya: „Die Weiber in Männerkleidung und die Männer in Frauentracht gekleidet, so gelangten sie zu höchstem Vergnügen bei Spielen, Koitus und Belustigungen“ (*krīḍārativihāreshu*). Im Mittelalter wurde dergleichen offenbar auch viel von Eheleuten geübt. Siehe Berthold von Regensburg, ed. Pfeiffer und Strobl I, S. 325. Wie er, so eifert man auch in Altindien gegen dergleichen. In MBh. XIII, 104, 85 lesen wir: „Vertauschung des Gewandes übe nicht der verständige Mann.“ Vishṇudh. III, 233, 23 wiederholt diese Worte. Ebenda in II, 89, 27 wird aus der Vorlage, der nämlich, die auch in vielen Kapiteln von Vishṇudh. III, durchweg in Vishṇudh. II und in der Vishṇusmṛiti ausgeschrieben worden ist, verkürzt zu: (*Kathābhaṅgam na kurvīta*) *na ca vāso-viparyayam*. Die Rede ist vom Snātaka, also vom Mann, wie er sein soll. Besonders, aber nicht allein, die oft androgynen und sonstigen Fruchtbarkeitsgottheiten und der Kleidertausch in ihrem Dienst haben gewiß zu den Erzählungen vom Geschlechtswechsel geführt, den wir in Altindien öfters finden und der sich für die allgemeine Kenntnis wohl besonders an Tiresias knüpft. Vgl. mein Daśakumāracaritam, S. 83—84; Weib im altind. Epos, 280 f.; Isoldes Gottesurteil, Anm. Nr. 200. Ebenso wird wohl die nur noch als pikant erotisch empfundene Kleidervertauschung zum größten Teil in der religiösen wurzeln.

Woher aber stammt diese selber? Die Antwort liegt schon im Vorhergehenden: Die Macht oder Kraft des Wachstums und der Fruchtbarkeit in der Pflanzenwelt und die der Zeugung in der tierischen und menschlichen sind, wie schon erwähnt, nach urtümlicher Auffassung ja ein und dieselbe und die Wachstums- und Begattungsgenien bekanntlich teils männlich, teils weiblich¹⁾, noch ursprünglicher aber androgyn oder hermaphroditisch. Davon haben wir besonders in Griechenland und Rom und in Indien noch deutliche Zeugnisse. Für Indien sei nur auf das hervorragende Beispiel des androgynen Ćiva verwiesen. Bei

¹⁾ Dasselbe gilt von den Jahreszeiten je nach den Sprachen. So ist im Slawischen und Lateinischen der Winter weiblich. Die Slawen haben ihre Sommergöttin Vesna, im Litauischen ist wasara Sommer weiblich (von derselben Wurzel wie das Masc. *vasanta* und die Neutra *ver* und *ĭap*), ebenso *aestas* im Lateinischen. Das Französische und das Spanische aber machen ein Masc. aus *aestas*. Im Italienischen finden wir das Fem. *primavera* und das Masc. *inverno* für Frühling. U. dgl. mehr.

Festen und Bräuchen nun, die den Mächten des Wachstums und der Zeugung gelten, sind diese nicht nur in gewissen Bäumen, Pflanzen, Figuren und Personen verkörpert, sondern auch in allen Teilnehmern; in ihnen allen wirkt diese Kraft oder Gottheit, und durch der Menschen Tun wird sie gestärkt, ja sogar neu erzeugt, wiedergeboren. Davon gleich mehr.

So soll das Weib, als Mann gewandet, zugleich ein Mann sein und der als Weib gekleidete Mann zugleich ein Weib. Im Transvestitismus schwindet jener Urquell des Größten, Schönsten und Wonnereichsten und zugleich des Schmerzvollsten, Abscheulichsten und Erbärmlichsten, das uns der Leib vermittelt: die Spaltung in zwei Geschlechter; es ist nur noch jener androgyne Urmensch da, der Adam zuerst war laut einer rabbinischen Lehre und der Ansicht mehrerer gnostischen Sekten (Wolfg. Schultz, *Dokumente der Gnosis*, 1910, S. 39, vgl. 47; Arthur Drews, *Die Christusmythe*⁴, S. 95). Aber nicht nur der Urmensch, sondern auch der Urgott mancher Mythologeme, und vor allem: der ursprünglichere Vegetationsgenius galt als androgyn¹⁾.

Überlebsel, die in naiver Weise auf seine Doppelgeschlechtlichkeit und auf den Urgrund der Kleidervertauschung deuten, finden sich in später Zeit nicht wenige. Hier ein paar aus Mannhardts Baumkultus²⁾. Beim Erntemai übernehmen öfters die

¹⁾ Nach den Schriften von J. Winthuis denkt sich der Primitive Australiens die schöpferische Urkraft oder das göttliche Urwesen als androgynen persönlichen Gott und die Menschen der Urzeit, d. h. die „vollkommenen“, als „zusammengewachsene“, als zweigeschlechtig. „Heißes Bemühen ist, diesem Gott und diesen Menschen gleich zu werden.“ Daher auch jene rätselhafte Sitte der Männer, sich den Penis unten der Länge nach aufzuschlitzen (Subincisio, ariltha): sie werden dadurch zugleich zu Yulvabesitzern, was Louis H. Gray schon in Hastings, *ERE*, III, 666 (Artikel „Circumcision“, vgl. ib. V, 582, col. 1) zweifelnd angedeutet hat. Siehe z. B. Winthuis, *Mythos u. Kult der Steinzeit*, S. 11; 177; 192 unten; 265). So kastrierten sich nach Farnells Erklärung die Priester der Kybele und trugen Frauenkleider, weil sie sich der Göttin gleich machen wollten (Hastings ib. V, 582). J. M. Robertson l. c. 295—298 weist darauf hin, wie häufig im Altertum doppelgeschlechtige Gottheiten seien. Könnte also der Kleidertausch der Geschlechter am Anfang der Anfänge in dem Bestreben wurzeln, dem Menschen der ja gewöhnlich als goldnes Zeitalter gedachten Urzeit und den Gottheiten, vor allem denen der Vegetation und Zeugung ähnlich zu werden, er also ein Zauber sein? Man hat gesagt, bei Festen pflege halt alles umgekehrt zu sein. Damit allein ist es nicht getan.

²⁾ Vorbereitend sei jene Sitte aus Nauders im Tirol genannt: Vor dem Fastnachtspfinztag (d. h. -donnerstag) richten die jungen Bursche den größten Stamm im Walde schön her, bohren ein Loch hinein und stecken in dieses ein mit Kränzen, bunten Bändern usw. gezieres Bäumchen

Mägde das Fahren der Festfuhrer und ziehen dabei zur Hälfte Männerkleider an (S. 200). Oder denken wir an die Reihe von Erntebräuchen, die Mannhardt unter der Überschrift „Brautlager auf dem Ackerfeld“ zusammenreihet (S. 480 ff.) und deren hervorstechendes Kennzeichen dies ist, daß Mann und Weib verbunden¹⁾ sich auf dem Acker wälzen. Ätiologisch vollkommen richtig, jedenfalls ohne es zu wissen, nennt Fletcher in den von Mannhardt S. 480 angeführten Versen solch ein Paar „hermaphrodite“. Zweck ist bei diesen Bräuchen, die wahrscheinlich dazu noch aus älterer, auf dem Acker vollzogener Begattung abgeschwächt sind, ausgesprochenenmaßen der, reichen Getreidesege zu erzielen. Besonders lehrreich scheint mir auch der Erntefestbrauch von Mals im Elsaß zu sein: Ein Mann verkleidet sich als Weib und ein Weib als Mann. Rücken gegen Rücken sitzen sie vorne in dem Wagen, der die letzten Trauben heimführt. Der Mann hält einen großen Maibaum in der Hand, die

(Friedr. Panzer, Bayer. Sagen u. Gebräuche 246). Da haben wir wohl die Begattung einer männlichen und einer weiblichen in den zwei Bäumen verkörpertem Wachstumsmacht oder noch eher ihre Vereinigung zu einem einzigen androgynen Wesen. Der nämliche, hier aber mehr verdunkelte Gedanke möchte sich vielleicht an den Baum im Departement des hautes Pyrenées heften, von dem Grimm, Deutsche Mythol.³, S. 588 f. berichtet: Am 1. Mai wird da in jeder Gemeinde der höchste und schlankste Baum ausgesucht, in den Bergen eine Fichte oder Tanne, im ebenen Land eine Pappel. Man schlägt in sie eine Anzahl fußlanger Keile hinein. Bis zum 23. Juni bleibt sie liegen und spaltet sich mittlerweile von der Gewalt der Keile und der Sonne. Zu Johannis wird sie dann als Johannisbrand in Flammen gesetzt. Der Keil ist wohl ein Sinnbild des männlichen Gliedes und weiterhin einer männlichen Wachstumsmacht, die Mehrzahl der Keile leicht verständliche Abirrung oder naive Verstärkung. Doppelter oder dreifacher Phallos eines Gottes findet sich in Ägypten und oft auf römischem Gebiet (Dulaure 37; 40; 130 f.; auch bei den Zentralaustralern, Winthuis I. c. 77 usw.). Beachtung verdient hier auch dies: Die Begattung oder die Androgynisierung findet in der Brautzeit der Natur, am 1. Mai, die Verbrennung, d. h. die Tötung des Vegetationsdämons, in der Zeit der dem Altern zuneigenden Reife des Wachstums statt. Wegen der Mehrzahl der Keile könnte man vielleicht auch an Jaiminiya-Brähm. I, 162 erinnern: Das Asuraweib Dirghajihvā hatte an jedem Glied einen cunus. Damit sich der Brahmane Sumitra mit ihr begatten könne, schafft ihm Indra an jedem Glied einen Penis. Doch wird auch da wohl nur brahmanische Geilheit am Werke sein, wie sie den Brahmanen Pregin durchglüht; dieser wünscht sich als Gnade von Gott: „Ich wähle mir die Brunst von sieben Ziegenböcken, und welches Weib ich zu mir rufe, das soll mich begehren.“ Jaimin.-Br. III, 269. Vgl. Winthuis, Zweigeschlechterwesen 73; 206; 237; Einführung usw. 126; 158 f.

¹⁾ Damit ist aber keineswegs immer ein Ehepaar gemeint.

Frau einen Korb mit Blumen. „Sie Herzen, küssen und drücken einander und machen allerlei Unsinn“ (Mannhardt, S. 314). Da haben wir den Fruchtbarkeitsgeist im Maibaum und in den Blumen, also wohl zugleich als männlich und als weiblich, ebenso in den zwei Menschen, und zwar in jedem der beiden ganz handgreiflich zugleich männlich und weiblich. Rücken gegen Rücken sind sie zu einem Wesen mit männlichen und mit weiblichen Geschlechtsteilen vereinigt. Obendrein agieren sie ein Liebespaar. Wir werden kaum irren, wenn wir als urtümlicher auch die Begattung der beiden annehmen; vor allem sie fördert ja durch zauberisch religiöse Sympathie oder Analogie die kosmische Wachstums- und Zeugungskraft¹⁾. Selbstverständlich haben sich dann noch andere, namentlich rein weltlich erotische Dinge hineingemischt beim Kleidertausch der Geschlechter, wie bei anderm, was hieher gehört. Für fast alles aber ließen sich wohl ernste religiöse Hintergründe enthüllen, womit ich natürlich nicht sagen will, daß nicht schon in den Anfängen nebenher die in menschlicher Weise vernunftlos übersteigerte tierische Brunst ihre Feste gefeiert habe²⁾.

Die Wirkungskraft der Zote beim Feste des Kāma.

Mit den hier dargelegten Erscheinungen und Gedanken schließen sich nun aufs Schönste die Zitate zusammen, die Tripathi auf S. 350 seiner Ausgabe des Kuṭṭanīmatam (zu Strophe 893, bei ihm 894) vorführt. Ich übertrage sie in meinen *Mores et Amores Indorum* an der betreffenden Stelle. Hier nur die Verse

¹⁾ Wenn sittenstrenge Männer da und dort gegen die verschiedenen Spielarten der Maibaumfeste eiferten, so ist dies sehr verständlich. Nur zu häufig wird gewesen sein, was Stubbs im Zeitalter der Königin Elisabeth in seiner *Anatomy of Abuses* sagt: Von den Mädchen, die mit den Burschen in den Wald ziehen, den Maibaum feierlich heimzuholen, verliert dabei der dritte Teil die magdliche Ehre. Wie viel besser steht es damit in unserer Zeit: da könnten gar nicht mehr so viele Mädchen die Jungfrauschaft einbüßen. Im ursprünglichen Geist solcher Feste handelte aber damals nur jener dritte, wahrscheinlich von Stubbs noch zu gering angesetzte Teil der jungen Weiblichkeit.

²⁾ Daß der hier besprochene Kleidertausch und Maskenschanz einfach Abwehrbrauch sei, wie manche meinen, trifft daneben. Sehr sekundär mag es hinzukommen, ja in gewissen, aber ganz anders gearteten Fällen (wie bei der Wöchnerin, vielleicht auch der Braut) im Vordergrund stehen.

aus dem Skandapurāṇa: „Am 14. Tag des Monats Caitra ist das große Fest des Liebesgottes. Da freut sich der hochhehre Kāma über ekelhafte Wörter (oder Worte: *jugupsitoktibhis... tushyate*), über die Gesänge, Musikstücke usw. der Menschen und verleiht dann Reichtum und Segen an Söhnen und Enkeln.“ Siehe auch S. 344 unten bei Tripathi¹⁾. Die von Geschlechtlichkeit triefenden Worte und Wörter bewirken da zauberisch, daß Gottheit und Schöpfung von schwellenden Fruchtbarkeits- und Zeugungssäften erfüllt werden. Ein Urgedanke der Religion, der sich besonders auch in Indien von R̥gveda heraus auf Schritt und Tritt einem entgegendrängt, waltet hier: Menschentum und Menschenwort, vor allem das magisch religiöse Wort, erzeugt durch zauberische Sympathie die entsprechende Kraft und Tätigkeit in Gott oder Geist, Mensch oder übriger Kreatur. Je saftiger und kräftiger also die Zote, desto größer ihre schaffende Macht²⁾. Vielleicht ursprünglicher, auf jeden Fall aber

¹⁾ Herr Prof. Dr. W. Prinz schreibt mir: „Vom Skandapurāṇa haben wir nur Sutasaphitā (Ānandārama S., S. 25, 3 Bde.). Deren Versverzeichnis habe ich vergeblich durchgesehen. Das Skandap. scheint nur ein Sammelbegriff für vielerlei Texte zu sein.“ Ebenso höre ich von der Bibliothek der India Office: „The lines cited in your letter have not been found. Skandapurāṇa V, 2, 15 (Kāmeṣvaramāhatmya) and VII, 1, 96 (another section bearing the same title) both refer to the worship of Kāma on Caitra-guklatrayodaśī, but without giving details.“ Aber ganz die gleichen Verse, nur mit dem Fehler *sriyate* (statt *tushyate*) zitiert Hemādri, Caturv. III 2, p. 638, aus dem Varāhapur., und ich habe Tripathis sehr zahlreiche Zitate, wo ich sie kontrollieren konnte, immer zuverlässig gefunden. Leider gibt er hier und sonst öfters, so auch beim Bhavishyapurāṇa, die Stelle nicht näher an, obgleich er im allgemeinen in dieser Hinsicht von den Europäern viel gelernt hat. Zum Überfluß finde ich in Bhavishyapur. II, 2, 8, 100 f. die schon angeführte Stelle: „Der 14. Tag in der hellen Hälfte des Madhumāsa (d. h. Caitra) ist die Dambhabhāñjī. An diesem soll man am Fuß des *damana* den unvergänglichen Kāma verehren. (Dann) geht man (in jener Welt) an den höchsten Ort durch die Macht des Madana (d. h. Kāma). Durch ekelhafte Reden aber ist da der im Herzen Geborene gehörig erfreut“ (*jugupsitavacobhis tu samyak tushṭo Manobhavaḥ*). Wahrscheinlich liegt in allen Purāṇa die gleiche Quelle zugrunde und haben wir im Bhavishyap., und zwar überall in diesem Kapitel, eine Verkürzung in Fetzen. Den Namen Dambhabhāñjī (scil. *tithī*) kenne ich sonst nicht. Allem Anschein nach heißt das Wort „Zerbrecherin der Heuchelei“. Gottselig oder hochanständig geht der Mensch sonst dahin. Kommt aber das Fest des Geschlechtsgottes, dann reißt dieses ihm alle Hüllen vom Leib und der nackte Mensch in seinen ungebändigten Lüsten steht vor andern da. Deute ich das Wort richtig, dann enthält es eine bemerkenswerte Kritik, die um so überlegener und vom Ursprünglichen entfernter wäre, als ja *dambha* vor allem die religiöse Heuchelei, die Frömmelerei bezeichnet.

²⁾ Die segenwirkende Kraft solcher Worte erstreckt sich dann auch

noch besser wäre da in den Versen der Purāṇas *pushyate* statt *tushyate*, bzw. *pushṭo*: „Da wird Kāma genährt und gestärkt durch eckelhafte Reden.“

Rühmt man dem Gotte vollends seine eigene Kraft, Heldenhaftigkeit, Güte usw. vor, dann wird der Umschmeichelte dadurch mit diesen Tugenden durchfeuert und wird genötigt, sie zum Besten des Menschen auszuüben ¹⁾.

auf andere Gebiete: Die religiösen Bettler in Indien singen nach Dubois-Beauchamp ³, p. 114 oben; 393 unten erotische Liedchen bei ihren Bettelgängen, und je unzüchtiger sie sind, desto mehr Bente gibt es. Noch näher stehen die unzüchtigen Lieder, die im südöstlichen Afrika (bei den Baronga) die Weiber beim Regenmachen singen. Frazer in One, p. 67.

¹⁾ Von den Sumeriern herab bis auf unsere Tage und durch alle Völker hin zwingt ja der Mensch seinen Gott oder Heiligen durch die Zaubermacht seiner Worte und Riten zu unbedingtem Gehorsam. Hier nur ein Beispiel: In den griechischen Zauberpapyri muß man alle zauberischen Handlungen usw. ja richtig machen, sonst kanns einem schlecht gehen. So ja auch anderwärts. Auch deshalb muß z. B. der „Medizin“- oder Zaubermann bei den Indianern eine Ausbildung von zehn bis fünfzehn Jahren durchmachen (Häuptling Büffelkind Langspeer, übers. v. Rieder, Paul List, Leipzig, S. 50 ff.). Aber wenn man alles richtig macht, dann ist man den mächtigsten Göttern gewachsen, kann ungestraft die wildesten Drohungen gegen sie schleudern und sie einem selber so völlig untertan machen, daß sie, wenn auch ungerne, in allem gehorchen müssen. S. Ref. v. K. Meuli, Schweiz. Arch. f. Volksk. XXXII, p. 55. Welch ein Schritt von da bis zu Jesu Wort: „Mein Vater, ist es möglich, so gehe dieser Kelch von mir. Doch nicht wie ich will, sondern wie du willst“ (Matth. 26, 39; 42; Marc. 14, 36; Luc. 22, 42), und zu der Bitte seines Gebetes: „Dein Wille geschehe!“ Seb. Frank, der vielverfolgte Ketzer, gleichsam ein Vorläufer Lessings, der in seinem „Weltbuch“ auch zeigt: Nicht andere Völker sind so dumm und gottlos, wie wir Christen meinen, sondern wir sind noch schlimmer und törichter, und auch andere Völker haben da und dort wahre Religion, Sebastian Frank sagt, mit den christlichen „Segen“ wolle man Gott „nöten...“, daß es also gewiß kommen müß und nit anders, als sei Gott wie ein gebannter teuffel in eym Glas unser gefangner“. Fol. CXXXIII b. Und gehorcht der Gott bei den heidnischen Völkern oder der Heilige bei christlichen nicht, dann wird er auf die verschiedenste Art mißhandelt. Ergötzlich ist die Feier des St. Urbanstages (25. Mai): Herrscht da heiteres Wetter, so gerät der Wein und setzen die schmausenden und zechenden Weinbauern den weinlaubumkränzten Heiligen in ihre Mitte an den Wirtshaustisch und trinken ihm zu. Regnet es aber, o weh, dann wird das Weinjahr schlecht und stoßen sie den gewissenlosen Verräter in die Kotlache, Boëmus Aubanus 269 f.; Naageorgus 158; Seb. Frank fol. LI ab und CXXXII b; Sartori III, 190. Aus Indien könnte ich jetzt nur ein einziges Beispiel des verprügelten Gottes anführen: Als Agyatthāman mit seinen Genossen in der Nacht die vielen Pāṇḍavakrieger getötet hat, und zwar vermöge des ihm von Īva gegebenen Schwertes, da betrachten Bhīma und seine Brüder den „Gott der Götter“ als den Übeltäter (*āgaskṛit*), und

Die Macht des Phallos und abszöner Bildwerke und christliche Phallosheilige.

Noch heute lebt dieser Gedanke in Indien beim Holifeste fort. So schreibt Wilson, Works II, p. 238: „The Matronalia Festa, on the Kalends of March... had for their object the increase of progeny in harmony with the foliation of the trees, the budding of the grass, the pairing of birds, which were the effects of the season of Spring, and which are equally held in view in the celebration of Holi, which is considered to be especially promotive of the multiplication of offspring and preservative of the health and life of children.“ Vgl. Natesa Sastri, Hindu Feasts, Fasts and Ceremonies, S. 45; 49. Er braucht kaum noch einmal daran erinnert zu werden, wie allgemein in Europa das Tun der Menschen bei Vegetations- und Feuerfesten Pflanzen, Tieren und Menschen Mehrung und Gedeihen bringt. Und wie sehr allerhand mehr oder minder unzüchtige Gepflogenheiten bei Fruchtbarkeits- und Sonnenfesten anderwärts dem gleichen Zweck dienen, ist schon gestreift worden; eingehend wird es von Mannhardt, Frazer und andern dargestellt. Erwähnt sei nur, daß bloß vereinzelt in der von mir benutzten Literatur der herumgetragene oder der einer Figur verliehene Phallus, den wir aus Altägypten, Griechenland und Rom längst kennen, in Indien genannt oder auf ihn hingedeutet wird, während wir doch z. B. auch vom Jarilo in Rußland Ähnliches hören. Diese Personifikation des Lenzes und der Wachstumskraft erscheint nicht nur als ein ihn darstellender Mensch, der mit Blumen geschmückt und mit Glöckchen behängt ist, sondern auch „als Puppe mit einem ungeheueren Priap oder doch mit allen dem Manne zukommenden Attributen ausgerüstet“ (Mannhardt, Baumkultus, S. 415 f.). Kemble, Die Sachsen in England, übers. von Brandes I, 295 erzählt, daß in Inverchettin ein Priester die kleinen Mädchen (puellulas) zu Ostern nötigte, einen Reigen mit Gesang aufzuführen, dem er auf einer Stange ein Priapusbild vorauftrug (Mannhardt 469 f.)¹⁾. Vgl. auch Hastings, En-

sinnlos vor Wut hauen sie auf ihn mit ihren Waffen ein. Aber alle diese verschwinden zauberähnlich im Leib des „Oberherrn der Magie“. Da fallen sie mit den Fäusten über ihn her. Bhavishyapur. III, 3, 1, 10 ff. Diese ganze Partie ist aber so jung, daß man beinahe versucht ist zu mutmaßen, der Gedanke sei durch Beobachtung von „Christen“ angeregt worden.

¹⁾ Dabei tanzte er und führte zur Unzucht auffordernde schamlose Reden. Jahn, Deutsche Opfergebräuche 134 ff. legt wohl mit Recht dar,

cyclopedia of Religion and Ethics Vol. V, p. 869, Col. 2, l. 6 ff.

Mildere Beurteilung verdient es ebenfalls, so kraß und komisch auch der Gegensatz zur biblischen Wertung des Fleisches und der Lust des Fleisches sein mag, wenn in der katholischen Christenheit der Penis sogar zu einem Heiligen erhoben worden ist: In Trani im Königreich Neapel führte man im Karnevalumzug auch eine alte Holzstatue umher, die den Priapus darstellte, und zwar mit so gewaltigem Glied, daß es bis zum Kinn emporragte¹⁾. Die Einwohner nannten diese Figur *il Santo Membro*, also St. Penis. Der Erzbischof Joseph Davanzati schaffte am Anfang des 18. Jhrh. diesen alten Brauch ab, gewiß nicht ohne daß die Bevölkerung, namentlich die weibliche, über seine Gottlosigkeit gemurrt hätte (*Dulaure, Divinités génératrices* 219 f.). Nur gestreift seien die Wachspalli der Heiligen Kosmas und Damianus in Osternia, die sogar von der Geistlichkeit verkauft wurden (*Nork, Festkalender* 598—600; *Dulaure* 220—224; vgl. *Nork* 28 über das phallische Jesuskind zwischen Mons und Brüssel) und die reichhaltige Reihe Heiliger mit gewaltigem, wundertätigem Phallus, die wir in Frankreich und Belgien finden (*Dulaure* 204—225; *Otto Stoll, das Geschlechtsleben in der Völkerpsychologie* 671 ff., vgl. *Hartland, Primitive Paternity* (1909) I, 62 ff.; 76; 116 ff.). Ihre Namen klingen öfters recht derb, wie z. B. der des St. Foutin (*Futinus*), der nicht nur Frauen fruchtbar machte, sondern auch nachlässige Gatten und Liebhaber anfeuerte und allzu eifrige Diener der Minne von Geschlechtskrankheiten heilte²⁾. Gewöhnlich schabten die nach Kindern begehrenden Frauen etwas von dem penis erectus solch eines Heiligen ab und verleibten sich in Getränk das Schabsel ein, genau wie die altindischen Frauen den Geschlechtsgott in Gestalt der *Açokaknospen* in sich aufnahmen. Dem heiligen Gréluchon hatten sie zur Zeit des Henri Etienne schon die ganze

daß dieser aus dem gewöhnlichen Volk kommende Priester noch ganz in den ihm angestammten Anschauungen und Gewohnheiten lebte und aus diesen heraus so gehandelt habe. Er war sich offenbar keines Unrechtes bewußt, dachte gewiß ein gutes Werk zu tun; er verfiel in lautes Widerbellen, wenn ihm jemand Vorhalt tat (*conviciis eos impetebat*).

¹⁾ Wuraka, der große männliche Vorfahr nördlicher australischer Stämme, hatte einen so großen Penis, daß er ihn über die Schulter legen konnte und er von seiner Schwere müde wurde. Ebenso der Urgott der Aranda in Zentralaustralien. *Winthuis, Mythos usw.* 185, 193; 208.

²⁾ Ebenso steigert der Fisch nicht nur die Liebeskraft, sondern stinkend geworden vernichtet auch von geschlechtlicher Ausschweifung (*grāmya*) stammende Krankheiten. *Kauçikasūtra* 27, 32.

Männlichkeit zuschanden geschabt. Besser vorgesorgt war da bei St. Guignolé oder Guingalais in der Nähe von Brest. Dem ging ein langer Holzpfehl durch den Unterleib, der vorne und hinten weit vorstand. War nun vorne zuviel weggeschabt, so wurde dem jetzt natürlich untüchtigen Heiligen von hinten ein gehöriger Schlag versetzt, sodaß vorne wieder die nötige Mannes- und Wunderkraft zum Vorschein kam (Dulaure 211 f.). Wie viel Schmerz armer Weiblein und gewiß auch wie viel Sehnsucht ihrer Gatten ward zu solchen Heiligen getragen, wie viel Leid und Ängste mögen Frauenlippen z. B. auf den phallisch wirkenden Türriegel in Racadour oder auf die befruchtende Eisenstange geküßt haben, von denen Dulaure 216 berichtet!

Was Heidenvölker und urtümlichere Zeiten betrifft, so geben uns die eben behandelten Verse der Purāṇas einen wertvollen Gesichtspunkt für die Beurteilung der verständlicherweise oft so heftig verurteilten Darstellungen unzüchtigster Art in indischen Tempeln, von denen soeben wieder F. J. Furtwängler in „Indien, das Brahmanenland im Frühlicht“ (1931), S. 194 ein bekanntes Beispiel gut bespricht. Grade die Orgien der Wollust, die hier unsern Abscheu erregen, bilden nicht nur eine Freude für den Gott der Geschlechtlichkeit oder für des Gottes geschlechtliche Seite, also auch ein Mittel, ihn gnädig und gnadenspendend zu machen, sondern vor allem auch eine magische Mehrung seiner Kraft, ja sogar einen zauberischen Schutz für ihn und sein Wirken¹⁾.

¹⁾ Mittel gegen den bösen Blick wollen Thurston, Omens and Superstitions of Southern India, 112 ff., und andere in den obszönen Darstellungen an indischen Tempeln sehen. Nach Crooke, Pop. Rel. and Folklore² I, 68 unten f. verjagen sie die bösen Geister. Sogar Agni, dem großen Vernichter alles Spuks und bösen Zaubers, können ja Zauber schaden (Atharva-Veda VIII, 3, 9; R̥igv. X, 87, 9; 24), wie viel eher dem Indra und anderen Göttern (R̥gv. X, 120, 4). Daher werden allen Amulette angebunden. Näheres über dies *pavitrāropaṇa* z. B. in Kālikāpur. 61, 35—42; Hcat. III 2, p. 881—890. Die Gerste ist geschaffen, sie gegen böse Geister zu schützen (Hcat. III 1, p. 1209). In der Nacht müssen sie durch großes Getöse vor dergleichen Unheil bewahrt werden (Hcat. III 2, 864). Gebete und Lieder der Frommen sind Panzer und Stärker der Götter (Ath.-Veda VIII, 4, 6). Im alten Testament erscheint der gleiche Gedanke (s. Bertholet im Schweiz. Arch. f. Volksk. XVII, 14 f.). Selbst auf christlichen Kirchen wurde das Fascinum, das auch Christen das ganze Mittelalter hindurch zu Zaubierzwecken verwendeten, angebracht, um sie vor magischem und anderem Schaden zu bewahren (Dulaure 190—192). Übrigens sagt z. B. der Prediger Guilelmus Pepin in einer seiner Predigten, er habe in einer berühmten Kirche so schweinische Bilder, das Gotteshaus für Ostern zu

Ich sehe jetzt gerade vor Toresschluß noch, daß schon Dulaure in den Obszönitäten und Wollustübersteigerungen des Kults der Fruchtbarkeitsgottheiten sogar „*moyens d'accroître la vertu préservatrice et fécondante du Phallus*“ sieht (S. 312). Das Seelen- und Fruchtbarkeitsfest *Dīpāvali* oder *Kaumudī* verläuft dann der Vorschrift gemäß und bringt dann Glück und Segen über das Volk und den einzelnen, wenn es „dadurch herzentzückend ist, daß Männer und Frauen in toller Ausgelassenheit dem Würfelspiel, dem Rauschtrank und dem Koitus obliegen“ (Bhaviṣṭyottarapur. 140, 18; vgl. bes. Sanatkumāras., Kārttikam. 14, 33 c—36). Der Philosoph Jamblichos, eines der Häupter der neuplatonischen Philosophie, die durch Zusammenfassung des Edelsten und Besten im heidnischen Fühlen und Denken und durch die Versöhnung von Glauben und Wissen alle religiösen Bedürfnisse, nicht nur wie das Christentum die der „Plebs“, zu befriedigen vorgab, Jamblichos, der freilich viel morgenländischen phantastischen Mythologemen Einlaß gewährte, hier aber schon aus griechischem Bewußtsein schöpfen konnte, sagt in seiner Schrift *De mysteriis Aegyptiorum* Sect. 1, Cap. 11: „Wahrlich, weil eine große Menge von Phallen geweiht sind, geschieht es, daß die Götter Fruchtbarkeit über die Erde ausgießen“ (zit. von Dulaure, S. 114 f.). Nach Arnobius warf man sich vor dem Phallus nieder und flehte ihn an und glaubte, tue man das nicht, dann gehe die Natur aus den Fugen (Dulaure 128). Ebenso ginge ja nach brahmanischer Lehre die Sonne nicht auf, vollzöge man morgens nicht das Feueropfer (*Ṣatap.-Brāhm.* II, 3, 1, 5)¹). Feuer ist das Opferfeuer und Feuer ist die Sonne.

schmücken, gesehen, daß es ihn geschaudert habe (Dulaure 261). Der gleichen mochte eine gute Illustration abgeben zum Text mancher Osterpredigten mit ihrem *risus paschalis*.

¹) Vgl. Oldenberg, *Rel. des Veda*, S. 110; 308—317; Speyer, *Die indische Theosophie*, S. 23; Ghoshal, *Hist. of Hindu Political Theories*, p. 23; Bhaviṣṭyap. III, 4, 25, 194 f.: „Die Gestirne am Himmel ziehen ihre Bahnen geschützt durch das Opfer; sind keine Opfer auf Erden, dann wird ihr Lauf gestört und unheilvoll.“

Im *Rigv.* wird die Sonne durch das Lied der Dichter oder der Frommen zum Leuchten gebracht (VIII, 29, 10; 76, 4; V, 40, 6; 9; X, 62, 3) und gehen die Morgenröten durch der Menschen Loblieder auf (IV, 2, 19). Man denke etwa an den Schluß von Schillers Gedicht „Columbus“. Im alten Ägypten brachte man jeden Morgen durch eine Zauberhandlung die Sonne dazu, wieder aufzugeben. Frazer, *Golden Bough*² IV, 268. Die Neukaledonier zünden bei trübem Wetter ein Feuer an und sprechen: „Sonne, ich tue dies, damit du heiß brennen mögest.“ Mart. P. Nilsson, *Die volkstüml. Feste des Jahres*, 32. Auch beim Opfer erwächst die Vorstellung

Der Mond wird zum Wachsen gebracht durch die Ahnenkloßspenden samt Begleitsprüchen und durch die von den Ahnenspenden gekräftigten Manen und macht so die Welt gedeihen (Bhaviṣyottaraṇ. 99, 33; Hcat. III 1, p. 61; 408; 1509; Vāyupur, 71, 29 f.; Hariv. 17, 37; MBh. XIII, 125, 38 f. usw.). Er wächst durch die in ihn eingehenden und ihn anfüllenden Totenseelen, und die Totenseelen wachsen durch die Kloßspenden mit ihren magiegewaltigen Sprüchen. So werden denn heute noch in Thracien dionysische Riten mit Phallus und maskierten Männern in Ziegenfellen gefeiert (Hastings, Encyclop. of Religion and Ethics V, 858, Sp. 1 unten). Was nun vollends die rituellen Begattungen, wohl die Einschränkung noch früherer allgemeiner bei Fruchtbarkeitsfesten¹⁾, anlangt, so erklären die altindischen Quellen, wie schon erwähnt, ausdrücklich, sie dienten dazu, daß Begattung (mithuna) und Fortpflanzung (prajānana) gedeihlich vor sich gehe (Taitt. S. VII, 5, 9, 4; Jaimin.-Br. II, 404). Da ist natürlich zunächst an die Mehrung der Menschen und des Viehs gedacht. Daß aber die Pflanzenwelt mitergriffen wird, versteht sich nach allem hier Dargelegten von selbst.

Übrigens geht es in Indien wie anderwärts: mehr und mehr, freilich wohl zum größten Teil durch Einfluß von Europäern her, werden solche Feste und Bräuche von der bessern Gesellschaft zurückgewiesen und auf das niedrige Volk beschränkt, und trotz der schier beispiellosen Zähigkeit, mit der der Inder an der Überlieferung hängt, können schon heute besonders die Hindu mit Genugtuung erklären, daß wenigstens vielerorts nur der Pöbel sich den Ausgelassenheiten hingebe oder überhaupt das Fest feiere. Da und dort hören wir sogar, daß keinerlei Unanständigkeit vorkomme, daß statt des roten Wassers — o quae mutatio rerum! — reines oder Rosenwasser gebraucht werde²⁾,

wohl rein aus ertümlicher Zauberanalogie, und vom R̥gveda herab wandert durch die Literatur, wie schon erwähnt, der Glaube, daß die Sonne in der Nacht ins Feuer eingehe. Natürlich ist da für die priesterliche Lehre vor allem das auf den Altar gelegte Feuer die Sonne (Çatap.-Br. VI, 1, 2, 20). Das Feueropfer (homa) muß also schon vor Sonnenaufgang stattfinden; denn da ist die Sonne noch im Feuer (Viṣṇudh. III, 233, 52 f.). Das Loblied ist die Speise der Götter (arko vai devānāṃ annam). Taittir.-Samh. II, 2, 7, 2; Çatap.-Br. XII, 8, 1, 2.

¹⁾ Beim „Sonnentanz“, einem Fruchtbarkeitsritus der Arapahoindeaner „gehört die geschlechtliche Vermischung des ganzen Lagers dazu“ (A. Dieterich, Mutter Erde 95, nach Dorsey). Gleiches oder Ähnliches häufig.

²⁾ Das Gleiche ist uns in Europa ebenfalls schon begegnet. Hier nur noch aus Mannhardt 259, Anm. 3: In Ungarn, namentlich im Preßburger,

oder daß das Bespritzen nur noch ein Scherz von Kindern oder jungen Leuten sei u. dgl. mehr. Entsprechend schreibt z. B. Grimm, *Deutsche Mythol.*³, S. 586: „In früheren Zeiten nahm aber auch die feine Welt an diesen Freudenfeuern teil, Fürsten und Könige“. Plutarch berichtet, daß die Kronien und die ländlichen Dionysien ein Fest der Sklaven seien, „die Herren hatten sich also mittlerweile zurückgezogen wie bei den Compitalia“. Nilsson in Pauly-Wissowa unter „Kronien“ (Sp. 1975 f.).

Kāma, Baumgeist und Baum als Fruchtbarkeits- und Kinderspender.

Spender von Kindersegen ist also Kāma, genau wie so oft in Altindien und anderwärts die Baumgeister¹). Auf präanimistischer Stufe ist der Baum selber die magische Macht, die Wachstum und Fruchtbarkeit in der Natur und im Menschen wirkt,

Neutraer und Bacser Komitat, werden die Mädchen am Ostermontag von den Burschen mit ganzen Eimern Wasser begossen, wo sie sich nur blicken lassen. Beim Adel ist diese Sitte zum Besprengen aus Fläschchen mit Rosenwasser verfeinert.

¹) Siehe z. B. mein Buch *Isoldes Gottesurteil*, Anm. Nr. 212; mein Weib im altind. Epos 119—121; Coomaraswamy, *Yakshas* II, 11; *Mahābh.* III, 230, 35 f.; 231, 16 (vgl. Weib im altind. Epos 418, Zus. zu 293, 1. Z.); Wilke, Kultusbeziehungen zwischen Indien, Orient und Europa, S. 150 ff.; Friedr. S. Krauss in Adele Schreibers *Sammelwerk Mutterschaft* (München 1912), S. 42 ff.; Ders., *Geschlechtsleben des japan. Volkes* I, 67; 70; 179; Reitzenstein, *Zeitschr. f. Ethnologie*, Bd. 41, S. 648—671; 680 f.; Mannhardt, *Baumkultus passim*. Als Baumbewohner erscheinen die Vegetations- und Fruchtbarkeitsgeister: die Yaksha, Gandharva und Apsaras häufig. So z. B. in *Atharvav.* XIV, 2, 9; *Taitt. Samhitā* III, 4, 8, 4 (hier Gandharva und Apsaras); Hemavijayas *Kathāratnākara* (Hertel) I, 29; 85; 154; 246; II, 199; 238; 241; *Kaṇḍikā*, 77, 7; öfters im *Pālijātaka*, am interessantesten wohl Nr. 398 (Bd. III, S. 325 ff.), hier überall Yakshas; Coomaraswamy, *Yakshas passim*; in II, 2; 13 sagt er richtig: „Yakshas are primarily vegetation spirits.“ Dazu stimmt auch, daß sie in buddhist. Erzählungen oft im Wasser hausen. In *Yakshas* I, 32 ff.; II, 33 und sonst erklärt Coomaraswamy ebenso richtig, die Gandharva und Apsaras seien Fruchtbarkeitsgenien. Nach *Pañcav.-Br.* XIX, 3, 1, herrschen sie über des Menschen Nachkommenschaftserlangung. Des Opferrosses Penis und Hoden werden ihnen gespendet (*Taitt. Samh.* V, 7, 15). U. dgl. m. Vgl. meine *Altind. Rechtsschr.* 371—375. In Morgenland und Abendland höchst zauberkräftig ist die *Ruta graveolens* (s. z. B. Wuttke³, p. 103 ff.; Panzer, *Bayerische Sagen u. Gebräuche* 365; 369; 370; in *Matsyspur.* 267, 14 f. wird sie unter den acht besonders magiekräftigen Pflanzen aufgeführt). Sogar die Toten schützt sie vor schlimmen

auf der animistischen der im Baum verkörperte oder in ihm wohnende Geist oder Gott. Die zwei Vorstellungen lassen sich freilich in Volksgeist und Volksbrauch nicht wirklich trennen; sie leben ineinander verflochten auch in den Kulturvölkern bis auf den heutigen Tag fort. Wir haben nun gesehen, daß in Indien Kāma noch der Açokabaum oder das Bäumchen *damanaka*, d. h. die *Artemisia*, ist, ein Glaube, der aus dem Präanimismus stammt. Sogar der König Udayana in der Ratnāvali scheint sich Kāma nicht etwa einfach als die Seele des Açoka zu denken. Er sagt ja zu seiner Gemahlin:

Der Körperlose vermaledet
Gewiß die Körperlosigkeit,
Weil er nicht dessen Lust verspürt,
Den, Liebste, deine Hand berührt (I, 22).

Dabei schmückt sie doch den Açokabaum mit Blumen, rotem Safranblütenpulver, Sandel und Salben, berührt ihn also mit den Händen. Auch der Baum hat ja dem Inder, wie allen Primitiven, eine Seele, und diese Seele kann nebenher, besonders wenn es eine Gottheit oder ein Geist ist, als Wesen für sich gedacht sein, obschon eng mit dem Baum verbunden. Sodann fühlt zwar nach indischer Anschauung der Baum, ist aber doch andererseits wieder Bild des Starren, Empfindungslosen. Daher wohl des Königs Worte. Er denkt also wohl daran, daß Kāma

Gewalten, wovon das wunderbare und entsetzliche Gedicht „Ah, are you digging out my grave?“ von Thomas Hardy, dem größten englischen Lyriker seiner und der bisherigen Zeit, ausgeht (Collected Poems 1926, p. 310). Wer nun mit *Ruta graveolens* (*suvarcalā*) in den Händen am Baume *karañja* (*Pongamia glabra*) ein ganzes Jahr lang ein Licht anzündet, dessen Nachkommenschaft mehr sich und gedeiht. MBh. XIII, 127, 8. Vielleicht gilt hier das freilich überhaupt bei religiöser Verehrung in Indien, vor allem aber beim Dienst der Toten, wichtige und in der Antike besonders den Bäumen entzündete Licht (Bötticher, Baumkultus der Hellenen 49; Ovid, Fasti III, 267 ff.) zugleich den Totenseelen oder der Totenseele im *karañja*. Am natürlichsten wohnt die Seele im Baum, wenn der betr. Tote unter ihm begraben ist (Reitzenstein, Zschr. f. Ethnol. 41 [1909], S. 662). Wegen Totenseelen im Baum vgl. Mannhardt 39–44; E. H. Meyer, Mythol. d. Germanen (1903), S. 90 f.; Golther, German. Mythol. 145; Mogk in Pauls Grundriß I, 1034. Auch die Elfen sind Fruchtbarkeits- und Totenseelen-geister und wohnen viel in Bäumen. Besonders *udumbara* (*Ficus glomerata*) und *açvattha* (*Ficus religiosa*) schenken Söhne. Frauen, die nach diesen begehren, umwandeln solch einen Baum tausendmal jeden Morgen (z. B. Gupte I. c. p. XXXIX; XXXIV). Sie sind eben auch Totenseelensitz. Vaj.-Samh. XXV, 4 = Çatap.-Brāhm. XIII, 8, 3, 1; Heat. III 1, p. 701, l. ult. usw.

nur einen Baumkörper, aber keinen menschlich gearteten hat. Nach indischem Glauben weilt der Gott auch in seinem Bildnis, doch bedarf es, ihn hineinzubekommen, erst des *adhivāsana* (*pūraṇa* in *Bṛihats.* 43, 51), des Drinwohnenmachens. Mit dem Aṣoka wird das nicht Brauch, noch nötig sein; der ist an sich schon Kāma, aber hier ein fühllos starrer¹⁾.

Holibaum und Holipflanze als Vegetationsdämon.

Wie nun der *açoka* und der *damanaka* eine Verkörperung oder wohl eher: eine Urform des Vegetationsdämons ist, so auch der Holibaum oder die Holipflanze. Ist doch der Indrabaum ebenfalls Indra, der Maibaum und seine Verwandtschaft wenigstens ursprünglich der Vegetationsdämon. Der Maibaum wird am gewöhnlichsten verbrannt (Mannhardt passim, bes. 177 ff.; 186 ff.), genau wie die den Wachstums- und Fruchtbarkeitsgeist darstellende Figur herab von Osiris und Attis bis auf unsere heutigen Feuerfestfiguren oder wie die „Kornmutter“, wie die Knochen und die Eingeweide des Meriah bei den Khonds usw. Im Baum ist ja der Vegetationsdämon verkörpert, ja gemäß noch älterer Anschauung ist der Baum die magische Wachstums-macht selber. Soll nun der altgewordene Vegetationsgenius getötet oder abgetan werden, damit er in junger Kraft wiedererstehe, dann ergibt sich die Verbrennung als selbstverständlich; denn wie soll man Holz oder Pflanzen — oder diese Form des Vegetations- und Fruchtbarkeitsdämons — anders umbringen als durch Feuer! In Indien käme, freilich sehr in zweiter Linie, noch hinzu, daß die Toten dort eben, wenigstens später, meist verbrannt werden²⁾.

¹⁾ Die Bäume fühlen nicht die durch das Weib kommenden Wonnen, sie sind *ajānantah śrīśukhāni* (Sanatkumārasaṃh., Kārttikam. 4, 33).

²⁾ Sogar die als Frau mit Kleidern und ländlichem Schmuck herausgeputzte und ausdrücklich „Getreidemutter“ (*mère du blé, de l'orge* usw.) genannte letzte Garbe in Frankreich wird auf einem Scheiterhaufen verbrannt und alle bitten sie um ein fruchtbares Jahr. Mannhardt, Mythol. Forsch. 318 f. Vgl. 332 (ebensolche „Getreidemutter“ verbrannt und die Asche auf die Felder gestreut, natürlich damit sie sie fruchtbar mache); 346; Frazer in *One*, 429 usw. ad infinitum. Das Begraben der Figur usw. des Vegetationsdämons in verschiedenen Gestalten (auch als Fastnacht, Karneval, Kilbi usw.) ist an sich ja ebenfalls natürlich und kommt öfters vor. Höchst eigentümlich aber scheint mir das Begräbnis des als Baum

In Kumaun am untern Himālaya wird ein Baum von mittlerer Größe oder ein Ast von einem großen Baum mit Tuchfetzen (Chīr, Skt. *cīra*, also der bekannte Lappenbaum) behängt und am letzten Tag des Festes verbrannt. Die Leute springen über die Asche und werden, wie sie glauben, so von Hautkrankheiten geheilt. Nach einem andern Bericht werden am 11. Tag des Phālguna (Febr.-März) teils weiße, teils farbige Tuchfetzen gesammelt und der Çakti, also der personifizierten Zeugungskraft des Çiva, dargebracht. Dann hängt man diese Lappen an einer Stange auf, das Volk umwandelt die Stange (move around it) und singt die Holilieder zum Preise Krishnas und seiner Kuhhirtinnen. Am letzten Tag des Festes wird die Stange verbrannt (Crooke 58; Frazer, *Golden Bough*¹, elfter Bd., S. 2). Die Biyar in den United Provinces of Agra and Oudh „begraben das alte Jahr“ am 13. Tag der lichten Hälfte des Pūs (Pausa = Mitte Dez. bis Mitte Januar). Sie verbrennen am ersten Festtag einen Wollbaum (*çālmali*), wobei sie Kuhmist, in Indien wie an manchen andern Orten ja auch Feuermaterial, ins Feuer werfen. Am nächsten Tag schmierern sie sich die Asche auf die Stirn, am dritten werfen sie Erde und Kuhmist auf die Weiber und bestreuen einander mit farbigem Pulver. Den Schluß bildet eine allgemeine Orgie (general debauch, Crooke 59)¹). Dieses Fest ist trotz des verschiedenen Datums ein rechtes Holifest.

verkörperten, das Domdekan Chr. Caminada in seinem Vortrag „Rätischer Baum- und Feldkultus“ im Jahresbericht 1937 der Hist. Antiquar. Ges. von Graubünden mitteilt und das er selber als Hirtenbüblein mit ausgeübt hat. Wollte der Hirt eine Zeitlang von seiner Herde weggehen, so steckte er eine Wachholderstaude des hl. Valentin (burschin de S. Valentin, des „Kraftvollen“?) bei der Viehherde in die Erde und betete dann auf den Knien einen romanischen Spruch, den ich so verdeutsche: „O guter heiliger Valentin, Ich setz dir einen Wachholder hin, Hüt du mein Vieh, solange ich fort Und bis ich wiederkomm zum Ort. Ein Vaterunser bet ich hie Und mach auf dem Rücken ein Kreuz dem Vieh.“ Siehe auch Decurtins, *Rätische Chrestomathie* II, S. 238. Caminada sagt mit Recht: „Jedermann ahnt hier sofort, daß es sich um eine heidnische Gottheit handelt, die in dieser Staude kultische Verehrung empfängt und die dafür das Vieh zu hüten hat. Dieser Pflanzendämon der Alpenregionen wurde bei der Rückkehr des Hirten regelrecht begraben. Der Hirt betete noch ein Vaterunser zum Dank, nachdem er den burschin mit Erde zugedeckt hatte.“ Wie altindische Fruchtbarkeitsgottheiten des Veda, vor allem Pūshan, wie die Waldgeister der Finnen usw. hütet also diese rätische auch das Vieh auf der Weide.

¹) Im Bālaghāt Distrikt der Central Provinces muß wenigstens ein Stück vom Wollbaum zum Holzstoß des Holifeuers genommen werden (Crooke 60). Der dort heilige *çālmali* ist ein hoher, dornbesetzter Baum mit

Als Maibaumfeier erweist sich auch das vom alten Dr. John Fryer mit Recht Hooly (Holi) genannte jedes Jahr im April begangene Fest der Red Karens in Birma. Dabei wird ein an den Wurzeln abgehauener Baum mit Fahnen und Strohwischen geschmückt und dann verbrannt. Am Ende beschmieren sie sich den Leib mit der Asche und ziehen dann davon „with a Mace of Flowers before them beating of Drums and a great Noise“. Diese Blumenkeule (wohl blumenumwundener Prügel) wird ein Phallos sein. Noch mehrere ähnliche Feste mit Verbrennung einer beflaggten Stange bringt Crooke, S. 60 bei. In Südindien wird das Banner des Liebesgottes aufgepflanzt, vier oder fünf Tage mit Lustbarkeiten verehrt und dann am Vollmonds- oder Festtag verbrannt. Natesa Sastri, *Hindu Feasts, Fasts and Ceremonies* 48. So ist im Böhmerwald der Maibaum zu einer Fahne geworden. Zu dieser hin findet hier ein Wetttritt statt (Mannhardt 387). Eine Anzahl Arten der Holifeier mit Verbrennung eines Baumes unter primitiven Dravidavölkern nennt Crooke auch in Hastings, *ERE* V, 19, Sp. 2f.

In Teilen der Central Provinces wird schon einen Monat vor dem Holifest eine Rizinusstaude mit Feuermaterial umschichtet und dann, jedenfalls am Holifest selber, verbrannt (Crooke 60). Nach B. A. Gupte, *Hindu Holidays etc.* wäre dies überall das Gewöhnliche. Er sagt: „On the full-moon day of the month of Phālgun a hole is dug in front of every house and a castor oil tree is transplanted into it. Grass, cowdung-cakes and other fuel are heaped round the tree. Holi or Holika, who at the time is called a goddess, is worshipped“ (S. 88). Dann wird offenbar die Rizinusstaude, die bezeichnenderweise auch hier als Gott-

roten Blüten, nach Agastimatam 202 sind diese rot wie Rubin. Ihre zauberische Kraft zeigt sich auch darin, daß sie zu dem Zement *vajralepa* verwendet werden. Brihats. 57, 1; Vishnudh. III, 92, 2. (Auch das Fleisch der Frucht des zaubermächtigen und dem Īva geweihten Bilvabaums wird in Mörtel gemischt. Growse, *Mathurā* 2, p. 492.) Nach Brihats. 57, 4 hält solcher Zement sogar Millionen Jahre. Die rote Farbe der Blüten wird den Baum für die Holifeier wenigstens mitempfehlen, und zwar um so mehr, als er im März blüht und da noch ganz ohne Blätter ist, sodaß also die rote Glut um so stärker hervortritt, eine Eigentümlichkeit, die wir, wie schon erwähnt, an einer Reihe indischer Bäume finden. Wer *gālmali* anpflanzt, wird reich an männlichem Samen und an Verstand, Bhavishyap. II, 1, 10, 48. Ātap.-Br. XIII, 2, 7, 4 nennt ihn den größten Baum (er wird bis 150 Fuß hoch mit 40 Fuß im Umfang). Nach Rigveda VII, 50, 3 wird in ihm ein schlimmes Krankheitsgift erzeugt, als zauberisch verleiht er in Taitt.-S. VII, 4, 12, 1 *viddhi* (Wachstum, Gedeihen usw.).

heit gilt, oder die ganze Feuerschichtung angezündet¹⁾. Während sie brennt, schlägt man sich mit dem Rücken der Hand auf den Mund, wie es bei Totenverbrennungen „all over India“ Sitte sei. Auch in den United Provinces verbrennt man eine Kastorpflanze. J. C. Oman, *The Brahmans, Theists and Muslims of India*, S. 249, führt einen Bericht der Zeitung *Pioneer* vom 2. April 1883 an, der mehrere interessante, für uns aber belanglose Einzelheiten enthält. Zusammen mit der Rizinuspflanze, die auch hier als lebendige Person erscheint, werden alle die „Krankheiten und Unglücksfälle“, die die Einwohner bedrohen, verbrannt, also wie beim Johannesfeuer die infortunia.

Beim Mahotsava des Skandapur. (mitgeteilt von Hemādri, *Caturv.* II 2, p. 148 f.), am 14. der hellen Hälfte des Caitra, wird Ćiva unter anderen mit *damanaka* verehrt, an ihm das *ārātrika* (Lustration) mit fünf neuen aus Reismehlteig gemachten Lampen vollzogen und neben Bilvanüssen und mehreren Duftsachen der dem Ćiva heilige Namerubaum (*Elaeocarpus Ganitrus* Roxb.) oder ein Deodarbaum verbrannt. Oder ist nur Holz davon gemeint? Auf jeden Fall scheint klar zu sein, daß Ćiva sich an Stelle des Kāma eingedrängt hat.

Auch Crooke, S. 76 sagt: Part of the rite is bawling and beating of the mouth with the back of the hand, which elsewhere seems to be a sign of mourning²⁾. Er fügt hinzu: „We may suspect that this is the wailing for the death of the vegetation deity, whose image has been consumed by fire, perhaps combined with rejoings for his resurrection, the orgiastic ritual of the present day disguising the primitive form of the observances (S. 76). Diese Worte sind im wesentlichen sehr richtig, wie wir sehen werden. Die Leute werfen rotes Pulver aufeinander und vergnügen sich die ganze Nacht im Freien (*Gupte, Hindu Holidays*² p. 88).

Die Rizinusstaude (Skt. gewöhnlich *eraṇḍa*) nun ist in Altindien sprichwörtlich, daß sie nichts zu Feuer tauge, auch wenn man noch so viel von ihr nehme (*Pañcatantra* ed. Kielhorn-Bühler I, Str. 96 = *Tantrākhy.* I, 47). Da ist eine Umhäufung mit ordentlichem Brennstoff durchaus nötig. Natürlicherweise finden

¹⁾ Entsprechend heißt in Wälschtirol sowohl der Dämon selber wie auch die Feuerschichtung, ihn zu verbrennen, *il carnevale* (Mannhardt 499).

²⁾ Vgl. Caland, *Altind. Toten- und Bestattungsgebräuche*, S. 58: „As the pot smashes he strikes the back of his right hand on his mouth and cries aloud.“ Bekanntlich wird bei der Totenverbrennung ein Topf zerbrochen, ja mehrere.

wir auch in Europa sehr häufig, daß der grüne Baum mit trockenem Feuermaterial umschichtet wird. Siehe Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender aus Böhmen, S. 307—309; Mannhardt 177 ff. (wo viele Beispiele); 463; 501; 506 f.; 510; Frazer, Golden Bough¹ X, 115; 116; 118; 142; 173; 180; 181; 185; 192; 199 (fast alles von Johannis); G. A. Mac Culloch in seinem guten Artikel über die keltischen Feste in Hastings, Encyclopedia of Rel. & Ethics V, p. 840, Col. 2 oben. Ferner sehen die Inder in der Kastorstaude ein Bild der Schwäche. So wirft im buddhistischen Urteil des Schemjaka (Jātaka No. 257) der Pechvogel Gamanicanda einen Stein nach einem Pferd und trifft das Tier am Bein, das Bein aber bricht davon entzwei „wie der Stengel einer Rizinusstaude“ (metrisch übersetzt in meinem Buch Kāvya-saṃgraha, S. 46 ff.). Im heutigen Indien jedoch gilt sie als mächtiges Mittel gegen Zauber (Crooke 60; vgl. auch Balaji Sitaram Kothare, Hindu Holidays, p. 79), und wenn man einen Zauberer oder eine Hexe entdecken will, geißelt man die verdächtige Person mit einer Rizinusstaude. Andere Ruten spürt sie nicht, diese aber macht sie aufschreien (Crooke, Pop. Rel. & Folklore of Northern India² II, p. 275; vgl. 280 unten; 20; ed. Enthoven, p. 435 f.). So gehört denn ein Zweig dieser Staude, den man jedenfalls verbrennt, auch im Rāigarh District zum Holi-fest (Crooke 61). Ob sie wegen ihrer schon vorher zauberischen Natur dazu kam, den Wachstumsgeist, bzw. die Rākshasī oder Hexe Holikā, von der wir gleich hören werden, darzustellen, oder ob sie so magisch wurde, weil sie die Holikā ist, wäre die Frage. Vermutlich gilt die zweite Möglichkeit. Auch in der Sanskritliteratur erscheint ihre Zauberkraft³). Einen Zweig vom Bananen- oder vom Rizinusbaum (castor oil tree) umschichtet man auch im Konkan zwischen den westlichen Ghats und dem Meer („where the people are more devoted Holi-keepers than any others in India“) mit Kuhmistkuchen und anderem Brennstoff, den die Jungen sich zusammenbetteln oder stehlen⁴).

¹) So wird sie z. B. in Kauçikas. 16, 14 im Zauber gegen Feinde verwendet. Den Tod und Gift vernichtenden Agastya soll man mit Darbhagras, aksha und Ricinus communis (*ishṭa*) in der Hand bildlich darstellen (Bhaviṣyott. 118, 61). Die acht noch nie gebrauchten Töpfe bei der Begießung einer Unfruchtbaren sollen u. a. mit frischen Mangozweigen, die als erotisch viel vorkommen, und mit Ricinus communis umwunden sein (Heat. II 2, p. 1019 l. ult.). Weiteres im zweiten Stück der Trilogie oder „Bali“.

²) Das Stehlen des Zubehörs für Fest oder Zauber ist in Indien und

Solcher Feuer hat die Stadt in fast jeder Straße, das Dorf wenigstens zwei oder drei. Hinzu kommt „singing of songs, celebrating Krishnas love episodes with the herdwomen, beating of drums, and blowing of horns, shouting of obscene words to passers by, especially to women, and uttering a loud cry while beating the mouth with the hand. This is called „Bombne“, and is peculiar to this festival“, M. M. Underhill, p. 45 f.

Auch der Bananenbaum oder Pisang (*kadala* oder *kadali*, *rambhā*) ist sprichwörtlich wegen seiner Schwäche und Hinfälligkeit, wie man schon aus dem PW. erfährt, Nach Raghuv. 12, 96 kann man einen Pisangbaum wie im Spiel abhauen (*ciccheda kadalīśukham*). Außerdem wird der Schenkel des schönen Weibes ungezählte Male mit dessen Stamm verglichen, hauptsächlich wegen der Rundheit und der lichten Farbe. Aus dieser Gleichheit könnte gar mancher die Zaubergewalt des Pisangs begreifen. Aber selbst wenn man solche Erklärung gelten lassen wollte, könnte man nichts dergleichen für die Rizinusstaude anführen. Also schiene grade die Schwäche des Stammes ein Wort mitzureden. Dieser besteht beim Pisang nach dem PW. nicht aus Holz, sondern aus übereinandergerollten Blattscheiden. So könnte also in dieser auffällig hervortretenden und zartesten Pflanzenhaftigkeit ein Grund liegen, im Pisangbaum einen weiblichen Vegetationsgeist zu sehen. Daß in der Tat die *kadali* oder *rambhā* als eine Art Schutzgottheit oder Schutz- und Wachstumszauber der Bäume gilt, bezeugt Bhavishyapur. III, 3, 1, 49; 2, 69; 3, 5; 6, 5; 7, 3; 8, 12; 15, 14. Sie ist da dem Wasser- und Wachstumsgott Varuna heilig und wird bei der Weihe eines Baums oder Parks für diesen Gott gepflanzt, dürfte also ursprünglich ebenfalls eine Verkörperung der Vegetationskraft und dann einer Wachstumsgenie sein. Davon mehr in Anhang zum „Indra“.

Verständlich, aber eigentlich eine Verirrung hinweg vom ursprünglichen Sinn ist es, wenn der Mai- oder Johannisbaum nicht verbrannt wird, wenigstens nicht zu dem betreffenden Fest, sondern längere oder kürzere Zeit stehen bleibt. So meldet Col. Tod, Rajasthan¹ II, 622 von einer Reise, als gerade die Frühlingsfeier mit der Holi am Schluß vorüber war, wie er am Ein-

im Abendland öfters Vorschrift, wovon später mehr; beide sind ein Hinaustreten aus dem Alltäglichen, Regelrechten und eine Bekundung freier Kraft und Urnatur. Auch sonst muß es bei Zauber und Fest anders gehalten werden als im gewöhnlichen Leben.

gang jedes Dorfs den Maibaum (Maypole) aufgepflanzt sah. „Jeder Baum trug ein an der Spitze befestigtes Bündel Heu oder Stroh, manche ein Stabkreuz wie Arme und eine wehende Fahne, in vielen Teilen des Pathar jedoch hatte man den symbolischeren Pflug, geweiht der Göttin der Fruchtbarkeit (goddess of fruition), an die Stelle gesetzt“. Ob wirklich der zwar keineswegs unpassende Pflug dem Sinn des Maibaums und der Feier gerechter wird, wäre die Frage. Auf jeden Fall aber entspricht ein Büschel Heu oder Stroh vorzüglich. Einer meiner Söhne, der letzten Juli eine Reise in Österreich machte, erzählt mir, daß er beinahe in jedem Dorf mitten drin den mächtig hohen und sehr schlanken, meist abgeschälten Maibaum habe stehen sehen, vielfach bemalt, namentlich spiralförmig, mit einem Reif voll bunter Bänder, auch mit zusammengebundenem Nadelholzbush auf der Spitze. Den grünen Bush aber glaubt er nur dann getroffen zu haben, wenn der Baum nicht abgeschält war¹⁾. Die verschiedenen Dörfer zeigten große Verschiedenheiten in Einzelheiten. Das von ihm gegebene Bild bezieht sich vor allem aufs Salzkammergut; weit weniger Maibäume erblickte er nahe der ungarischen Grenze.

Auch Natesa Sastri berichtet, und zwar von der Lalasekte in Madras, daß die Buben ein Bild der Holikā fürs ganze Dorf oder eins für jedes Haus machen, vor ihm obszöne Lieder singen, ihm Süßigkeiten, Früchte usw. opfern, einander aus Spritzen mit farbigem Wasser bespritzen und schließlich die Figur oder die Figuren verbrennen, wobei oder wonach sie „all beat their mouths making a mock-mourning sound“ (S. 45). Wie in Europa nicht selten bei solchen Feiern, so ist auch hier das Ganze zu einem Kinderspaß geworden. Auch hier aber steht ernster religiöser Ritus im Zeithintergrund, obschon im Einklang mit der Art dieser Feste und Bräuche schon früh, ja wohl von Anfang an, sich der Scherz, und zwar der für uns anstößige, eingemischt haben wird.

¹⁾ Nur im Vorbeigehen kann ich fragen: Woher die gewöhnliche Abschälung? Sollte die aus uralter Zeit stammen, wo man dem Menschen wie dem Tieropfer öfters die Haut abzog (und selber anlegte usw.)? Vgl. J. M. Robertson, *Pagan Christs*, Register unter „Flaying“. Häufig wird die Haut des den Fruchtbarkeitsdämon vorstellenden Tiers dem Gott oder seinem Repräsentanten angezogen. Noch im heutigen Thracien wird der Darsteller des Dionysos „getötet“ und stellt man sich, als wolle man ihm die Haut abziehen. Vgl. Winthuis, *Das Zweigeschlechterwesen* 247 f.; Frazer³ VIII, 40 f., vgl. 172—174; V, 293 (im alten Mexiko); VI, 99; VII, 27 (Thracien).

Die Zauberkraft der Asche, der Kohle und des Erdenstaubs.

Der Glaube an die Zauberkraft der Asche vom Holibrand, den wir nun schon mehrere Male angetroffen haben, — auch im Chānda District der Central Provinces schmirt man sich mit ihr ein (Crooke 60), ebenso im Konkan (Underhill 46), in Ober- und Südindien (Wilson, p. 229; 231) — herrscht nach Crooke offenbar recht allgemein. „Diese Asche wird als ein Abwehrmittel gegen all die unbestimmten Gestalten des Unheils und als Schutz gegen Geistermacht hoch geschätzt. In den Central Provinces braucht man sie, den bösen Blick unschädlich zu machen, und als Heilmittel gegen Skorpionenbiß (Crooke 63 u. Pop. Rel. & Folk-Lore etc. ed. Enthoven 342; Pop. Rel. & Folklore² II, 197; 318; vgl. I, 293). Zu der magischen Bereitung der Stelle, an der der Same zu Laubenranken gepflanzt wird, gehört auch dies, daß man die dafür gemachte Grube vor dem Wiederschütten mit Honig, Schmelzbutter und Asche ausschmirt. Brihats. 55, 24. Honig und Schmelzbutter erscheinen vielfach in erotischen Rezepten auch der altindischen Mediziner und in Zaubern, sowie als Totenspende. Daher wohl vor allem auch ihre apotropäische Kraft. Beim Fällen eines Baumes, einem zauber- und geistergefährvollen Tun, wird die Axt erst mit Honig und Schmelzbutter beschmirt. Brihatsamh. 59, 12; Vishṇudharmott. III, 89, 21. An der zweiten Stelle ist's ein Baum für einen Tempelbau, an der ersten für ein Götterbild, aber auch bei andern gilt das Gleiche, wie beim Baum für den Indradvaja (Hemādri, Caturv. II 2, p. 405 aus dem Devipur.), für ein Haus (Vishṇudh. II, 29, 49) usw.

Asche ist nun schon an und für sich voll starken Zaubers, wohl weil sie als Überrest, ja Essenz vom Holz, also vom Baum, und vom Feuer, die Gotteskraft beider in sich birgt und offenbar auch deshalb mächtig sein muß, weil sogar das Feuer sie nicht verzehrt¹⁾. Wohl am häufigsten oder doch am bekanntesten ist in Indien ihre unheilvolle Macht. Nicht auf Asche zu treten gehört zum *ācāra*, d. h. zum vorwiegend aus Zaubersfurcht entspringenden richtigen Verhalten. Siehe meine Altind. Rechtschr. 192; wegen der unglückserzeugenden Natur der Asche in

¹⁾ Sie gilt dem Feuer gleich und deshalb als so zauberkräftig: von den 7 Arten des Bades heißt das eine das Feuerbad, es besteht in der Auftragung von Asche auf den Leib. Heat. III 1, p. 843 (von Yogayājñav.); 854 (von Parāçara); ib. Mitte (aus Chāgaleya und Kūrmapur.); Garuḍapur. 50, 10; Saurapur. 18, 40—41; Parāçarasṃṛiti (Bibl. Ind.) XII, 9—11.

der Mantik z. B. J. von Negelein, Traumschlüssel, S. 319; 391; Brihats. 51, 4; 14; 53, 61 f.; 102; 86, 60; 88, 20; 95, 12, oder Thurston, Omens and Superstitions of Southern India 242. Schlimmste Schmach ist es, wenn man einem andern den mit Asche bedeckten Fuß auf den Kopf setzt. Harivamṣa II, 121, 32 = 10312 f. Aber die Asche ist auch, wie aus den Dharma-schriften und andern hervorgeht, ein wichtiges Mittel der Reinigung von unkoscher Gewordenem (Altind. Rechtsschr. 144), auch dient sie zur Unheilsabwehr (Negelein, Traumschlüssel, S. 35, Anm.). Vor Verunreinigung, d. h. vor zauberischer Ansteckung durch Unheilstoffe, die von Personen oder von Dingen ausgehen, bewahrt dazwischen gelegte Asche genau wie Wasser oder Gras. Agnipur. 166, 21; Hemādri, Caturv. III 1, p. 1193 (als *pañktibheda* oder Sonderung bei speisender Gesellschaft). Vgl. mein Gesetzbuch und Purāṇa 109, Anm. und dazu auch Gobh.-Gṛihas. II, 6, 8. Mit Asche wird der Elefant bestreut zum Schutz gegen böse Geister (Garuḍapur. 201, 37), und ursprünglich den gleichen Sinn hat die bekannte Aschenschicht auf dem Leib der Yogi und des Īva selber, sowie die mit Asche aufgetragenen Sektenzeichen des Īvaiten. Asche heilt Fieber der Kinder (Crooke, Pop. Rel. etc. ed. Enthoven 338), zunächst wohl weil Fieber Feuer ist und gegen Feuer eben nur das in die Asche eingegangene, ja der Asche gleichstehende Feuer hilft, und wahrscheinlich auch durch weitere zauberische Sympathie. Der Fieherdämon (Jvara) führt ja als Waffe Asche, die er auf sein Opfer wirft (Hariv. II, 122, 71 f. = 10509 f.; Viṣṇudh. III, 73, 40). Da auch dem Inder die Liebe ein Fieber ist, so wird die Asche auch ein erotisches Mittel sein¹⁾. Ich finde im Augenblick aber keine Belege. Doch gehört wohl Folgendes hieher: Die Asche vom Holifeuer wird in Zentralindien von den Leuten aufeinandergeworfen, indem sie unanständige Lieder singen, was wohl auch minneliederlich wirken soll, und Frauen werden nach der Menstruation gereinigt, also beischlafsfähig, indem sie sich Asche auf die Stirne reiben (Crooke, Popul. Rel. etc. ed.

¹⁾ Als Krankheit, und zwar bei körperlicher Nichtvereinigung des Paares als tödtliche, erscheint die Liebe bekanntlich wer weiß wie oft in Indien. Ja, der Todesgott (Yama, Mṛityu) thront umgeben von allen Krankheiten und inmitten aller Übel, wie z. B. Schlachten, Stechmücken, Höllen. Unter ihnen steht die Liebe, an der Seite des Wahnsinns (Bhaviṣhyottaraṇ. 89, 7 ff.). Andererseits stammt der Gießzucker aus der Mitte von Kāmas Bogen (ib. 204, 11 f. = Matsyapur. 92, 11 f.) und ist der Zucker aus seinem Bogen entstanden (Hemādri, Caturv. II 1, p. 296).

Enthoven 342). Doch mag hier einzig an die magische „Reinigung“ gedacht sein.

Besondere Asche nun hat natürlich auch besondere Kraft. Die Asche beim Feuerfest der Draupadī und des Dharmarāja (d. h. des Yudhishthira), wobei das bekannte „Feuerwandeln“ stattfindet, wird mit nach Hause genommen und vertreibt böse Geister (Frazer, *Golden Bough*², elfter Bd., S. 4). Ein Sack aus dem Gewand eines Selbstmörders, mit Asche von einer Leichenstätte gefüllt, macht unsichtbar (Kauṭ. Übers. 652), Asche von blitzentzündetem Feuer feuerfest (Kauṭ. 50, 9—11; vgl. 648, 15). Wenn sich zu viel Asche in der Opferfeuerpfanne (*ukhā*) angehäuft hat, soll man jene in ein Gewässer werfen, also in Agnis und der Fruchtbarkeit Geburtsschoß, dann wieder etwas Asche von da heraus- und heimnehmen. Legt man diese in den Mist der Kühe, so wird man reich an Vieh. Taitt.-Samh. V, 2, 2, 4 f.; Maitr.-S. III, 2, 2; Āpast.-Grāntas. XVI, 13, 3. Der Esel ist nach Jaimin.-Br. III, 263 aus der Asche geboren und deshalb aschfarben. Diese Entstehung selbst mag ihm als Geilheits- und Penisprotzen zukommen.

Nicht anders steht die Sache in Deutschland oder in Europa überhaupt. Bestreut man einer neu eingetretenen Magd die Füße mit Asche, dann bleibt sie ruhig im Dienst (Wuttke³, p. 404)¹). Das Ungeziefer im Hause wird vertrieben durch Asche vom Strohsack einer Leiche (ib. 398). Sachen von einer solchen sind ja sehr zauberkräftig (s. z. B. Hoffmann-Krayer, *Feste u. Bräuche des Schweizervolkes* 44). Verbrennt man gefallenes Vieh auf einem Kreuzweg und gibt anderen Tieren die Asche ein, dann bekommen sie die Seuche nicht (Wuttke³ 436). Klee gedeiht, wenn man am Karfreitag oder am letzten Freitag im Monat vormittags Asche drauf streut (ib. 424). Asche vom Osterfeuer, vom Johannisfeuer und in den zwölf Nächten gebrannte hat große magische Kraft, und zwar macht sie einerseits Viehkrankheiten und Ungeziefer den Garaus, und andererseits fördert sie die Saat, indem sie sie vor Brand bewahrt

¹) Auch beim Knecht hat man's in Deutschland nicht schwer, sich vor dem leidigen Dienstbotenwechsel zu bewahren: man zieht einer Schlange bei Neumond die Haut ab, trocknet sie, zerklopft sie und streut sie ihm in die Kleider; so bleibt er treu (Wuttke³, p. 115). In Altindien ist die Geschichte schon verwickelter, wie die „Umpassung des Knechts“ beweist, die ich in Kauṭ. Zus. 287, 5 (S. 789) nach Pārask.-Grihyas. III, 7 mitteile, und die man auch in Hirany.-Grihyas. I, 14, 2 ff.; Āpast.-Grihyas. 8, 23, 6 f.; Bhāradvāja-Grihyas. II, 27 findet (hier auch noch auf andere ausgedehnt).

(ib. 64 f.; 94; 419; Handwörterb. d. deutschen Aberglaub., Bd. IV, Sp. 741¹⁾). Im Pariser Johannisfeuer wurde ein Sack voll Katzen verbrannt und die Asche als Glückszauber mit heimgenommen (Frazer, *Golden Bough*², elfter Bd., S. 39). Asche vom Oster- und vom Johannisfeuer, sowie von allen Festfeuern und von den darin verbrannten Figuren macht Felder und Vieh fruchtbar, bewahrt den Acker vor Mäusen, Mehltau, Schaden, schützt vor Zauber, Hagelschlag, Blitz, Feuer, Krankheit usw. Panzer, *Bayerische Sagen und Gebräuche* 79; 531; Frazer in *One* 614—616; 624, 626; 628—631; Mannhardt 226; 291 f.; 504; 507; 512; 520; Frazer, *Golden Bough*² X, 141; 174; 195; 203 (bis); 190; Nork, *Festkalender* 410, Anm.; 435; Jahn, *Deutsche Opfergebräuche* 27; 39; 47 f.; 122; 240; 254 f.; 256). Asche vom Fastenfeuer macht die Felder fruchtbar und die Hühner legen (Frazer in *One* 611). Küchenasche von Weihnachts-, Fastnacht oder Aschermittwoch schützt die Bäume vor Raupen (Wuttke³, S. 427; vgl. auch Jahn l. c. 99). Die Aschermittwochsasche auf die Felder gestreut ist für diese besser als drei Tage Regen und Sonnenschein (ib. 142; Frazer in *One* 611). Asche vom Sonnwendfeuer wurde auf Wiesen und Getreidefelder gestreut (Mannhardt 504; 512; 520 f.), ebenso Asche vom Christbrand (Frazer, *Golden Bough*² X, 264, vgl. 250).

¹⁾ Auch: Brand bewahrt vor Brand. So berichtet z. B. Friedr. Panzer aus Bayern, daß man Stroh auf dem Acker anzündete, um das Korn vor Brand zu schützen, und den Weizensamen durch Feuer laufen ließ. *Bayerische Sagen und Gebräuche*, S. 207. In Latium ließ man Füchse, die ja als rot selber ein Feuer sind, um die Hundstage mit brennenden Fackeln an den Schwänzen ins Getreide laufen als Mittel gegen Kornbrand. So Nork, *Festkalender* 495 und andere. Ovid beschreibt in *Fasti* IV, 680 ff., wie so ein Fuchs ins Getreide gejagt wurde, hier am Fest der Cerealia (19. April). Den gleichen Zweck soll das Opfer junger roter Hunde an den Robigalien (25. April) haben. Preller, *Röm. Mythol.*³ II, 44 und anderwärts. Aber wie schon der Name Robigo und Robigus zeigt und ebenso Ovid, *Fasti* IV, 911 ff., ist wenigstens hier der Getreiderost gemeint. Rost ist ja rot, der Brand aber schwarz. Richtig hat Wissowa, *Rel. u. Kultus d. Römer*² 196, Rost. Sodann aber wirkt Rot schon an sich, ursprünglich vor allem wegen seiner erotischen Natur, in hohem Maße glückerzeugend und unheilabwehrend. Man lese z. B. noch die reichhaltige Zusammenstellung Wuttkes nach (in der 3., von E. H. Meyer besorgten Auflage, bes. S. 72; 131 [vgl. 282]; 209; 341; 345; 370; 382; 387; 428; 440). In Indien braucht man sich nur das Sektenzeichen rot aufzumalen, dann erzaubert man sich so die Gunst der Menschen, vor allem die der Frauen. Skandapur. II, *Mārgaṣīrṣhamāhātmya* 2, 30 = *Padmapur.*, Uttarakh. 253, 40. Aus dem endlosen Kapitel vom Rot haben wir schon in der Anm. zu S. 20 einiges gehört, ebenso in der Anm. 2 zu S. 63.

Die befruchtende oder wohl eher: aufschließende Wirkung der Asche kannte der Ackerbauer auch unter den Indogermanen gewiß schon früh; die Schwendewirtschaft finden wir in Indien sowohl wie in Finnland. Aber solches Wissen kann hier höchstens mit am Werke gewesen sein. Noch gar manches aus dem Aschenglauben ließe sich anreihen. Siehe z. B. Nork, Festkalender 795; 857 f.; Hastings *Encycl. of Rel. Ethics* Vol. V, p. 840, Col. 2; 841 Col. 1 (Kelten) und Scheftelowitz' Zusammenstellung aus Indien, Deutschland und anderen Ländern in *Handw. des deutsch. Abergl.* I, Sp. 611 ff. Als Abschluß und Rückkehr zum Holifeuer nur noch dies: In Südindien, wo das Holifest ausdrücklich „die Verbrennung des Liebesgottes“ (Kāmadahana) genannt und wo genau wie in Oberindien das rote Pulver geworfen, gesungen, unzüchtige und schmähende Rede und sonstige Ausgelassenheit geübt wird, verteilt man die Asche unter die Teilnehmer, und sie reiben sich damit ein (Wilson l. c. p. 230 f), wie man sich z. B. in Nordafrika mit Johannisasche einschmiert (Frazer X, 213 ff.).

So gewinnen wir auch den Sinn oder doch den ursprünglichen Sinn von Erscheinungen wie dieser: In Mittelindien werfen die Mahratten die Asche des Holifeuers in die Luft empor¹⁾ und aufeinander, indem sie ihre beliebten Stegreifstrophen hersagen, die voll sind von derbster Unanständigkeit (indelicacy) und in die sie dreist die Namen ihrer Vorgesetzten einflechten, verbunden mit den abscheulichsten Anspielungen (Crooke 63 f. nach T. D. Broughton, *Letters Written in a Mahratta Camp* 1882, pp. 69 ff.). Mit „Vorgesetzten“ sind also wohl die Offiziere gemeint. Die Stegreifstrophen mögen manchen oberdeutschen Schnadahüpfeln ähnlich lauten.

Auch für Europa eröffnen sich so belehrende Ausblicke. Joh. Boëmus Aubanus berichtet auf S. 267 vom Fastnachtstreiben, daß die Begegnenden dabei mit aschegefüllten Säcken geschlagen werden; „mit einem äscherigen Sack,“ sagt Franks *Weltbuch* fol. LI a. Darin dürfen wir seiner ursprünglichen Bedeutung nach eine Segenvermittlung sehen. Von einer altindischen Entsprechung, beim Vājapeyafest, werden wir im 3. Teil unserer Trilogie hören. Ja, auch der bekannte Brauch, daß am

¹⁾ Der am Faschingsdienstag begrabene und von seiner „Frau“ heulend beklagte „Bacchus“ wird manchmal auch verbrannt. Dann stürzt alles hin, nimmt eine Handvoll Asche und streut sie in die Luft. Reinsberg-Düringsfeld, *Festkal. aus Böhmen*, S. 59—61.

Aschermittwoch die Priester in der Kirche den Gläubigen das Haupt mit Asche bestreuten¹⁾, ist wohl ebenfalls ein Stück christlich umgewandeltes Heidentum, also ursprünglich freudenvoller Träger magischer, besonders befruchtender und geschlechtlicher Kraft. Bei der Umtaufe kam die biblische Asche der Trauer und Zerknirschung in schier beispiellos glücklicher Weise zu Hilfe²⁾. Freilich mag auch da der letzte Grund im

¹⁾ Dabei spricht der Priester: „Memento quia cinis es et in cinerem converteris.“ Hospinian, *De origine Festorum Christianorum* (1612), p. 47 b.

²⁾ Wegen dieser und der Verwendung auch von Staub und Erde zum Zeichen der Trauer vgl. auch Otto Stoll, *Das Geschlechtsleben in der Völkerpsychologie* (1908), S. 360—364. Das Aschewerfen am Aschermittwoch behandelt Sartori, *Sitte und Brauch III*, 100, Anm. 42. Von der heilvollen Aschermittwochsasche noch ein paar Beispiele. Am Aschermittwoch bestreuen junge Burschen in Frauenkleidern die junge Saat, den Düngerhaufen und die Gasse mit Asche. Sartori III, 116 mit Anm. 114. Sogar der Mist wird also durch die befruchtende Macht der Asche noch triebkräftiger. Am Aschermittwoch trat morgens in Schwarzburg-Sondershausen der Knecht in die Stube des Herrn, streute Asche auf den Tisch und überreichte einen Rosmarinstengel; beide sind Mittel der Wachstumskraft und der Unheilsabwehr. Sartori III, 103. Mit Asche (auch mit Mehl oder Puder) bestreute man einander zur Fastenzeit in der Schweiz. Hoffmann-Krayer, *Schweiz. Arch. f. Volksk.* I, 274 f. Ebenda S. 275 mit Anm. 3 gibt dieser fabelhaft wissensreiche Forscher eine Zusammenstellung über das Schlagen mit Aschensäcken, von dem in früheren Jahrhunderten oft die Rede ist. S. auch Bd. 28, S. 27—31; Bd. 32, 77 (beim Wildemannsspiel). Wie das Schlagen mit der Lebensrute teilte es Fruchtbarkeits- und sonstige Segenskraft mit und trieb die Mächte des Bösen aus. Noch weitere Literatur zum Schlagen mit Aschensäcken zitiert Scheftelowitz im *Hdwb. d. deutsch. Aberglaubens*, Bd. I, Sp. 614, Anm. 24, wo auch aus Heinrich Vogels *Bacchanalia* usw. (Straßburg 1599) von der Aschermittwochsasche: „Bey der Aschen holen die Weiber Fruchtbarkeit.“ Chr. Caminada schreibt in seinem Vortrag „Rätischer Baum- und Feldkultus“, im 1937er Jahresber. der *Histor.-Antiquar. Ges. von Graubünden*: „In Vals wird das Schlagen mit einer aschegefüllten Schweinsblase an einem Stock noch heute in der Fastnacht geübt.“ Beim altindischen Vajapeyafest ist der betr. Beutel an eine Bambusstange gebunden. Ein Aschensack wurde auf Lesbos in einem Liebeszauber dreimal ums Haus getragen. E. F. Knuchel, *Die Umwandlung in Kult, Magie und Rechtsbrauch*, S. 32. Über die Zauberkraft der Asche dort 81 f. „Asche“ ist bei Zentralaustralern ein Wort für Vulva und die zeugende Urgöttin (Winthuis, *Mythos* usw. 38; 76; 142), auch „heiße Asche“ (76). Coire heißt bei ihnen auch (Fleisch) braten (die Vagina auch „gebogene Feuerflamme“, 121). Also vielleicht „Asche“ vom Fleischbraten genommen?

Wie vom altrömischen Palilienfeuer neben der Asche auch die Kohle auf die Felder gestreut wurde, so geschieht dies ebenfalls mit der Kohle von den verschiedenen Festfeuern in christlichen Ländern. Es genüge als Beispiel aus der reichhaltigen Literatur Reinsberg-Düringsfeld, *Festkalender aus Böhmen*: Stücke vom Johannisbrand werden in die Krautgärten gesteckt

Aschenzauber liegen: auch aus Homer schon wissen wir, daß sich die alten Griechen bei Todesfällen in Asche setzten oder sich damit bestreuten; ursprünglich wird das auch da Apotropäon gewesen sein.

Da besonders die Aschermittwochsasche so segensvoll ist für die Pflanzenwelt, so verstehen wir auch besser das „Pflugumziehen“, das Mannhardt, S. 553 ff. behandelt hat. Boë-

gegen Ungeziefer (307 f.), Brände und Kohlen in die besäten Felder, in Wiesen und Gärten und auf die Dächer, um Haus und Feld vor allem Schaden zu bewahren (309). Kohlen werden unter die Türschwelle vergraben, das Haus gegen allerhand Zauber zu schützen (310). Oder es wird ein eilig nach Hause getragenes Stück Kohle unters Dach gesteckt, damit in dem Haus kein Feuer auskomme (310). Vgl. den Artikel „Johanniskohle“ im Hdwb. des deutschen Aberglaubens, sowie „Kohle“ ebenda (in Bd. V, Sp. 74 ff.). Englische und indische Diebe tragen bei der Ausübung ihres „Berufs“ häufig ein Stück Holzkohle als Zauber bei sich. Crooke, Pop. Rel. usw.² II, p. 245. Vgl. da S. 10 f.; 29 unten. Die magische, vor allem die übelabwehrende Kraft der Kohle ist sehr vielseitig, verständlicherweise namentlich die der noch brennenden oder glühenden Kohle (Hdwb. d. deutschen Aberggl., V, 74–78). Verstärkt wird die Kraft durch die zauberische und heilige Dreizahl (Bd. V, 74; 76; 77; 78 f.). Besondere Zaubertugend besitzen: Kohle von Blitzbrand, Weihnachts-, Karsamstag-, Oster-, Johannis-, Lorenztagskohlen (ib.). Vgl. z. B. Schweiz. Arch. f. Volksk. IX, 149; Frazer, Golden Bough³ X, 98 (hier: von halbwüchsigen Mädchen verkaute und darauf gespuckte Kohle heilt Bruch bei Thomson-Indianern); 203 (glühende Kohlen von Johannisfeuer verhindern Meltau); 174 (Johannisbrände bewahren Felder vor Schaden) usw. „An einigen Orten wird am Allerheiligentage eine Schicht Kohlen auf die Gräber gelegt. Dieser Schmuck findet sich schon in den römischen Katakomben“ (Hdwb. d. deutsch. Aberglaubens, Bd. V, 76. So auch an Allerseelen im Lechrain (Frazer³ VI, 71). Das ist aber keineswegs ein Schmuck, sondern Schutz für die Toten, wohl auch, besonders anfänglich, gegen die Toten. In Uppland (Schweden) streut man Asche und Kohle bis zum nächsten Kreuzweg hinter der wegziehenden Leiche her (Birger Mörner, Tinara, übers. von Hambruch), 114. Auf den Pentecost-Inseln beschmieren sich die Trauerleute mit Schmutz und bestreuen sich mit Asche (ib. 26). Asche wird gestreut, damit der Tote nicht zurückkehre (Hastings, ERE. IV, 427 a). So schmieren sich die Angoni Gesicht und Körper mit Asche ein zur Abwehr der von ihnen auf einem Kriegszug Erschlagenen (Frazer³ III, 112; vgl. 174). Natürlich soll der Tote so an Belästigung verhindert werden. Ein Stück Holzkohle (oder ein schwarzes Korn) legen sich die Frauen bei den Zuñi-Indianern unter den Kopf während der ersten vier Nächte nach Todesfall, wo die Seele noch im Dorf bleibt; sonst könnte sie der Totengeist beunruhigen. Hastings, ERE. I, 435; vgl. IV, 439 a (Asche auf Speise der Witwe). Priapos ist bei den Alten ja auch Behüter der Grabstätten (so die Inschrift an einem römischen Grab: *Custos sepulchri pene destrecto deus Priapus ego mortis et vitae locus; also pene destrecto wie gladio destrecto*; ist doch auch das Schwert Pennissymbol und Abwehrer bösen Zaubers und

mus Aubanus beschreibt es kurz auf S. 26 seines Werkes. Seb. Frank, Weltbuch fol. LIa fügt eine andere Weise des Pflugziehens hinzu, die beleuchtend, für uns aber nicht so wichtig ist. Das beste und wohl die ursprünglichste Gestalt der Sitte darbietende Zeugnis finden wir bei Naogeorgus, S. 144:

„An manchen Orten tun sich die jungen Gesellen zusammen, nehmen sich einen Spielmann, reißen die Mägede aus den Häusern und spannen sie an einen Pflug. Mit einer Karbatsche (scutica) treibt sie einer an und lenkt sie, ein anderer hält den

Spuks (vgl. Hastings, ERE. IV, 438 a). Und mannigfach sind die Dinge, die man Toten bei verschiedenen Völkern mitgibt als Apotropaia. Dazu gehören auch Phallen in und auf den Gräbern. A. Dieterich, Mutter Erde² tut ansprechend dar, sie seien da, „damit in der mütterlichen Erde neue Zeugung stattfinde“, d. h. der Toten und der Erdfrüchte (S. 104 f.). Gegen diese Deutung schiene aber zu sprechen, das die Phallen meist oben auf den Gräbern liegen, doch ist dieser Einwand nicht zwingend. Beachten wir nämlich *mortis et vitae locus*: der Phallos ist wie Civa Ursprung der Zerstörung und neuen Lebens. Nachträglich finde ich: Gilbert Murray, *Four Stages of Greek Religion* 74 sagt, the phallic posts (die Hermen) seien an den Kopf des Grabes gestellt worden, die Erneuerung des Lebens zu versinnbildlichen (richtiger wohl: zu bewirken). Kraß tritt dies hervor an den Sarggestellten der Batak auf Sumatra mit ihren aus Holz geschnitzten monströsen Figuren der männlichen und der weiblichen Geschlechtsteile, oft in coitu verbunden oder einander gegenübergestellt. Winthuis, Einführung in die Vorstellungswelt prim. Völker, 160 (ebenso bei den Niasern).

Domdekan Caminada gibt in seinem „Feuerkultus in Rätien“ (im 63. Jahrbuch der Histor.-Antiqu. Gesellsch. von Graubünden) eine Zusammenstellung der prähistorischen Grabbeigaben wieder, die ihm von dem um die Ausgrabungen in Graubünden hochverdienten Kreisförster W. Burkart zur Verfügung gestellt wurde. Da finden wir: 1. In einem Kindergrab (3. bis 5. Jahrhundert) eine Beigabe von Asche und Kohle unmittelbar oberhalb des Schädels, 2. kleine Kohlenstücke in der rechten Hand eines Skeletts in einem Grab vermutlich aus der gleichen Zeit, während sonst der ganze Grabraum völlig frei von Kohle war, 3. in zweien der drei Höhlengräber in Felsberg (bei Chur) ein Häufchen Holzkohle direkt oberhalb des Schädels und in einem der beiden zugleich in der rechten Hand, in einem anderen ruhten die Füße auf einer mit Asche übersäten Fläche, 4. in der dem 3.—4. Jahrhundert vor Chr. angehörenden Nekropole von Castaneda in allen durchforschten Gräbern immer Holzkohlenstücke und nahe einer anderen Grabanlage aus derselben Zeit ein größeres Kohlen- und Aschenlager, 5. in dem ungefähr ins Jahr 1500 vor Chr., in die Bronzezeit, versetzten Kuppelgrab ruht der Grabbau auf einer reinen Aschenschicht von 10—30 cm Dicke und gewaltiger Ausdehnung. Es ist ein Skelettgrab. Burkhard und mit ihm Caminada sehen die einzige mögliche Erklärung darin, daß bei der Bestattung Feuerkulthandlungen ausgeführt worden seien. Andere fassen die in anderen Gräbern gefundenen Brandreste ebenso auf, und so hat Franz Jost eine ganze Abhandlung „Erdgrab und Leichenbrand“ im 11. und 12. Bd. der Schweizerischen Rundschau veröffentlicht, die schon dem

Pflugsterz, der Spielmann aber setzt sich mitten auf den Pflug (d. h. jedenfalls mitten auf den Grendel) und spielt zu lachen-erregenden Liedern (*ridendas occinit odas*). Ein anderer so- dann folgt als Sämann, dieser streut entweder Sand aus oder mit närrischen Gebaren und ernster Miene Asche (*fatuo cinerem gestu vultuque severo*). Nachdem sie so ihr Spiel durch Marktplätze und Straßen getrieben haben, lenkt der Leiter (*rec- tor*) die Mägde und den Pflug durch den Bach und ruft die Durchnäßten (*matidas*) dann zu Mahl und Reigentänzen¹⁾.“

Urmenschen Brandopfer bei Totenfeiern zuschreibt (Chr. Caminada in seinem schönen Buch „Bündner Friedhöfe“, Zürich 1918, S. 20 f.). Ich halte die Theorie für falsch. Brandopfer bei Bestattungen und Totenfeiern — ein Rind am Grab zu opfern verbot Solon — sind eine Sache für sich, so alt sie auch sein mögen (vgl. Rohde, *Psyche*³, I, 33 f.; 231). Meine Ansicht wird ferner bestätigt durch den mittelalterlichen Brauch, Sterbende auf Asche zu legen (A. Dieterich, *Mutter Erde*², S. 128), durch die Wichtigkeit der Asche bei Bestattungen der *Çivaiten*, die ihre Haupt-Gurus in Aschensäcken begraben (vgl. Negelein, *Traumschlüssel*, S. 35, Anm. 1), durch das Aschen- streuen, damit der Tote nicht wiederkomme, durch das Apotropaion der „Trauerleute“, sich mit Asche zu bestreuen (Birger Mörner, *Tinara* 26 usw.) und durch Baudh. I, 5, 110: Die vom Reinigungsbad nach einem Todesfall Heimkehrenden feien sich an der Tür vor dem Eintreten in das gefahrvoll gewordene Haus unter anderem dadurch, daß sie Kohle, Wasser usw. berühren. Das usw. Bedeutet etwa: Feuer, Kuhmist, weiße Senfkörner, *Dürvāgras*, frischer Baumschößling (*pravāla*), Stier (lauter Apotropaia), wie *Pārask.-Gr̥ih*. III, 10, 24, die aus dieser Stelle versifizierten Verse *Yājñ.* III, 12—13, und *Çaṅkha* (in *Hcat.* III 1, p. 1588) zeigen. Kohlen, besonders glühende, schützen unter uns ja auch das Braut- paar (Sartori I, 109, Anm. 4; 116, Anm. 17). Schon unsere Märchen und Sagen könnten uns Aufschluß geben über die Zaubernatur der Holzkohle. Da hören wir öfters, daß ein Mensch von einem außergewöhnlichen Wesen Kohlen als Geschenk empfängt, diese scheinbar wertlose Gabe wegwirft bis auf eine oder wenige, zu Hause aber findet, daß das Bewahrte aus reinem Gold besteht. Daß die zu Johanni unter Beifußwurzeln gefundenen Kohlen sich in Gold verwandeln können, haben wir schon vernommen. Auch diese Verbindung mit der Pflanze des Vegetationsgenius deutet darauf, daß im Vordergrund die Kohle als Metamorphose, Kondensation oder Stück des Baumes steht und wohl erst in zweiter Linie als feuergesättigt. So wird das gleiche von der Asche gelten.

¹⁾ Nackte Frauen ziehen in Indien (im Distrikt Mirzapur) bei langer Regenlosigkeit einen Pflug durchs Feld mit einem Gebet an die getreide- spendende Mutter Erde. Es geschieht nachts, und Männer dürfen nicht dabei sein. Crooke, *Pop. Rel. and Folk-Lore*², I, 71 f., vgl. 69 unten; Oman, *Hindu Life* 100; Sartori III, 105; Frazer in *One* 70 f.; Frazer³ I, 282—284 (ebenfalls als Regenzauber) usw. Mit Wasser begossen wird der Pflug (oder das Pflugtier) vor dem ersten Pflügen des Jahres, öfters unter feierlichem Ritus. Sartori II, 45; 61 mit Anm. 9 und 10; Zeitschrift d. Ver. f. Volks- kunde 14, 7; Schweiz. Archiv f. Volkskunde XI, 250 f. (Hofmann-Krayer).

Der Sand könnte da an und für sich eine begreifliche Entartung sein¹⁾. Wie vernünftig vom urtümlichen Standpunkt aus aber die Asche ist, das sehen wir jetzt deutlich. Das Gebaren des Säenden wird vielleicht nur dem Berichterstatte nährisch vorgekommen sein, vielleicht aber sollte es, weil mit streng feierlichem Gesichte gepaart, die Komik erhöhen, die nur dem jetzigen, dem nicht mehr verstandenen Brauch angehört. Die tiefernste Miene ist am Platz, denn eine heilige Handlung war das Säen den frühern Tagen — ach, das Riesenscheusal Maschine hat auch dieses Stück wahren und frommen Menschentums in seinen widergöttlichen und widermenschlichen Räderzähnen zermalt. Die Asche ist keineswegs untergeschoben worden an die Stelle wirklichen Getreides, wie Mannhardt meint, sondern sie ist recht ursprünglich. Als Asche und vor allem

Pflugumziehen und Säen dabei finden wir auch beim heutigen Dionysosspiel in Thracien, und beim Spiel des Kuker und der Kukerica sowie der Baba (Kornalten) zur Karnevalszeit in Bulgarien (Frazer³ VII, 28 f.; VIII, 331—334).

¹⁾ Von der an sich magischen Natur der Asche, weniger von ihrer natürlichen Verwendung als Reinigungsmittel, kommt auch dies, daß sie, auf verunkoscherte Speise gestreut, diese wieder rein macht. Baudh. II, 7, 5; Vas. 14, 22; Yājñ. I, 189; Hcat. (d. h. Hemādri, Caturvargacintāmaṇi) III 1, p. 825; 826; 827 (Brihaspati = Yājñ. I, 189). Wie Honig, Gold, Darbhagras, Sesamkorn, Apāmārga, Dūrvāgras usw. ist Asche „immer glücklich“ (*bhadra*). So Devala (Hcat. III 1, p. 842). Ähnlicherweise bildet Sand ein Mittel, wieder koscher zu machen (Hcat. III 1, p. 811, von Hārīta; 814, von Kaṣyapa). Gerste und Sand wird als Apotropaion beim Vṛiddhicrāddha auf die Orte, wo gespeist wird und auf die Sitze gestreut (Hcat. III 1, p. 1562). So könnte auch der Sand uraltes Überlebsel sein. „Das ist die Asche des (Feuergottes) Agni Vaiṣvānara (des allen Menschen angehörigen), was Sand (*sikatā*) heißt.“ Maitr.-Samh. III, 2, 7. Das gleiche in Āpast.-Çrautas. XIX, 11, 7. „Sand streut er; das ist eine Gestalt des Agni Vaiṣvānara.“ Taitt.-Samh. V, 2, 3, 2; 9, 1 und oft. „Sand ist Sperma“, oder auch Same (von Pflanzen), das hören wir häufig, z. B. in Çatap.-Br. VII, 3, 1, 9; 1, 1, 10; 3, 1, 28 (in die *uttaravedi* als in die *yonī* gestreut); 36—47; 5, 1, 32; Āpast.-Çrautas. XVI, 20, 11. Manchmal wird gesagt: „ist Same des Agni Vaiṣvānara“. Agni nun ist auch ein gewaltiger Fruchtbarkeitsgeist. (Auch bei den Maya und den Azteken war das heilige Feuer eine Personifikation der Zeugungskraft, Hastings, ERE. III, 670, Sp. 1.) Wohl auch daher ist er nicht nur ein Ziegenbock, sondern sogar eine weibliche Ziege, welchselfbige ja „bis zu dreimal im Jahre gebiert“, wie der Veda sagt (Taitt.-S. V, 1, 6, 2). Ebendaher wird es wenigstens zum Teil kommen, daß „die Rishi den Feuergott einen Eselshengat nennen“ (Taitt.-S. VI, 5, 6 f.), zum Teil aber wohl, weil der Esel aus der Asche geboren und aschenfarbig (Jaimin.-Brāhm. III, 263) und der beste Lastträger unter den Tieren ist (Taitt.-S. V, 1, 5, 5), wie Agni der vorzügliche Träger des Opfers zu den Göttern.

als Aschermittwochsasche besitzt sie heilvolle Zauberkraft¹⁾.

Aschermittwoch ist halt ursprünglich ein Fest der Fruchtbarkeit und der fruchttreibenden Asche, nicht der Bußasche. Das kommt wohl ebenfalls zum Ausdruck in dem auch noch am Aschermittwoch verübten Treiben gar mancher unersättlicher Faschingsnarren, wie es uns Naogeorgus, S. 144 und Seb. Frank, fol. CXXXI b melden. Das Weltbuch sagt: „Lauffen aber ettlich ganz nackend durch die stat / ettlich henken ein Haufen Buben an sich und singen in vor / ettlich werfen nuss auss²⁾“, ettlich fahren eynander vnd tragen eynander auff stangen in bach.“ Naogeorgus erklärt sich das Letztgenannte so: Ut festi quicquid inhaesit Stulti, tollatur mersum fluvialibus undis! Es besteht aber kaum ein Zweifel, daß hier so gut wie beim Pflugziehen die Wassertauche einem Regenzauber entspringt. Naogeorgus erwähnt u. a. auch: Andere hängen auf eine Stange einen Hering und tragen ihn umher, indem sie rufen: „Aus ist's mit den Würsten, mit den Heringen (Ultra iam non farcimina, haleces)“. Der Hering schiene nun in der Tat das vollendete Sinnbild und Wahrzeichen des leiblichen und seelischen Katzenjammers nach all den Faschingsausschweifungen zu sein. Bedenken wir aber, ein wie hervorragendes Symbol, ja Zaubermittel der Fruchtbarkeit und Geschlechtlichkeit der Fisch ist und wie mächtige Mehrung vor allem der Manneskraft von Fleisch, Brühe und Eiern des Fisches kommt, dann werden wir zu der Mutmaßung gedrängt, daß der Hering hoch auf der Stange schon als Fisch nur das Bannertier der Fruchtbarkeit und der Geschlechtlichkeit sei. Statt des auf einer Bahre liegenden und sich tot stellenden Burschen oder des Butzen wird beim Begraben der „Kilbe“ auch eine Stange mit daran befestigten Heringen ins Wasser geworfen. Pfannenschmid, German. Erntefeste, S. 308, vgl. 302—311; 561—563; 592 ff.: Sartori III, 254 f. mit Anm. 58 und 59. Das Begraben der Sardelle ist bekannt. Ebenso wird zu Ostern in Murcia die Sardine, in Portugal der Stockfisch, auf dem Eichsfeld der Hering begrä-

¹⁾ Das Pflugumziehen ist Regen- und Befruchtungszauber (pflügen = sich begatten bei Griechen, Römern, Deutschen usw.). Kurz und gut dargestellt von Dieterich, Mutter Erde²⁾, S. 96 f.; vgl. 47; 78 f.; 107 f.; 136; Frazer in One 70 f.; auch Frazer³⁾ VII, 28 (Pflugziehen und Säen beim heutigen Dionysosspiel in Thracien); VIII, 331—334 (beim Spiel des Kuker usw. zur Karnevalszeit in Bulgarien).

²⁾ Nüsse, bekanntlich Ausdruck und Sinnbild für die Hoden, erscheinen öfters bei Fruchtbarkeitsfesten und -bräuchen. Mannhardt, Baumkultus 184; 199; 217; 222; namentlich 184; Mythol. Forschungen 361—364.

ben (Sartori III, 125 f.), genau wie öfters andere Repräsentanten der Fruchtbarkeit. Die Heringsseele wird in der Lausitz an die Decke geworfen, der Heringskopf an der Decke aufspießt (Sartori III, 67, Anm. 54). Das ist natürlich ein Fruchtbarkeits- und Glückszauber. In Thüringen, im Voigtland und in Brandenburg sichert der Genuß von Heringen und Hirsebrei an Weihnachten für das ganze kommende Jahr Geld und Glück. Jahn, *Die deutschen Opfergebr.*, S. 286. Jahn erklärt dies daher, daß der Hering Opfer an die Gewässer- und Fruchtbarkeitsgöttin Berchta gewesen sei (S. 283 f.; vergl. Schweiz. Arch. f. Volksk. XX, 33 f.). Auf S. 287 redet Jahn von der Befruchtungs- und sonstigen Segenskraft des Herings. Wegen der eben aus Altindien genannten aphrodisischen Bedeutung des Fisches überhaupt s. Carakas. (ed. Nirnaya Sagara Press) VI, 2, 4, 17; 19; Samayamātrikā II, 26 und meine Anm. dazu, bes. in den *Mores et Amores Indorum*¹⁾. Und genau wie der Fisch auf das Geschlechtsvermögen stärkend einwirkt, macht er die Saaten und noch öfter die Bäume wachsen und reichlich Frucht tragen — so die Obstbäume in Böhmen, wenn seine Gräten darunter vergraben werden (Reinsberg-Düringsfeld, *Festkalender*, S. 560). Vor allem ist er ihrer „Schwangerschaft“ förderlich. Auch in Kautilya, S. 182, 12—17 (in meiner Übers.) werden die Fische den gleichen Zweck haben, nicht den vom Kommentar und danach auch von mir (182, 46 ff.) angenommenen. Im alten Ceylon gibt's eine gute Ernte, wenn der Bauer nur das Bild eines Fisches in der Zisterne ruhen hat (Schweiz. Arch. f. Volksk. XX, 34). Man vgl. z. B. Vishnudh. II, 49, 29—32, wo zwei zauberische Mischungen mitgeteilt werden, die man verbrennen soll, um durch den Rauch den Elefanten in der Schlacht zum brunsttollen Wüterich zu machen. Zu beiden Re-

¹⁾ Hier ein einziges Beispiel aus deutschen Ländern. Unter den verschiedenen zauberischen Mitteln, die die Frauen anwenden, damit ihre Männer in heftiger Liebe zu ihnen entzündet werden, nennen die *Decreta de penitentia* des Bischofs Burchard von Worms (um 1020): *Fecisti quod quaedam mulieres facere solent? Tollunt piscem vivum et mittunt eum in puerperium suum et tamdiu ibi tenent, donec mortuus fuerit, et decocto pisce vel assato (geschmort) maritis suis ad comedendum tradunt. Ideo faciunt hoc ut plus in amorem earum exardescant. Si fecisti, duos annos per legitimas ferias poeniteas.* Vom Fisch als Fruchtbarkeitstier bei den Waldindianern Südamerikas Kunike, *Anthropos* VII, S. 206 ff.; bei Dravidas in Indien, Hastings, *ERE*, V, 9 a. Kein Wunder, daß ein in Fisch gefundener Fisch, getrocknet, pulverisiert, drei Nächte in Wein getrunken, bei den Juden das Weib fruchtbar macht (Hastings II, 656 a).

zepten gehören die scharf riechenden Fische (kaṭumatsyās). Was die Bäume anlangt, lese man meine Schrift Gesetzbuch und Purāṇa, S. 95—103, bes. 102, letzte Zeile — 103; Winternitz-Festschrift 58; 62—64; Bṛihats. 55, 20 f.; 26; Viṣṇudh. II, 30, 22 f.; 29, 32, Auch hier also die Parallelität, ja Identität pflanzlicher und menschlicher Fruchtbarkeit¹⁾.

Ein besonders lehrreiches Beispiel wäre die Bohne. Sie erscheint immer wieder in geschlechtlichen, namentlich in Potenzrezepten und bewirkt natürlich, daß der Mann dann die ganze Nacht hindurch sich wie ein Sperling (oder: mit kraftvollem Drang und Ungestüm) vergnügen kann, daß sein Same unerschöpflich wird u. dgl. mehr. Hier sei nur hingewiesen auf Carakas. I, 27, 23 ff.; VI, 2, 1, 34; 39; 47; VI, 2, 2, 7; 14; 18; VI, 2, 3, 14; VI, 4, 15; 21; 23; 28 (Ausg. der Nirṇaya Sāgara Press); Suśruta IV, 26, 21 f.; 29 c—30 b; 34; 36; Anaṅgarāṅga VI, 24 f.; Schmidt, Ind. Erotik, p. 853 unten = 855 Mitte: 854—85; 857; Bṛihats. 76, 4; 8; Garuḍapur. 169, 5; 202, 25—28; Viṣṇudh. II, 56, 54. Auch die Milch von Kühen, die mit Bohnenblättern gefüttert werden, stärkt die Potenz gewaltig. Car. VI, 2, 3, 1; Suśruta IV, 26, 37. Nun ist ja die Bohne bei verschiedenen Völkern auch überhaupt zauberisch. Das wird aber von ihrer aphrodisischen Bedeutung stammen. Woher kommt aber diese selbst?

L. v. Schroeder hat das namentlich als altägyptisch und pythagoräisch bekannte Bohnenverbot daher abgeleitet, daß die Bohne bei verschiedenen indogermanischen Völkern, so bei den altklassischen und den Indern, Totenopfer ist (s. bes. Wiener Zschr. f. d. Kunde des Morgenlandes, Bd. 15, S. 187 bis 212), und zwar befriedigen die Bohnenarten *Phaseolus radiatus* und *Phaseolus Mungo* die Totenseelen auf einen Monat, genau wie Sesam, Reis, Gerste, Weizen, Früchte, Wurzeln, wilder Reis, Fennich, die Hirseart *Panicum frumentaceum* (*cyāmāka*) und Krautgemüse, was alles alte und hochgerühmte Manenspeisen sind. Manu III, 267; Vi. 80, 1; Gaut. 15, 15; MBh. XIII, 88, 3; Vāyupur. 83, 3; Heat. III 1, p. 542 f. usw. Vgl. Āpast. II, 7, 16, 23; Viṣṇudh. I, 141, 33—42; Abegg, Pretakalpa VIII, 48. Diese Bedeutung der Bohnen erscheint auch in dem aus Ovids Fasti V, 419 ff. bekannten Brauch des altrömischen Hausvaters, an den Lemurien (9., 11. und 13. Mai) um die Mitternacht über seinen Rücken schwarze Bohnen zu werfen und

¹⁾ Am besten ist es im Tierkreiszeichen der Fische zu pflanzen (Wuttke³, S. 88).

neunmal zu sprechen: „Mit den Bohnen kaufe ich mich und die Meinen los“ (*redimo*), los nicht aber nur von den Lemuren, wie man schreibt, sondern von allen Totenseelen, was schon aus der Schlußformel: *Manes exite paterni* erhellt. Ovid entsprechend werden auch in Altindien schwarze Bohnenarten (oder *mudga* und *māsha*) wie schwarzer Sesam für den Totendienst geboten, andre ausgeschlossen (*Hcat.* III 1, p. 542; 544 f.). Noch in unserer Zeit werfen sich nachts im Mai die flandrischen Bäuerinnen drei schwarze Bohnen nach rückwärts über den Kopf, um sich vor Krankheit und Tod zu schützen. Charles de Coster, Tyll Ulenspiegel übers. v. Oppeln-Bronikowski, S. 561. Nach der Leichenverbrennung findet eine Bohnenspende an die auf der Leichenstätte wohnenden Dämonen statt. Abegg, *Pretakalpa* X, 69. Dem leichenverzehrenden Agni werden Bohnen geopfert. *Atharvaveda* XII, 2, 4; 53. Weil Totenopfer, sind die Bohnen (*māsha*) sonst opferunrein. *Taitt.-S.* V, I, 8, 1; *Kāth.-S.* 20, 8; 32, 7; *Maitr.-S.* I, 4, 10. Auch der Totengöttin *Carna* wurden Bohnen und Speck dargebracht. Wissowa, *Rel. u. Kultus d. Römer*² 236. Ebenso aber war auch im klassischen Altertum die Bohne fruchtbarkeits- und zeugungsförderlich. Beim Matronalienfest, wo die Frauen die *Juno Lucina* um Kindersegen anflehten, aßen sie Bohnen, und der Fruchtbarkeits- und Totengott *Dionysos* hieß der Bohnenmann (*zωαμίνης*). Noch weiteres bei Nork, Festkalender 58—64. Am Fest der Flora, einer Frühlings- und Fruchtbarkeitsgöttin (28. April bis 3. Mai), wurden auch Bohnen und Erbsen unter das Volk geworfen und von diesem aufgelesen und Hasen und Ziegen, die fruchtbaren und geilen Tiere, im Zirkus gehetzt. Ovid, *Fasti* V, 371 f.; Preller, *Röm. Mythol.*³ I, 433; Franz Altheim, *Terra Mater in Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten* 1931, S. 135¹⁾. Schon Plutarch bringt beides: Hülsenfrüchte reizen zum Geschlechtsverkehr und werden bei Totenopfern gegessen. *Quaest. Rom.*, Nr. 95. An Pythagoras erinnert *Kālikāpur.* 91, 28: Der König soll keine Bohnen (*māsha*) essen, weil sie die Geisteskraft zerstören (*buddhikshayakara*). Wenn die Bohne überhaupt im römischen Kult eine bedeutende Rolle spielte, so wird das kaum bloß daher kommen, daß sie alte und viel ange-

¹⁾ Bei dem südindischen Erntefest Pongal wird nach Dubois-Beauchamp² 574 ebenfalls ein Hase gehetzt und gefangen. Der Hase, als eine Verkörperung des Korndämons, wegen seiner Fruchtbarkeit und als beim Ernten aus dem Getreide fliehendes und umhergejagtes Tier, ist aus Mannhardt und Frazer bekannt.

baute Kulturfrucht war, wie Wissowa l. c. 35 sagt. Kein Wunder da, daß wir so oft in Europa die Bohne als überhaupt zauberisch antreffen, und wenn man bei den römischen Palilien oder Parilien, einem Fest vor allem für das Wohl der Schafe, Bohnenstroh entzündete, über dieses dann wegsprang und die Herden darüber jagte (Ovid, Fasti IV, 726 f.; 734), so wirkt dabei das Bohnenstroh nicht nur als Förderer der Fruchtbarkeit und des Gedeihens überhaupt, sondern auch als segenschaffend und apotropäisch. „Die Blätter von Hülsenfrüchten dienen dazu, Heil zu wirken,“ heißt es in Kāthaka-Sam. 36, 6; Maitr.-Samh. I, 10, 12. Das Bohnenopfer an den Zeugungsgott Prajāpati bringt Nachkommenschaft, das an Soma und Pūshan, die ebenfalls Fruchtbarkeitsgenien sind, verleiht Vieh. Taitt.-S. II, 4, 4¹).

Weil nun die Totenseelen durch die Bohnen genährt und gestärkt werden, können sie ihres Amtes walten, Kinder zu wirken, in Indien auch zu zeugen. Woher sollten die Bohnen da nicht auch den Lebendigen dies Vermögen stärken! An und für sich könnte man natürlich auch annehmen: Weil den Lebendigen, darum auch den Toten. Aber da kämen wir, von anderm zu schweigen, schon mit dem Verbot der Bohnen in den Zeiten, wo die Geister des Wachstums und die der Toten sich mächtig regen, in Widerstreit.

Wie nun aber die Bohne bei den Menschen Zeugungskraft hervorbringt, um deretwillen die altindische Braut beim Bad mit einer Abkochung von Glycirrhiza, Gerstenkörnern und Bohnen begossen wird (Weber, Ind. Stud. V, 304), so macht sie auch die Pflanzen, namentlich die Bäume, wachsen und Frucht tragen. Siehe z. B. Brihats. 55, 16; 21; Viṣṇudharmott. II, 30, 19; Agnipur. 247, 27; 282, 10 c—11 b; Winternitz-Festschrift, S. 57 unten; Çukranīti ed. Oppert. IV, 4, 107; Bhavishyapur. II, 1, 61. An der letztgenannten Stelle verleihen den Bäumen Blüte und Frucht die unreife Frucht des *kulattha* (*Dolichos uniflorus* Lam.), *māsha* (*Phaseolus radiatus* Roxb.),

¹) Ein Fruchtbarkeits- und wohl ein Regenritus ist sicherlich das Rohinī-candravrata. In einem Gewässer, an dessen Sandbank man den Mond und seine Gattin Rohinī hinzeichnet und verehrt, bis zum Hals oder zu den Hüften oder zu den Knien oder zu den Knöcheln im Wasser stehend, ißt man am 11. der dunkeln Hälfte des Regenmonats Çrāvaṇa ein aus Bohnenmehl bereitetes Gericht völlig auf, indem man fortwährend an Mond und Rohinī denkt. Es ist vor allem eine Begehung für Frauen (*kulastrīyaḥ*). Bhavishyott. 67; Hcat. II 1, p. 1113 f.

und *mudga* (*Phaseolus Mungo* Lin.), alles Bohnenarten, sodann auch Sesamkörner, Gerste, Begießung mit Milch, Tanz und Gesang, ebenfalls für Totenseelen- und Fruchtbarkeitsmächte bezeichnende Dinge. (Man muß im Bhavishyap. lesen: *Phalam āmakulatthasya, māshā, mudgās, tilā, yavāḥ, / nṛityagītam, payaḥsekāḥ phalapushpaprado bhavet.*) Bei der Baumweihe, die natürlich der Anpflanzung Blüte, Frucht und sonstiges Gedeihen spenden soll, werden den Yakshas gekochte Bohnen (*māshabhakta*) gopfert. Bhavishyap. II, 3, 10, 10, vgl. 16, 15. Hier offenbart sich wieder deutlich, daß die Yaksha sowohl Totenseelengeister als auch Baum- und Fruchtbarkeitsgottheiten und daß die genannten Genien alle eng verbunden sind. Auch dem Totenseelen- und Fruchtbarkeitsgott Skanda opfert man Bohnen (*Agnipurāṇa* 93, 28). Dem Sonnengott dagegen dürfen keine Hülsenfrüchte, vor allem keine Mudgabohnen, dargebracht werden. So nach Bhavishyap. I, 210, 63 f. Er ist ganz Licht und hat keine Gemeinschaft mit den Bewohnern des Schattenreiches. So nimmt es sich sehr verwunderlich aus, daß der Sonnengott in der Wiedergabe von Bhavishyott. 43, durch Heat. II 1, p. 717 ff., wo die Mudgabohne bei einem *vrata* des Sonnengottes gegessen und verschenkt werden soll, sogar „Mudgabohnenesser“ genannt wird (in Çl. 19, Heat. p. 719, Mitte). Dagegen sind die an den Pyanepsien (im Okt.) dem Apollo geopfert Bohnen sehr verständlich; er ist ursprünglich ein chthonischer, spät erst ein Sonnengott, ursprünglich Bruder der Durgā, der die Frauen um dieselbe Zeit, am 15. der hellen Hälfte des Kārttika, rotes Gewand, Lichter, Hülsenfrüchte (*vaidala*) und andere Speisen darbringen sollen (*Vishnudh.* II, 35, 10—13). — Wegen Apollo s. außer Pauly-Wissowa z. B. auch H. J. Rose in Hastings ERE. V, 858, Sp. 1; O. Schrader ib. II, 36, Sp. 2—37, Sp. 1 (nach ihm wäre Apollo zunächst Viehgott. Das wird erst Auswuchs seiner chthonischen Natur sein); Frazer, *Golden Bough* I, 32. Da aber das erste Buch des Bhavishyap. allem Anschein nach hinduistische Bearbeitung einer reineren Schrift der von Persien her eingeführten, schon durch Bṛihats. 58, 47 und 60, 19 für Altindien bezeugten Mithrareligion ist, so stammt vielleicht auch des Sonnengottes Abneigung gegen Hülsenfrüchte einfach von den Iraniern, trotz der klassischen Parallele, daß Jupiters Priester, der Flamen Dialis, Bohnen und die Ziege, die auch zum Totendienst gehörte, nicht einmal mit Namen nennen durfte (Wissowa, *Rel. u. Kultus d. Römer* 2, S. 116). Freilich

scheint für einheimischindisches Bohnenverbot im Sonnendienst Taitt.-Ār. IV. 33; Āpast.-Çrautas. XV, 19, 4 Zeugnis abzulegen: Risse, die sich im Pravargyakessel, einem Sonnensymbol, einstellen, soll man mit verkittenden Stoffen einschmieren, ausgenommen Fleisch und Bohnen. Fleisch ziehen die Totenseelen ja den Bohnen und anderer Pflanzenkost sogar noch weit vor.

Beleuchtend für den Zusammenhang zwischen Totenseelen und Fruchtbarkeitsgeistern und für die hier besprochene Bedeutung der Bohne wirkt auch z. B. folgendes: Ein roter Ziegenbock, also ein doppelt aphrodisisches Tier, ist außerordentlich segensvoll für die Manen bei Opfern an sie. Manu III, 272; Yājñ. I, 259; Gaut. 15, 15; MBh. XIII, 88, 12; Hcat. (d. h. Hemādri, Caturvargacintāmaṇi) III 2, p. 470 (aus Yamasmṛiti und Paithīnasi). Und am letzten Tag des ein Jahr lang jeden Tag vollzogenen Totenopfers soll ein roter Ziegenbock dargebracht werden. Āpast. II, 8, 18, 13.

Warum nun aber überhaupt die Bohne? Gewiß auch wegen der Ähnlichkeit mit der Hode, die freilich bei der im Volksmund der Hode oft gleichgesetzten Niere eher noch größer ist. Ausdrücklich als Symbol der Hoden und als deren Bewirker beim Kinde erscheinen die Bohnen in Hirany.-Gr̥ih. II, 1, 2, 3 (vgl. Āçval.-Gr̥ih. I, 13, 2). Mag doch die Hodengestalt des „männlichen Weihrauchs“ (so lateinischer Schriftstellerausdruck) seine zauberische und religiöse Verwendung mit bewirkt haben.

Der ursprüngliche Grund aber wird die eben behandelte Bedeutung der Bohne als Totenopfer sein. Woher aber diese Bedeutung? Die schwarze Farbe der dabei verwendeten Bohnen bei Ovid und in indischen Stellen sowie die Hodengestalt hat gewiß mitgewirkt. Anscheinend aber wiederholt sich hier, was wir bei chthonischen und Vegetationsgenien so oft finden: sie selber werden in einer ihrer Gestalten ihnen selber geopfert. Bei den Griechen und den Römern finden wir nämlich den Glauben, Totenseelen seien in den Bohnen wohnhaft oder verkörpert. Plinius führt als einen Grund des pythagoräischen Bohnenverbots an: „weil die Seelen der Verstorbenen in ihnen sind“. Siehe Rich. Wunsch, Das Frühlingsfest der Insel Malta (Leipzig 1902), S. 36 f. Auf S. 38 ff. vernehmen wir da: Herakleides von Pontos sagt: „Wer eine Bohne in einem Topf vergräbt und nach 40 Tagen wieder hervorholt, findet sie als daraus entstandenes Menschenhaupt wieder“. Als pythagoräisch

ist der Spruch überliefert: „Ob man Bohnen verzehrt oder die Häupter der Eltern ist gleich viel.“ Das ist wörtlich zu verstehen: der Kopf ist Sitz der Seele, ebenso die Bohne Sitz der Totenseele. Porphyrios sagt: „Wer eine Bohne anbeißt, sie von der Schale befreit und in die Sonne legt, findet nach einiger Zeit, daß sie wie Blut duftet.“ Laut einer Stelle im Lukian werden in den Mond gestellte gekochte Bohnen nach einer Anzahl Nächte zu Blut. Öfters wird erzählt, wie eine Anzahl Pythagoräer lieber den sie verfolgenden Feinden in die Hände falle, als daß sie sich in ein blühendes Bohnenfeld begäbe. Unsterblichkeit erlangt man nach dem großen Pariser Zauberpapyrus durch einen wundertätigen Käfer, den man in ein blühendes Bohnenfeld legt. Die ganze Schrift von Wunsch behandelt ein Frühlingsfest, bei dem der an die Stelle des Adonis gerückte Johannes der Täufer in ein blühendes Bohnenfeld versteckt wird. Zu der Gleichung nun: Bohne = Kopf eines Toten bieten der Yajurveda und das Āpast.-Çrautas. eine merkwürdige Parallele, die im Anhang zu „Indra“ näher angegeben werden soll. Da haut man einer Leiche den Kopf ab und gibt ihr als Ersatz für diesen Bohnen. Nach Blut sind die blutlosen Totenschatten ja begierig; es wird ihnen also in den Bohnen¹⁾.

Daß sekundär die große Nährkraft der Bohne einen Einfluß geübt habe, dürfte sehr wohl sein. Verordnen doch die altindischen Mediziner für die Mehrung der Manneskraft und gegen die Schwindsucht auch das für sehr nahrhaft erachtete Fleisch. Aber einerseits wird im Fall der Potenz da das Blut im Fleisch, jener ganz besondere Saft für die blutlosen Totenseelen, stark mitreden, natürlich am Uranfang. Gibt das Blut den kindersegengewirkenden Geistern außergewöhnliche Kraft, warum dann nicht dem geschlechtstätigen Manne! Andererseits kommt da vor allem das Fleisch solcher Tiere in Frage, die wegen ihrer brünstigen oder geschlechtstüchtigen Natur oder wegen ihres Aufenthaltes im Wasser, dem leben- und flüssigkeitschaffenden, zauberanalogisch wirken. Wird doch von der altindischen Heilkunde auch das Verzehren der Hoden oder der Eier, seltener des Samens von derartigen Tieren (Stier, Hahn, Sperling, Krokodil, Gangesdelfin usw.), anempfohlen.

¹⁾ Auch die Jainalaien dürfen Pflanzenerzeugnisse, wie Kürbisse, Kartoffeln, Zwiebeln, Knoblauch, Mohrrüben, Rettiche nicht essen, weil in ihnen mehrere Seelen wohnen. H. v. Glasenapp, *Der Jainismus*, p. 334. Hülsenfrüchte sind nach Artemidor Totgeburten (ἑξαμβλώματα), dagegen der Weizen Söhne, die Gerste Töchter (A. Dieterich, *Mutter Erde*², S. 47 f. Anm.).

In Rom ißt man am Osterfest gebackene Schöpsenhoden. Nork, Festkalender 912, 915. Bei den alten Preußen und Litauern gab man dem Bräutigam Hoden von Böcken und Bären zu essen. Sartori I, S. 110, Anm. 10. In Britisch-Zentralafrika essen Lüstlinge Ziegenbockshoden. Frazer^a VIII 142. Stierhodenverzehrung ermöglicht auch nach Brühats. 76, 7 dem Manne, sogar den Sperling an Manneskraft weit zu übertreffen. Ziegenbocks-, auch Widderhoden verschreibt die indische Erotik (R. Schmidt, 842; 844; 845; 847; 854—855). Hinzu kommt besonders Milch. Hoden und Samendrüsen des Stiers gelten noch in neuerer Zeit in Europa als Potenzmittel (Stoll l. c. 913 f.). Hier streift freilich die magische oder ursprüngliche Medizin an die neueste wissenschaftliche. Honig spielt als Pozenterzeuger bei den alten Indern ebenfalls eine große Rolle, und der bildet in Indien wie im klassischen Altertum eine hochbeliebte Totenseelenspeise, und dies kommt wahrscheinlich daher, daß die Biene in Altindien so gut wie bei den germanischen Völkern ein Totenseelentier und schon deshalb magisch ist. Freilich ist der Honig in indogermanischer Zeit auch Erzeugnis eines Waldtiers, und von der Bedeutung der Walderzeugnisse für den Totendienst werden wir im „Bali“ mehr hören. Von Biene und Honig stammt das Wachs und dieses liefert die Kirchenlichter, wohl weil ursprünglich die Totenlichter.

Wie der Fisch, der Bewohner der befruchtenden Wasser und der ungeheuer Samen- und Eierreiche, und die Bohne, so wirkt also auch die Asche Fruchtbarkeit in Menschen-, Tier- und Pflanzenwelt. Wenn nun die Leute einander mit Holiasche bewerfen, so ist das, wenigstens ursprünglich, einzig eine Guttat, Zuwendung von Segen aller Art. So wurde der Sieger in Olympia von den Zuschauern mit Blättern des wilden Ölbaumes beworfen, weil das Laub eine Gotteskraft enthielt (Weniger, Grich. Baumkultus 39).

Dasselbe gilt von Dhulavad (wie es Gupte nennt, jedenfalls = Skt. *dhūlipāta* Staubwerfen), das nach ihm (S. 89) und Crooke (p. 68) das Hauptvergnügen des zweiten Festtages bildet. Im Bālagāt District der Central Provinces, wo am Holi-fest die lokale Fruchtbarkeitsgottheit Gardeo verehrt wird, werfen sie auch Kuhmist aufeinander. Staub der heiligen Göttin Erde, welcher in Griechenland der wilde Ölbaum geweiht war, und der als Sühne- und Heiligungsmittel allbekannte Dung der göttlichen Kuh wirken magisch allerlei Glück. Mit Schlamm

bewarfen einander die Leute beim Reispflanzefest in Kulu (Crooke, Pop. Rel. & Folk-Lore² II, 292). Von der Einschmierung mit Schlamm am Fest des Liebesgottes haben wir auf S. 43 gehört. In Böhmen trugen die Mädchen beim Krautstecken rote Röcke und wurden von den Knechten mit Erde beworfen (Sartori II, 68). Wenn die Biyar in den United Provinces Erde und Kuhmist auf die Weiber werfen, so sollen diese dadurch natürlich vor allem Kinder, namentlich Söhne, bekommen. Heutzutage freilich wird das Bewußtsein dafür verdunkelt sein und die Sache wohl nur als Teil jener Ausgelassenheiten geübt werden, die mit den indischen und außerindischen Festen dieser Art Hand in Hand gehen, ursprünglich aber magisch religiöse Betätigungen waren. So sagt auch L. Weniger vom Blätterwerfen in Olympia: „Was zur scherzenden Sitte geworden war, auch hier hatte es einen tiefern Grund, aber schwerlich wußte noch jemand davon.“

Schmähung und Spott bei Festen, namentlich der Fruchtbarkeit.

Was die Zoten anlangt, die die Holifeiern so sehr kennzeichnen¹⁾, so sind diese in ihrer eigentlichen Bedeutung schon dargestellt worden. Aber auch Spott, Schmähung und allerhand Schlechtes wird andern an den Kopf geworfen: auch das bildet ein gewöhnliches Stück des Vergnügens. Hier nur noch Crookes Bericht von Puna: Am 11. Tag der lichten Hälfte des Phälguna werden die Leute mit gefärbtem Wasser bespritzt, reiben sich mit rotem Pulver ein und schmähen jeden, dem sie begegnen. Natürlich mag man solche Dinge saturnalischen Übermut nennen. Aber damit ist die Sache nicht vollständig erklärt. Einen andern loben ist gefährlich, weil es schlimme Mächte auf ihn hetzen mag, ihn schmähen oder Böses, Erniedrigendes von ihm sagen leitet die tückischen Geister oder die nicht einmal per-

¹⁾ Daß sie für Fruchtbarkeits-, ja auch andere Feste, außerhalb Indiens ebenfalls kennzeichnend sind, ist schon hervorgehoben worden. Wegen Altindien sei nur an die beim hochfeierlichen Roßopfer zwischen den Priestern und den Mädchen und Frauen gewechselten, schriftlich niedergelegten Zoten erinnert, sowie an die schmähenden und ebenso zotigen Wechselreden zwischen Hure und Vedaschüler beim Mahāvratā. Beide sind Fruchtbarkeitsfeste.

sönlich gedachten, die unbestimmbaren dunkeln Gewalten auf falsche Fährte; sie denken oder wittern jetzt, an so einem Geschöpf sei ja sowieso nichts. Dieser nicht nur morgenländische Glaube ist ja allbekannt¹⁾ und nur eine Form des „Neides der Götter“ bei den Griechen, dabei wahrhaftig nicht rein aus der Luft gegriffen. Gar manches von uns hat es wohl oft genug erfahren, daß sicher irgendein Unheil kam, sowie man sich gegen andere, ja nur für sich im stillen Kämmerlein seines Glückes freute. Wie auf höhere Steigerung des Gesundheits- und Lebensgefühls bei vielen Menschen der schmerzliche Rückschlag folgt, so stellt er sich häufig im äußern Geschehen ein. Wenigstens bei diesem da reinen Zufall erblicken ist sogar nicht jedes Gebildeten Sache. Der urtümliche Mensch vollends, z. B. auch der Südslave (Friedr. S. Krauss, Zschr. d. Ver. f. Volksk. II 177), hält ja dafür, daß er aus sich selber auch nie krank würde, ja nie stürbe. Die eben berührten Erfahrungen werden nun mindestens mit beigetragen haben, jene Angst zu erzeugen, und vornehmlich diese Angst führt wohl zu den Schmähungen bei der Holi. Hier nur ein einziges Beispiel aus Indien: An der Gaṇeṣacaturthī, dem 4. Tag der lichten Hälfte des Bhādrapada (Aug.-Sept.), darf man nicht den Mond ansehen, sonst trifft einen schauriges Unheil. Nach Prasannarāghava VII, Str. 1 wäre es der vierte irgendeines Monats. Das wird ursprünglicher sein. Abgewehrt kann das Unglück nur dadurch werden, daß der Sünder von jemand tüchtig ausgeschimpft wird. Dies zu bewirken, reizt solch ein Pechvogel andere Menschen auf verschiedene Weise, namentlich dadurch, daß er Steine auf des Nachbars Dach wirft. Crooke, Pop. Rel. Folk-Lore² I, 13; 16 f.; Underhill 69; B. A. Gupte 24 ff.³⁾.

¹⁾ Wohl dahin gehört es auch, wenn Brautleute einander nicht zu sehr lieben dürfen; sonst gibt es eine unglückliche Ehe (Wuttke², S. 367). Kein Wunder, wenn das Schicksal für solch überquellendes Glück den Rachezoll fordert. In England und Amerika ist es Sitte, bei eigenem oder fremdem Lob von jemandes Umständen usw. an Holz zu klopfen (to knock wood). Da dürfen wir wohl die zauberische Segenskraft der Lebensrute, des hölzernen Schwertes usw., kurz: die Vegetationsmacht im Holz sehen, den göttlichen Baum.

²⁾ Gupte führt zur Erklärung des Unheils eine wertlose Legende des Skandapurāṇa an. Gaṇeṣa ist nun ursprünglich ein Totenseelengeist und als solcher auch ein Fruchtbarkeitsgenius (vgl. auch Underhill 48), der Mond ebenfalls ein Spender des Fruchtbarkeits- und Wachstumssegens und eine Totenseelengottheit (pitṛidevatya, pitṛimant). Darf man nun am Tage des Gaṇeṣa diesen nicht dadurch kränken, daß man seinem Rivalen irgend-

Man bedenke da freilich auch: „Des Gescholtenen Unheil und Sünde (*pāpman*) trägt der ihn Scheltende hinweg.“ Kirfel, *Purāṇa Pañcalakṣhaṇa* 122, 58; *Padmapur.*, *Uttarakh.* 114, 47 = *Skandapur.*, *Kārtikam.* 30, 34. Die richtige Erklärung solcher Schmähungen bei Festen usw. geben schon die *Brāhmanas*. Davon mehr im Anhang zum „*Indra*“.

Übrigens gehört dieser Zug nicht bloß dem indischen, sondern auch dem europäischen Karneval und ähnlichen Festen an. So z. B. berichtet Mannhardt 237 f. nach Zingerle, *Sitten, Bräuche und Meinungen des Tiroler Volkes*: Im Oberinntal ziehen die Burschen den schönsten Baum des Gemeindewaldes, den sie abgeästet und mit Blumen, Kränzen und Bändern zum Maibaum herausgeputzt haben, am Donnerstag vor Fastnacht auf einem Schlitten durchs Dorf. Auf dem Baum läuft ein Herold auf und ab, der alle Begegnenden, vorzüglich die Mädchen, in Reimen verspottet. Allerlei Masken begleiten den toll schreienden und jauchzenden Zug. Wer vom Bauernvolk, namentlich auch Tirols und Steiermarks, etwas weiß, der weiß auch, daß diese Spottverse namentlich von Geschlechtlichem trafen werden. Wer nichts davon weiß, dem sei Friedr. S. Krauss, *Das Minnelied des deutschen Land- und Stadtvolkes*, S. 35—194 empfohlen. Am Faschingsdienstag wird in Tirol der schon genannte Egerthansel umhergeführt, offenbar ein Darsteller des jetzt toten oder schlafenden Vegetationsgeistes. Der ihm als Sprachrohr dienende Bursch macht alle anstößigen Tagesgeschichten kund. Mannhardt 445 f. Beim schweizerischen „Hirsemontag“ oder „Güdismontag“, einer Festlichkeit am Fastnachtsmontag, kriegen alle Versammelten, besonders aber ehrbare und angesehene Leute, satirische Hiebe, meist von so großer Derbheit, daß sie kaum reproduziert werden kann. Hoffmann-Krayer, *Archiv f. schweiz. Volksk.* I, 277; Nork, *Festkalender* 801 ff. In Böhmen wird beim Maienreiten Haus-

welche Aufmerksamkeit schenkt? So dürfen Gaṇeṣa und Skanda nicht in einem Tempel beisammen sein, außer es stehe auch noch Śiva dabei (*Vishṇudh.* III, 86, 132; 137), und in *Vishṇudh.* II, 89, 36 lesen wir: „Man lobe ja nicht im Wasser eines Flusses einen anderen Fluß, noch auf einem Berg einen (anderen) Berg, noch vor einem König einen (anderen) Fürsten.“ Ganz ähnlich Vyāsa (*Hcat.* III 1, p. 860); Devala (*ib.* 864); Çaṇkha und Likhita (*ib.* 863 unten). Nun aber erfährt auch wer am Mondritus Chauk Chanda in Bihar den Mond ansieht, Unglück, und auch da wird es abgewehrt, wenn man auf Nachbardächer Steine wirft und so sich Schmähungen zuzieht. Crooke in *Hastings, ERE.* V, 3, Sp. 1. Kommt also nur der Mond in Betracht? Von seiner Verderblichkeit dann im Anhang zu „*Indra*“.

wirten, Hausfrauen und Mädchen eins angehängt (Mannhardt 354), ebenso setzt es ebenda Spottreden beim „Königsspiel“ und am Pfingstmontag (Reinsberg-Düringsfeld, Festkal. 262; 271). Womöglich alle Mädchen müssen sich in Polen zu Mittsommer durchhecheln lassen, wenn die Heiratslieder für den heil. Johannes gesungen werden. Mannhardt 467. Dergleichen ließe sich noch gar manches anreihen, wie ja auch im alten Griechenland die Teilnehmer an der Herumtragung des Phallos und die Mitwirkenden bei den verwandten Frühlingsumzügen mit Schwalben die Leute schmäheten und verspotteten (A. Dietrich, Sommertag, S. 24 f.). Vgl. z. B. Schweiz. Archiv f. Volksk. II; 145; I, 275 ff.; Roman. Forsch. 336 ff. (Mahāvratāfest); Sartori II, 57; 78; 114, Anm. 43; 116; 162; 164, Anm. 10; Mannhardt, Mythol. Forsch. 44; 46; 63 f.; 81 f.; 145 usw.

Schon Nork, Festkalender 256 hat bei Gelegenheit des bekannten christlichen Ostergelächters, das die Geistlichen durch ihre Possen auf der Kanzel erregten, sehr richtig erinnert: „In Attica wurde am Frühlingsfeste, das die Rückkehr des Bacchus und der Ceres aus der Unterwelt dramatisch darstellte, der Gott mit Spottliedern (Jamben) empfangen¹⁾.“ Nachträglich stoße ich auf die besonders lichtvollen Bemerkungen von H. J. Rose in Hastings, *Encyclop. of Religion and Ethics*, Bd. V, 859, Col. 1, die aufs beste mit meinen Erklärungen übereinstimmen: *Rather harder to explain is the Old Comedy with its railing and satire, its wild fun and buffoonry, and its frequent coarseness. Yet this is explicable enough as a survival, and not merely a survival — for the ideas were still alive in Greece — of old notions connected with fertility, magic, and goodluck charms. We have countless examples, many of them Greek, of peasant merry-makings, with their attendant broad fun at the expense of all and sundry, the ancient „jests from the waggon“²⁾: and we shall have occasion to see later on, that in the highly-developed mysteries of Demeter and Kore one characteristic of these was carefully preserved — their deliberate coarseness³⁾. The phallos, as has been already mentioned, was*

¹⁾ Von den unanständigen Scherz- und Schmähreden der Weiber bei Demeterfesten redet Altheim l. c. 144–146 und verweist auf Preller-Robert, *Griech. Mythol.* I, 778, Anm. 4; Mannhardt, *Korndämonen* 34.

²⁾ Ἐξ ἀμαξίων. Beim Dionysosfest und dem der Demeter. Preller, *Griech. Mythol.* I, 420.

³⁾ Daß Zoten einen Teil der eleusinischen Mysterien zu Ehren der Demeter und der Persephone bildeten, ist schon erwähnt worden. Beide waren

used in these primitive rites as a symbol of fertility¹⁾. It had its verbal equivalent — designedly coarse and foul jests. These were no mere wantonness — we hear of respectable women ceremonially using them — but part of the fertility charm. As to the continual railing against individuals, that may be serious enough sometimes in Aristophanes, but in its ultimate origin it was as often as not a mere method of averting the evil eye; just as a street-boy spits on a new-found coin „for luck“ — really to show or pretend to show his contempt for it, and so avoid nemesis²⁾. We can now understand why Aristophanes

chthonische oder Toten- und Korngöttinnen. Vgl. Dulaure, *Divinités génératrices*, S. 106. Das Fest der Thesmophorien (9.—13. Oktober) wurde nur von verheirateten Frauen begangen, und zwar in nächtlichen Feiern, bei denen ernste Gebräuche und ausgelassene Scherze miteinander wechselten. Preller, *Griech. Mythol.*¹ I, 480 f. Ebenso wurde das griechische „Dreschentinnenfest“ der Korngöttin nur von Frauen veranstaltet, rissen sie dabei schmutzige Witze und stellten wie Penis und Vulva gestaltete Kuchen zur Schau (Frazer³ VII, 62). Vgl. die vulvaförmigen Kuchen aus Honig und Sesam an den Thesmophorien in Syrakus (Hastings IX, 818 b). Das war ein Fruchtbarkeitszauber. Ob aber auch das ebenso geformte Gebäck des europäischen Mittelalters?

¹⁾ Wie schon erwähnt, wurde er da vor allem Volk feierlich umhergetragen. Sogar die Vestalinnen, die keuschen, verehrten ihn. Nach *carmina Priapea* Nr. 43 küßten die Mädchen den Phallus („Speer“) der Priapusbilder, damit sie die Begattung (also wohl auch: einen Gatten) bekämen. Franz Altheim l. c. 20 f. erklärt, die Wagenprozession mit turpe membrum postellis impositum sei nur für Italien bezeugt. Er gibt dort eine kurze Zusammenstellung über Phallophorien des Dionysos, eine andere L. v. Schroeder, *Mysterium und Mimus im Rigveda*, S. 424 f.; 428. Siehe auch besonders Dulaure, S. 104 ff. Von Fruchtbarkeits- und Brunnfesten überhaupt findet man viel in Hartland, *Primitive Paternity*, Bd. 2, und namentlich auch wegen der phalloktenischen Darstellungen der Primitiven wichtig ist sein Art. *Phallism* in Hastings IX, 815—831. S. auch Fr. S. Krauß, *Das Geschlechtsleben d. japan. Volkes*² I, 17 ff. Einen Fingerzeig für die Bewertung gibt auch dies, daß der gute oder Schutzgeist eines Mannes oder einer Stadt, der *ἡγαθὸς δαίμων*, lat. *Genius*, nicht nur als Schlange, sondern auch als Phallus versinnbildlicht werde (Preller, *Griech. Mythol.*¹, I, 336 f.). Wegen des *Genius* s. die lichtpendende Bemerkung von Wissowa, *Rel. und Kult. d. Römer*², S. 176 ff.

²⁾ Das wird wohl mitreden. Zu bedenken aber wäre vor allem, daß das ja vielfältig zauberisch wirksame Spucken oder Anspucken Liebe in Mensch und Tier erweckt, und daß es auch, wohl vor allem wegen seiner positiven Segenswirkung, stark apotropäisch wirkt. Siehe meine Anmerkung zu *Kut-tanim*. 172 in *Mores et Amores Indorum*, ferner auch etwa Marci 7, 33 ff.; Joh. 9, 6 ff. Schon im alten Babylon hatte der Speichel des Menschen und des Marduk hervorragende Zauberkraft (Fr. Delitsch, *Babel und Bibel*, 2. Vortr., S. 18; A. Jeremias, *Hölle und Paradies bei den Babyloniern*², S. 34). Auch

dares to rail against Dionysos himself, painting him as fool, coward, effeminate, and incontinent. It is really (though whether Aristophanes fully realized this is doubtful) a pious mode of address — an averting from the god any possible *φθόρος*“.

Ein besonders krasses Beispiel ist die Bhagavati von Cranganore. Frazer³ I, S. 280 bespricht es nach mehreren von ihm zitierten Quellen. Von diesen ist nur Edgar Thurston, Castes and Tribes of Southern India in der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft vorhanden. Frazers Bericht sieht fast nur wie eine Wiedergabe aus diesem Werke aus. Herr Prof. Printz hat die betr. Stelle gütigst für mich abgetippt. Sie lautet: A grand festival, called Kumbhom Bharani (cock festival), is held in the middle of March, when Nayars and low caste men offer up cocks to Bhagavathi, beseeching immunity from diseases during the ensuing year. In fact, people from all parts of Malabar, Cochin, and Travancore attend the festival... Abusive language, it is believed, is acceptable to her, and on arrival at the shrine, they desecrate it in every conceivable manner, in the belief that this too is acceptable. They throw stones and filth, howling volleys of abuse at the shrine... The image in the shrine is said to have been recently introduced. Also wird wohl auch hier die Bhagavatī, d. h. die Durgā, eine

vom Kaiser Vespasian wird eine Blindenheilung durch Speichel erzählt (A. Drews, Christumythe⁴ 185). Viele Beispiele der Abwehrkraft bringt Croke, Pop. Rel. usw.² II, 22 f. Grönländische Frauen spucken sich auf die Finger und reiben sich damit den Bauch ein, auf daß sie nicht vom Mond geschwängert werden (Frazer³ X, 76). Dagegen werden Zigeunerfrauen durch Speichel ihres Gatten fruchtbar. Schweiz. Archiv f. Volkskunde XV, 149. Neugeborene werden von Besuchern bespuckt. Hastings, ERE. II, 640 a. Viele Beispiele, namentlich des apotropäischen Spuckens, die aber schon aus Europa vermehrt werden könnten, gibt Frazer³ I, 201; III, 279; 286; 305; 395; VI, 17; 143; 149. Sogar Müdigkeit, Schmerz, Seuche, Unheil, Sünde spuckt der Primitive aus und auf Dinge oder Personen. Frazer³ IX, 10 f.; 50; 187; 208. Theophrast sagt in seinen „Charakteren“ vom Abergläubischen: „Wenn er einen Irrsinnigen oder einen Epileptischen erblickt hat, spuckt er sich in den Gewandbansch.“ Ein köstliches Beispiel finden wir im Päljataka V, 134: Eine in Ungnade gefallene Hofhetäre kaut ein Zahnhölzchen, spuckt die Menge Speichel und mit ihr den in ihr wohnenden „Fluch“ dem Büsser Kisavaccha in die Flechten, wirft obendrauf noch das Zahnholz, in das ja ein Teil des „Fluchs“ übergegangen ist, badet und wird wieder lieb Kind. Auf ihren Rat spuckt der ebenfalls in Ungnade gefallene Hofprälat seinen „Fluch“ auf des Büssers Kopf und gelangt gleicherweise zu neuer Huld. Bald nachher zieht der König in den Krieg, und der Hauspriester rät ihm, damit er siege, ebenfalls den Kisavaccha vollzuspuken. Er tuts und läßt sein ganzes Heer dasselbe machen.

andere Fruchtbarkeitsgenie verdrängt haben. Das Fest fällt ja auch in die Holizeit. Die Behandlung der Göttin ist nur ein stärkeres Seitenstück zu der des Fruchtbarkeitsgottes Dionysos. Aber hier mag noch anderes hereinspielen, was gleich bei der Rākshasī Holikā zur Sprache kommen wird.

Gerade in diesen Tagen der Lichtfeier und der Fruchtbarkeitsentfaltung sind ja neben den segnenden Mächten auch die schädigenden in außergewöhnlichem Maße am Werk. So auch in Europa; nicht nur in den zwölf Nächten, wo das junge Licht sein Wachstum eben beginnt, sondern auch in der Walpurgisnacht, der Hochzeitsnacht der jungen Vegetations- und Fruchtbarkeitsmächte, und in der „schreckenvollsten“ von allen (Handwb. des deutsch. Aberglaubens, Bd. IV, Sp. 724—726): in der Johannisnacht, wo Licht und Lenz zur höchsten Reife gelangt sind, ist aller Zauber und Geisterspuk losgelassen, und bekanntlich muß man da eine Unzahl Dinge unterlassen, die dessen schlimmem Unfug Tor und Tür öffnen könnten, eine Unzahl anderer tun, um ihn abzuwehren.

Holi, der Tag des Todes der Vegetationsgottheit.

In Indien nun geschieht, wie schon erwähnt, zur Zeit des Feuerfestes das große heilvolle Mysterium des Todes der Wachstums- und Fruchtbarkeitsgottheit Kāma. So hören wir denn von Mittel- und Südindien: „A sort of mystery play is performed to commemorate the death of Kāmadeva, the god of love and fertility“ (Crooke 74)¹⁾. Und daß in Südindien beim Vollmond des Phālguna zum Gedächtnis der durch Çivas Zornfeuer erfolgten Verbrennung des Kāma ein Bild dieses Gottes feierlich verbrannt wird, und zwar meistens vor einem Tempel Çivas²⁾, berichtet Wilson, S. 230 f. Natesa Sastri, Hindu Feasts, Fasts and Ceremonies, S. 45 f., schreibt: „Most of the observers of this feast (der Holi) imagine that the object they worship is Cupid and that the mock-funs they observe are on account of Kāma the God of Love. And this feast which is observed

¹⁾ Crooke sagt nicht wann. Aber zweifellos am Tage des Kāmadahana.

²⁾ Im Monat Caitra findet in Madura auch das Fest der Hochzeit des Çiva und der Minākshī, der „fischäugigen Göttin“, statt, bei dem es auch nicht an holimäßigen anzüglichen Reden gegen die Frauen fehlt. Erwin Drinneberg, Von Ceylon zum Himalaya, S. 139.

as the Holi in Madras and Northern India is known as Kāmanpandikai in the South.“ Das klingt verworren; der Mann hat wohl etwas läuten hören, daß das Holifest von europäischen Gelehrten nicht so verstanden werde.

Ja, nicht nur Kāmas Verbrennung feiert oder vollzieht das Volk bei dem Feste, das uns beschäftigt, sondern auch seine Gemahlin Rati wird da mancherorts den Flammen überantwortet¹⁾. Von Südindien berichtet Natesa Sastri, S. 46: „The images of Cupid and Rati are painted, worshipped and burnt on the same day and hour as the image of Holika.“ Bei Crooke, S. 75 lesen wir: „In the Chānda District of the Central Provinces, at the Holi, two fires are lighted, and the festival is supposed to symbolise the death of Kāmadeva and the rejoicings at his rebirth. The Mannewars, a tribe allied to the Gonds, perform a rite at the Holi which explains the lighting of the double fire. They make two human figures intended to represent Kāma, god of love, and Rati his wife. The male figure is thrown into the fire with a live chicken and an egg²⁾.“

Nun schiene nichts natürlicher, als daß die Verbrennung auch der Gattin des Wachstumsgottes erst in Indien hinzugekommen sei, ja, es ist eigentlich sonderbar und ein Zeugnis für die Zähigkeit des Fortlebens überkommener Anschauungen und Bräuche, wenn in diesem Lande, wo der Gattin vorgeschrieben wird, sich mit dem Gatten zu verbrennen, und wo so viele Frauen diese Pflicht auch erfüllt haben, nicht viel häufiger, nicht gewöhnlich, Rati das Schicksal ihres Gemahls teilen muß. Dennoch wird wohl auch der Tod Ratis seinen Ursprung

¹⁾ In Skandapur. II, Vaiçākhamāhātmya 8, 3 ff., wehklagt Rati vielfältig, als Kāma durch Īva verbrannt worden ist, dann zwingt sie dessen unzertrennlichen Freund Vasanta (den Frühling), ihr den Scheiterhaufen zu bauen. Aber als sie ihn besteigt, wird sie durch eine himmlische Stimme vom Tod abgehalten.

²⁾ Schon durch unser Osterei ist ja das Ei als Zubehör der Feuer- und Fruchtbarkeitsfeste bekannt, und seine magische Bedeutung, auch in Deutschland, ist mehrfach dargestellt worden. Daher wird der „Sommer“, der Mai-
baum, Johannisbaum, Erntemai, Neujahrsmai ganz gewöhnlich mit Eiern oder mit Eierschalen geschmückt. Mannhardt 158; 241; 244 usw., vgl. 263 f.; 271; 279; 281. Von Hahn und Henne als Wachstumsverkörperungen wäre viel zu sagen. Ein Blick in Mannhardts Baumkultus mit Hilfe des Registers lehrt das Nötigste. Der Hahn ist das geliebte Tier des Skanda (Weib im altind. Epos 419; MBh. III, 229, 33; IX, 46, 51; XIII, 86, 22; Utpalas Kaçyapazitat zu Brihats. 58, 57; Matsyapur. 159, 10; 260, 50; 261, 28; Vishṇudh. III, 71, 5), und er ist der „Tischgenosse“ des Hermes (Lukian, Der Traum).

in indogermanischer Zeit haben. Die Mannewars haben ihn wohl früh entlehnt und nach der Art von Völkern geringer Kultur treu bewahrt. Gestützt wird eine solche Vermutung, aber keineswegs bewiesen, durch die schwedische Sitte, die Johannisfeuer Balders Leichenstoßfeuer (bålor) zu nennen, und durch die nordische Mythologie, welche Nanna, Balders Gattin, sterben und dann mitverbrennen läßt, als das Schiff mit der Leiche des Geliebten aufs Meer hinauszieht.

Kāmas Todesfeier bei den Buddhisten auf Ceylon.

Sogar die buddhistischen Singhalesen feiern zu Frühlingsanfang Kāmas Fest. Nur gilt es ihnen sehr natürlicherweise als die Gedenkfeier der sattsam verdienten Vernichtung des Gottes, hier Māra genannt. Māra ist bekanntlich der buddhistische Teufel, der Böse (Pāpiyāms), der Versucher und Verführer. Māra finden wir auch in der brahmanischen Literatur als Synonym von Kāma, aber vielleicht erst durch buddhistische Einwirkung, und möglicherweise ist es bedeutsam, wenn im Hari-vaṃṣa, wo Īva seine Versuchung durch den Liebesgott und dessen Verbrennung im Augenfeuer des Asketenzorns berichtet, er da, wo er von Kāmas Verführungsversuch und des Gottes Vernichtung spricht, ihn Māra nennt (III, 88, 8; 10 f. = 14912; 14914 f.), einige Strophen weiter aber, wo er dem Krishna verkündet, der Liebesgott solle als dessen Sohn Pradyumna wiedergeboren werden, das Wort Smara gebraucht. Ebenso finden wir in Bhavishyottarapur. 135, 3: *Tato Māraḥ, Smaraḥ, Kāmo 'py ājagāma tam āṣramam* (wo Īva in Askese lebte). Da scheint *Smaraḥ, Kāmo* nur eine Erklärung des in diesem Zusammenhang geforderten *Māraḥ* zu sein. Aṣvaghosa sagt im Buddhacarita 13, 2, wo er die Versuchung Buddhas durch Kāma schildert:

Der in der Welt genannt wird Kāmadeva,
Der vielbewehrte, der mit Blumenpfeilen,
Der Oberherr des Wandels in den Lüsten,
Grad dieser, der Erlösung Feind, heißt Māra ¹⁾.

¹⁾ Die Gleichung: „Die Liebe ist der Tod“ erscheint auch sonst in Altindien und erscheint bei den Dichtern anderer Länder, so daß Māra, eigentlich: „Sterben, Tod“, für Liebe oder Liebesgöttheit an sich ja nicht so ver-

Den spätern Kunstdichtern aber hat der Name Māra keinerlei Beigeschmack, obschon ja sogar noch in *Gitagovinda* III, 14 *Mārodyama* deutlich „die Bemühung des Liebesgottes, der der Tod ist“ bedeutet. Doch das mag man einfach ein Wortspiel nennen. Auf jeden Fall aber zeigt auch diese Betrachtung, daß Crooke mit Recht findet, dieses buddhistische Fest sei identisch mit der Holi (S. 56; die Nachricht selber schöpft er aus Kern, *Manual of Buddhism* [1896], pp. 100 f.). Freilich wird man auch diese Verselbigung modifizieren müssen. Davon später.

Bemerkenswert ist es auch, daß bei den Buddhisten, wo der ursprünglich freundliche Fruchtbarkeitsgenius zu einem bösen Wesen geworden ist, sein Fest noch weiter lebt, aber als eine Feier der Freude über seine Besiegung und Vernichtung. Ähnlich sind im Christentum aus den heidnischen Fruchtbarkeitsgöttern und -geistern schlimme Zaubermächte, vor allem

wunderlich wäre, und die Buddhisten könnten ja wie anderwärts so auch hier schon Vorhandenes ihren Zwecken dienstbar gemacht haben. Näheres siehe in meinem *Daṣakumāracaritam*, S. 3 und Zus. dazu auf S. 357; S. 8, Anm.; S. 365, Anm. 1; *Isolde Gottesurteil*, S. 60; 250 und etwa Immermann, *Tristan und Isolde*, Kapitel „Meerfahrt“ von den zwei Verliebten: „Sie weilen in dem himmlischen Tod, Gefallen ist die Schranke aus Kot“ (Immermanns Werke hrsg. von Boxberger, Teil XIII, S. 232 f.). Und als bei Goethe Pandora zum erstenmal die Geschlechtsvereinigung zweier Liebender sieht, fragt sie ihren Schöpfer Prometheus: „Was ist das?“ Er antwortet: „Der Tod.“ Solche Gedanken lagen nun wohl der praktischen Anschauung des Buddhismus fern, für sie ist Kāma, als Gott der Geschlechtsliebe, einfach der Tod in seiner eigentlichen Gestalt, vor allem auch im Hinblick auf das geistig religiöse Leben, also der „geistliche Tod“, und das große Verderben, das zu immer neuem Tode, weil eben zu immer neuer Geschlechtsvereinigung und Geburt, führt.

„Der vielbewehrte“ heißt im Original *citrāyudha*. R. Schmidt übersetzt dies mit „den bunterüsteten“. Er denkt wohl an die Farbe seiner Blumenpfeile. In dieser an sich ja möglichen Bedeutung könnte ich *citrāyudha* nicht nachweisen, wohl aber in der von mir angenommenen: „mannigfache, vielfältige Waffen habend“, vielleicht „mancherlei Mittel habend“ (siehe die Anm. zu *āyudhamātram* in *Kuttanāmatam* Str. 896 [897] in meinen *Mores et amores Indorum*, ebenso *Taitt.-S.* I, 6, 8, 2 f.; *Maitr.-S.* I, 4, 10; *Kāth.-S.* 32, 7; *Hemādri*, *Caturv.* II 2, 639, wo ebenfalls *āyudha* Mittel, Werkzeug bedeutet). In *MBh.* XIII, 34, 18 lesen wir mitten in einem Preislied auf die dem Kshatriya überlegene Macht der Brahmanen: „Sie, die nur ihr Schwarzantilopenfell zum Banner haben, besiegen jene mit mannigfaltigen Waffen bewehrten“ (*citrāyudhān*). Hat irgendeine Macht auf Erden die verschiedenartigsten Hilfsmittel, dann ist es sicherlich der Geschlechtsdrang. Ähnlich heißt es von Kāma (*Makaraketu*) in *Hariv.* II, 127, 15 = 10882 er sei *citrabāṇadhara*.

Hexen, geworden¹⁾, die besonders in den Tagen des Sonnen- und Wachstumssegens, also der Erstarkung oder höchsten Kraft jener guten oder doch vorwiegend guten Genien, verbrannt oder sonst unschädlich gemacht werden müssen, weil sie im jetzigen Glauben zu dieser Zeit in hervorragendem Maße ihren Unfug treiben. Getötet wurden sie früher, getötet werden sie jetzt, machtvoll waren sie früher, machtvoll sind sie jetzt. Ja, auch mit der Umkrempelung ihrer Natur wurde nichts Neues in sie hineingetragen. Denn auch die sonstige, dem Menschen holde Gottheit, wie sehr erst eine der Totenseelenwelt, ist dies nur vorwiegend, vor allem dann, wenn er sie nicht erzürnt, und auch ohne des Menschen Verschulden tut sie ihm Böses. Darob erhebt sich die zerquälte Frage und Klage schon bei den ältesten Kulturvölkern, wie z. B. in dem altbabylonischen Hymnus, den auch A. Jeremias in „Hölle und Paradies bei den Babyloniern“², S. 7 mitteilt, damit ringt ein Hiob, das würgt an der Seele manches wahren Christen in dunkelsten Stunden, wenn alle Wasser der Trübsal über ihn gehen. Sogar der Gott des Jesaiasbuches spricht: „Der ich das Licht mache und schaffe die Finsternis, der ich Frieden gebe und schaffe das Übel. Ich bin der Herr, der solches tut“ (45, 7). So ist denn z. B. Çiva, der Zeugungsgenius, noch bekannter als Zerstörer, ja, er erscheint sogar als der Verwüster seines eigentlichen Reiches: andanāçana, „Hodenverderber“, nennt ihn Mahābhārata XII, 284, 160, „Schakal des Fötusfleisches“ MBh. XII, 284, 106 (vgl. 174). Die Gandharva, die Rākshasa, die „Mütter“, die Yakshas, Skanda, alles Wesen, die Kinder schaffen, sind zugleich Kindlifresser oder doch den Kleinen gefährlich, und zwar öfters schon im Mutterleib, und die Rākshasa rauben auch die Manneskraft (MBh. VIII, 45, 22—44). Das kommt keineswegs nur daher, daß all die Genannten auch Totenseelengeister sind. Man beachte ferner: Skanda und Mars, beide mit dem bekannten Penisymbol, der Lanze, bewehrt, beide Fruchtbarkeitsgötter, sind zu Kriegsgöttern geworden, Istar oder Astarte ist Göttin der Vegetation und der sinnlichen Liebe und zugleich wilde Kriegsgöttin (Hammurabi ganz gegen

¹⁾ Eine interessante Parallele zu der bekannten Umwandlung heidnischer Götter und Genien zu christlichen Teufeln, Hexen usw. bietet Afrika: die katholischen Heiligen, die Santos, sind im Glauben der Neger zu einer Klasse böser Geister geworden, die den Menschen Unheil, vor allem Krankheit und Tod verursachen, genau wie die einheimischen, ja bösen Geister. Leo Frobenius, Aus den Flegeljahren der Menschheit (1901), S. 108.

Schluß; Zimmern, Die Keilinschriften und die Bibel 35 f.; Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament¹, S. 422 bis 431; Klauber, Geschichte des alten Orients [in Hartmanns Weltgeschichte], S. 44), ebenso die syrische Anat (Klauber, ib. 81), nicht minder die Liebesgöttin Hathor, die Bluttrinkerin, nebst Mut und Neit in Ägypten (ib. 64 f.), und die altmexikanischen Gottheiten der Fruchtbarkeit und Fülle sind zugleich Kriegsgötter (K. Th. Preuss im Archiv für Anthropologie, Bd. 29, S. 145). Auch die aus Iran stammende Anaitis (Anahita), die Göttin der Wasser und Fruchtbarkeit, wurde als Herrin des Krieges verehrt. Cumont, Die Mysterien des Mithra (Leipzig 1911), S. 100. Woher nun das? J. M. Robertson, Pagan Christs 359 meint: Kriegszüge wurden im Frühling begonnen, so wurde der Frühlingsgott Mars, der da besonders angerufen, zum Kriegsgott (!!). Ebenso haltlos ist die Erklärung in Hastings ERE. II, 116, Sp. 1—2. Mir schiene es etwa so: Töten im Krieg und Begattung sind für den Primitiven höchste Kraftbetätigung und Lebensempfindung, sind in ihrer innersten, dunkel gefühlten Art innig verschwistert. In die innerste Seele des Primitiven führt uns auch da Winthuis, Das Zweigeschlechterwesen 250; Einführung in die Vorstellungswelt primitiver Völker, 60—61: Bei Zentralaustralern haben die Männer vor einem großen Kriegszug Geschlechtsumgang in seiner schrankenlosesten Gestalt: mit ihnen sonst verbotenen Frauen, wie Schwestern, Schwiegermüttern, „damit ihr Bauch entbrenne“ — die Koituswut ist ihnen zugleich Kampfwut. So bewirkt auch der der Fruchtbarkeit so förderliche Tanz als Kriegstanz den nötigen Kampfrausch. Außerdem: mit dem Speer, dem Stock, der Keule geht der primitive Mann dem Feind zu Leibe, mit eben diesen in der urtümlichen und in der späteren Bildsprache für penis erectus dem Weib. So ist „speeren“ ein häufiger Gedanke und Ausdruck für inire feminam bei den Australiern. Hinzukommen, bzw. vorangehen mag der chthonische, also auch tötende Urcharakter der Fruchtbarkeitsgottheiten.

Die Hexe Holikā am Holifest getötet und verbrannt.

Das eben Dargelegte wird dazu beitragen, uns verständlich zu machen, daß das Fest des Frühlings und des Wachstumsdämons jetzt und gewiß seit manchem Jahrhundert in Ober-

indien vornehmlich zu Ehren einer „Hexe“ gefeiert wird, genauer: zum Gedächtnis ihrer Tötung und Verbrennung. Sie heißt am gewöhnlichsten Holī oder Holikā. Nach der landläufigen Erzählung war das eine Unholdin, eine Rākshasī, die Kinder fraß und dergestalt große Verheerung anrichtete und viel Leid schuf. Ein heiliger Mann gab das Mittel an, sie unschädlich zu machen: Die Kinder, Mädchen und Buben, rotteten sich zusammen, und als die Holikā am nächsten Tage kam, empfangen sie sie mit Schmähungen und unzüchtigen Reden und Gebärden. Davon fiel die Unholdin tot hin, und die Kinder verbrannten die Leiche. Das geschah am Vollmondtag der hellen Hälfte des Phālguna. Natesa Sastri 42 ff.; B. A. Gupte 42 ff.; Wilson 231 ff.; Underhill 44; Oman 249 f. usw. Die in Bengalen verbrannte, aus Latten und Stroh gemachte Figur gleicht den bei uns dem Feuer überantworteten Bösewichtern, „a sort of Guy Fawkes-like effigy“ sagt Wilson (p. 225)¹).

Merkwürdig schiene es, daß Ausschimpfen, Schmähungen hier tötet, wo es doch anderwärts Leben und Glück verleiht, sogar Gottheiten schützt und kräftigt. Aber zunächst einmal müssen wir bedenken, daß eine Beschuldigung etwas Magisches ist, ein in die beschuldigte Person eindringender Unheilstoff; dabei ist es natürlich einerlei, ob eine Beschuldigung Wahrheit oder Unwahrheit enthält. Das habe ich berührt in den „Altindischen Rechtsschriften“ 118; 382 f. Vgl. Baudh. III, 10, 9; Vas. 22, 7; Gaut. 19, 10; Bṛihats. 96, 10. Zweitens wohnt nach urtümlicher Anschauung Verbrechen und Übeltätern eine zauberische Kraft inne, wie uns eine reichhaltige Literatur und sogar heute noch Beobachtung und Erfahrung lehren²). Ein überirdisches Wesen

¹) Ähnlich wird wohl auch das in Bengalen verbrannte „uncouth straw image of a giant Maydhasoor“ (den Nārāyaṇa tötete) aussehen. Bose, *The Hindoos as They Are*, p. 157; Oman, *The Brahmans, Theists and Muslims of India* 249. Guy Fawkes: s. Reinsberg-Düringsfeld, *Das festl. Jahr*, 393 ff.

²) All die Zauberkräfte zu belegen, die sich in Indien sowohl wie in Deutschland und sonst in Europa nicht nur an Stücke und Stückerchen vom Körper der Hingerichteten heften, sondern auch an den Strick des Gehängten usw., das gäbe eine lange Liste. In Indien baden Frauen unter einem Gehängten oder gebrauchten Holz von einem Galgen, um ein Kind zu bekommen (Crooke, *Popul. Rel. & Folk-Lore* usw.² I, p. 226 unten). Stücke von dem Strick, womit einer gehängt worden ist, sind gut gegen Geister und Gehängtwerden (ib. p. 226; vgl. II, 165). Der Strick zum Erzeugen des Notfeuers soll womöglich aus den Strähnen eines Stricks gemacht werden, mit dem jemand gehängt worden ist (Frazer, *Golden Bough*³, Bd. X, 277). Wegen Deutschland genügt Wuttke³, S. 136—139. Ein einziges seiner Bei-

verlästern ist aber ein Verbrechen, mithin zauberkräftig. Drittens können Totenseelen und Seelentiere, wie Biene, Storch usw., Schimpfen, Poltern, Fluchen, wüstes Wesen nicht vertragen. Wegen Indien siehe da z. B. *Manu* III, 192; 207; 213; 229 f.; *Baudh.* II, 3, 21; *Matsyapur.* 15, 40—42; 16, 20; 52 ff. usw. Die armen Seelen leiden, wenn man Türen zuschlägt. Auch das Knarren der Tür bereitet ihnen Schmerz. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* I, Sp. 596. Die *Rākshasa* sind aber Totenseelengeister. Auch von den nahe verwandten Baumgeistern und den göttlichen oder heiligen Bäumen gilt dasselbe. Bei Nauders in Tirol wurde erst 1855 ein uralter Lärchenbaum gefällt, der für heilig angesehen war. Lärmen und Schreien bei diesem Baum hielt man für den größten Unfug, Fluchen und Schelten für einen himmelschreienden Frevel, der auf der Stelle geahndet werde. *Mannhardt* 35 f. nach *Zingerle*, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Tirol. Bäume sind eben Seelensitz, sei die Seele nun der eigentliche Baumgeist oder eine Totenseele. Die Holzfräulein verschwinden, wenn man in ihrer

spiele möge hier stehen. Bei der Hinrichtung eines Raubmörders in Hanau 1861 stürzten viele Menschen auf das Schafott und tranken von dem Blute (*Wuttke* ³, S. 138). „Ja, man bittet die zum Tod Verurteilten wohl um ihre Fürbitte im Himmel als die wirksamste“ (S. 138). So wurde aus Franken berichtet. Das Letztgenannte und die „Seelen der Geköpften“ (*anime dei corpi decollati*) als mächtige und vielverehrte Schutzheilige in Sizilien erinnern an den altindischen *Āloka*: „Wenn aber Menschen, die Böses getan haben, vom König bestraft worden sind, gehen sie fleckenlos in den Himmel ein gerade wie die Guten, die Rechthandelnden.“ *Vas.* 19, 45; *Manu* 8, 318; *Nār. Pariç.* 48. Hier aber waltet wohl der Gedanke der Sühne, und nach *Wuttke* hätten die Hingerichteten ihre Zaubermacht im Volksglauben als Sühnopfer. Mitwirken mag dergleichen wohl, ursprünglich wird nur die ihnen als Verbrechern innewohnende magische Kraft sein; sie sind ja ganz durchsetzt vom Zauberstoff der Untat. Sodann bewegt das Außergewöhnliche an diesen „Übermenschen“ zu ihrer Verehrung, sowie auch die Furcht vor ihnen aus mehreren Ursachen, besonders wegen des aufgezwungenen Todes in der Fülle ihrer Kraft, machtgewaltigen und unheilbrütenden Geistern. Wer aber die magische Macht zu schaden besitzt, besitzt auch die zu nützen. Darüber weiteres in meinen Büchern *Weib im altind. Epos*, S. 295 f.; *Daçakumāracaritam* 31; *Kauṭilya*, die im Register unter „Gewaltsam Getötete“ und „Selbstmörder“ aufgeführten Stellen; *Gesetzbuch und Purāṇa* 17 f.; 59 f., wo freilich manches hinzuzufügen wäre. Hier nur noch die Verweisung auf *Wuttke* ³, S. 133; 138; 356. Den zarter Gearteten unter uns heutigen Menschen könnte scheinen, das Furchtbare, Außergewöhnliche am Schicksal der Hingerichteten stemple sie in den Augen des Volkes zu so außergewöhnlichen Menschen. Aber das spricht kaum mit; Hinrichtungen waren ja und sind eine Freundschau für die Menge.

Gegenwart einen Fluch ausstößt (Mannhardt 80 f.), ebenso die seligen Fräulein, schöne Geister des Waldes und Gebirges in Tirol (Mannhardt 103). Fluchen vertreibt auch die Hausgeister (Wilhelm Hertz, *Aus Dichtung und Sage* [1907] 179; 185). Die Elbwenden sagten, an der Stätte des Maibaums wohne ein Geist, der es nicht leide, daß jemand mit garstigen Füßen über den Platz gehe (Mannhardt 174). Er war wie die Elfen; die können Menschenkot nicht ausstehen, noch Nacktheit, namentlich des Hintern, auch kein Fluchen usw. E. H. Meyer, *Mythol. der Germanen* (1903), S. 220. Wenn man an einem Ort der Elfen seine Notdurft verrichtet, dann fliehen sie. Mogk, *Mythologie in Pauls Grundriß*, Bd. I, S. 1028. Unbarmherzig rächen es die Geister oder Gottheiten einer Insel im 466. Pālijātaka, als dahin Verschlagene ihren Kot und Harn nicht sorgfältig verscharren, und in der von mir im *Hindu Tales*, p. 302 ff., herausgegebenen Geschichte „The Faithless Wife and the Two Deities Enamored of Cleanliness“ fliehen die Zeugungsgottheiten Umā und Īva aus dem Hause, wo man ungewaschen ißt.

Die Holikā wäre also schon nach diesen Parallelen ein Totenseelen- und Wachstumsgeist, und zwar ist sie allem Anschein nach im besonderen ein Kindergenie und als solches den Kindern sowohl freundlich wie verderblich, wie wir das so oft finden. Ich verweise wegen Indien nur auf Weib im altindischen Epos, S. 418 f. (Zus. zu S. 293, letzte Zeile), wo aber sehr viel hinzuzufügen wäre. In germanischen Ländern sind die ursprünglich den Kindern freundlichen Wesen fast durchgängig zu Kinderschrecken geworden, und zwar wohl nur zum Teil durch Einwirkung des Christentums; denn da sie meistens zugleich Totenseelengenien und Kinderseelengenien sind, so haben sie natürlicherweise den Drang, die Seelen, namentlich der Kinder, wieder zu sich zu ziehen¹⁾. Goethes Erbkönig (d. h. Elfenkönig) ist nur der bekannteste Vertreter einer großen Zahl solcher und ähnlicher, zum Teil ebenfalls von Dichtern behandelter Geister in Luft und Wasser, Berg und Baum, Wald und Wiese, Kornfeld und Mittagslicht. Ist doch sogar der Mond, in Altindien und anderwärts Spender von Wachstum und Fruchtbar-

¹⁾ Auch Hermes der Rinderdieb, wohlbekannt aus G. Schwabs *Sagen des klass. Altertums* (Basler vollständige Ausgabe, S. 360 ff.) ist deutlich nur ein anderer Rattenfänger von Hameln (d. h. ein Seelenräuber). Ist die Herleitung seines Namens vom griech. ἔρμα richtig, dann möchte ich in ihm den Geist des Steinhauens auf einem Grab sehen. Wegen dieser weitverbreiteten Steinhäufen vgl. Frazer² IX, 15–30.

keit, „der in seinem schimmernden Hause Seelen gefangen hält“ (Hertz) und der im alten Indien Wohnort der Dahingeschiedenen ist, in deutschen Ländern zum Kinderräuber geworden und darf wegen seiner schlimmen Natur der Mond nicht auf Windeln scheinen, wie Rosegger, *Das Volksleben in Steiermark*, S. 63, berichtet. Andererseits aber sind bei uns die Engel als Bringer und namentlich als Beschützer der Kinder vielfach die Nachfolger kinderfreundlicher Elfen. Viel Treffliches bietet da Wilh. Hertz, *Aus Dichtung und Sage* 168—185; Mogk in Pauls *Grundriß*, Bd. I, S. 126—142. Hier aus dem vielgestaltigen Stoff von den Kindlifressern nur noch ein paar Einzelheiten aus germanischen Ländern: Vegetationsdämonen, namentlich im Kornfeld, sind den Kindern gefährlich (Mannhardt 420 f.)¹⁾, Elfen oder Elbe machen Kinder krank, stehlen, fressen sie (Derselbe 90; bes. 153; Golther, *Handbuch der germanischen Mythologie* 132 f.; 139; 158 f.), Waldelfen töten kleine Kinder, heilen sie aber auch (E. H. Meyer, *Mythol. d. Germanen* 195), Wasserelben rauben und fressen Kinder (Hertz 183)²⁾, Feldgeister tun den Kindern Böses an (E. H. Meyer 210).

Eine Schwester der Pūtanā ist die Holikā und mit ihr wird sie gelegentlich identifiziert (Wilson 232; Crooke, *Popul. Rel. Folk-Lore etc.*² II, 313 f.). Pūtanā nun erscheint als Kinder-spenderin und Kindertöterin. In MBh. IX, 46, 16 finden wir neben ihr Čakunikā mit Recht als eine der „Mütter“ im Gefolge des Totenseelengenius, Fruchtbarkeitsgeistes und Kinderdämons Kumāra oder Skanda. Am häufigsten freilich wird von der bösen Natur der Pūtanā geredet. In Agnipur. 299, 19, wo sie wie sonst manchmal mit Čakunikā verselbigt wird, ist sie der Geist, der das einen Monat alte Kind packt. In ihrer bekannten, von mehreren Purāṇas erzählten Tücke gegen den kleinen Kṛishṇa haben wir natürlich eine sekundäre Erfindung. Sie gehört zu den acht Hausgeistern, die draußen an den acht Ecken

¹⁾ Vgl. die schönen Balladen „Die Roggenmuhme“ von J. Loewenberg (in „Gedichte“, Dresden, abgedruckt im Balladenbuch der „Deutschen Dichter-Gedächtnisstiftung“, 1. Bd., S. 280 ff.) und von Gustav Schüller (Balladen u. Bilder, Cotta, S. 63 f.), sowie das Kindergedicht von August Kopisch, der so viele prächtige Gedichte von Geistern geschrieben hat: „Laß stehn die Blumen, geh nicht ins Korn, Die Roggenmuhme zieht um da vorn, Bald duckt sie nieder, Bald guckt sie wieder, Sie wird die Kinder fangen, Die nach den Blumen langen.“

²⁾ Vgl. Ludw. Runeberg, *Idylle und Epigramme* Nr. 24, übersetzt in meinem *Kāvya-saṃgraha*, S. 171 f.

des Hausplatzes (*vāstu*) wohnen¹⁾, und zwar sitzt sie an der südwestlichen Ecke, wie Skanda im Osten und wenigstens in Agnipur. 40, 19 Kandarpa (= Kāma) im Süden (statt des gewöhnlich, aber höchst sonderbarerweise dorthin gestellten Aryaman, der doch innerhalb des *vāstu*, unmittelbar östlich von Brahma, seinen Ort hat). Brihats. 53, 31 und Utpalas Zitate; *Vāstuvidyā* ed. Gaṇapati Sastri IV, 43 f.; Matsyapur. 268, 26 ff.; Garuḍapur. 46, 22 ff.; Agnipur. 40, 18 ff.; 93, 28 ff.; Bhaviṣhyap. II, 2, 10, 15; 34 usw. Sie ist rot (d. h. wohl rot gekleidet), schön geschmückt und steht auf einem Lotos (Bhaviṣhyap. II, 2, 10, 76). Dies und das rote Gewand, das sie mit Umā teilt, kennzeichnet sie als Fruchtbarkeitsgenie.

Nun aber findet Holikā auch durch unzüchtiges Reden und Gebaren den Tod. Da könnte einfach die bekannte Abwehrkraft unverhüllter Geschlechtlichkeit aufs Höchste gesteigert sein. Wie wir aber gesehen haben, wird Kāma, und er nicht allein, durch Unzucht und Schamlosigkeit an seinem Feste erfreut und gestärkt. Dieser Widerspruch ließe sich durch die bekannte Doppelnatur des Zaubers lösen: Dieselbe Macht kann nützen und schaden, lebendig machen und töten. Erinnern wir uns ferner, daß Ćiva und Attis sich sogar entmannen, Skanda oder Kumāra sich ewiger Keuschheit ergibt, altindische und altmexikanische Genien der Fruchtbarkeit und Geschlechtlichkeit als Keuschheitswächter walten, daß also sozusagen gerade höchst gesteigerte Geschlechtlichkeit sich selber vernichtet. Aber all diesen Erwägungen zum Trotz liegt die Sache vielleicht so: Durch Reden, die von Geschlechtlichkeit triefen, wurde die Holikā, oder welchen Namen sonst die in Frage kommende Unholdin tragen mag, ursprünglich gekräftigt, erfreut, geehrt. Ebenso war für sie die Schmähung wie für Dionysos in Griechenland und für die Bhagavatī von Cranganore eine Guttat. Später deutete man alles ins Gegenteil um, weil man den ursprünglichen Gedanken: Verbrennung oder sonstige Tötung und dadurch Neugeburt verloren hatte²⁾. Bei der Bhagavatī von Cran-

¹⁾ Wie sehr Hausgeister und Vegetationsdämonen im Grunde identisch sind, erhellt schon aus Ath.-Veda III, 12, 5: Die Genie des Hauses (*mānasya patnī*) geht in Gras gekleidet (*trīṇaṃ vasānā*). Immerhin könnte da auch an das tief herabgehende Grasdach gedacht sein.

²⁾ So z. B. sind Glocken in Indien, Deutschland und anderwärts Lust und Habe der Fruchtbarkeitsgenien und ihrer Repräsentanten. Unterm Christentum aber können Elfenmänner und -frauen, Hexen und andere ursprüngliche Toten- und Fruchtbarkeitsgeister sie auf den Tod nicht ausstehen. Nork,

ganore dagegen — oder wohl eher: ihrer holikāähnlichen Vorgängerin — wäre infolge ganz anderer Umstände die ursprüngliche Auffassung erhalten geblieben.

Die Holikālegende im Bhavishyottarapurāṇa.

Unsre älteste, freilich wohl keineswegs sehr alte Quelle der Holikālegende ist, soweit ich weiß, Bhavishyott. Kap. 132 in der Bombayer Ausgabe, Kap. 117 nach Wilson¹⁾. Dort lautet sie so:

Yudhishtira sprach: „Weshalb gibt es am Vollmondtag gegen Ende des Phālguna in der Welt in Dorf um Dorf, in Stadt um Stadt ein Fest? Weshalb ergehen sich die Kinder Haus um Haus an diesem Tag in übermäßigen und schmähenden Re-

Festkalender 769 f.; Wuttke²⁾, S. 142 usw. Die Glocken sind halt allzusehr Kennzeichen des ihnen natürlicherweise verhaßten Christentums geworden.

In manchen Fällen schiene von zwei Erklärungen die eine oder die andere möglich zu sein. Der vorübergehende Fremde wurde von den Schnittern mit den wütesten und besonders mit derbstötigen Schimpfworten überhäuft (in Deutschland, Italien). Mannhardt sieht in ihm den Repräsentanten der Korngeister, und im Lichte seiner Parallelen kann man die Sache kaum anders betrachten. Mythol. Forschungen, S. 44; vgl. 46; 53 f.; 145. Ebenso werden bei der Flachsernte Vorübergehende durchgehechelt (Sartori, Sitte und Brauch II, 114, Anm. 43), wie nicht minder beim Dreschen der Rapsaat mit Schimpfworten überhäuft (ib. 57; 78). Sartori erblickt darin einfach Unheilsabwehr, ähnlich der, daß die an ihrem Flachsfield vorübergehende Bäuerin schimpft und hineinspuckt, daß beim Leinsamensäen recht geflucht werden soll (ib.), Fischer und Jäger beim Auszug und auf dem Wege es für glückbringend halten, wenn man ihnen Unheil anwünscht (ib. 162; 164 und Anm. 10) usw. Aber obwohl auch beim Vorüberkommenden, von dem man neidische Schädigung befürchtet, deren Abwehr nahe liegt und hinzukommen mag, wird doch Mannhardts Grund der ursprüngliche sein.

¹⁾ Das Bhavishyott. wird viel ausgeschrieben von Hemādri in seinem riesenhaften Sammelwerk Caturvagacintāmaṇi (1200 n. Chr.). Seine Auszüge daraus verraten aber ebenfalls, daß es mindestens gar manches Jahrhundert, wohl mindestens etwa sechshundert, älter ist. Und beträchtlich älter als es selber wird wieder seine Vorlage sein. Vgl. meinen Aufsatz in Zeitschr. f. Indol. u. Iran. X, 257 ff. Das gleiche erschließe ich dort mittels der Schreibfehler für das Vishṇudh. Ich hätte hinzufügen können, daß es schon 628 n. Chr. von Brahmagupta zitiert werde (Bühler, Indian Antiquary 19, S. 381 ff.; 25, S. 323 ff.). Ebenso sah ich später, daß Kālikāpur. 91, 70; 92, 1 f. wegen ausführlicher Darstellung des in Kap. 91 Vorgetragenen auf das Vishṇudh. verweist. Also ist ein wesentlich höheres Alter anzusetzen.

den¹⁾? Weshalb wird die Holikā entzündet am Ende des Phālguna? Und weshalb heißt sie Aḍāḍā? Was ist die Bedeutung? Warum wird sie „die Kalte und die Heiße“ genannt? Welche Gottheit wird da verehrt? Und von wem ist dieser Festtag eingeführt worden? Was geschieht (*kriyate*, ebenso Hemādri, wohl *kriyatām*, „was soll geschehen“ zu lesen), an ihm, o Kṛishṇa? Das sage mir ausführlich!“

Kṛishṇa sprach: „Im goldenen Zeitalter, o Prithāsohn, lebte ein Menschenoberhaupt, Raghu mit Namen, ein Held, ausgestattet mit allen Vorzügen, freundlich in seinen Reden, vielgelehrt. Nachdem er die ganze Erde erobert und alle Fürsten sich untertänig gemacht hatte, behütete er nach Recht und Gerechtigkeit seine Untertanen wie seine leiblichen Kinder. Unter seiner Herrschaft, o Prithāsohn, gab es keine Hungersnot und keine Krankheit, noch auch einen Tod vor der Zeit, noch auch Bürger, die an Gottlosigkeit (*adharmā*) ihre Freude gehabt hätten. Während er nun so, der Kshattriyapflicht freudig ergeben, sein Reich beherrschte, kamen (eines Tages) alle Bürger herbei und riefen: ‚Rette! Rette!‘ Die Bürger sprachen: ‚Eine Rākshasī, Dhaundhā (gewöhnlicher Dhaundhā, bei Hemādri Dhaundhā) mit Namen, kommt bei uns am Tage und in der Nacht ins Haus und quält mit Gewalt die Kinder. Weder durch Amulette (*rakshā*), noch Wasser (*kaṇḍakena* im Text, l. *kundakena* Wasserkrug? Oder *vodakena*? Wilson: by water), noch durch Heilmittel (*bheshajaiḥ*, also durch Zauberkräuter; Wilson: „by seeds of mustard“, was *sarshapaiḥ* und sehr gut wäre), o Männeroberherr, noch durch zauberkundige Meister kann sie in Schranken gehalten werden.‘ Der König ist nun darüber sehr betreten und fragt seinen Hofprälaten (*purohita*) Vasishtha (nach Wilson und Smṛitisāroḍ., sowie Tithinirṇ. des Bhatttoji Dikshita: den Seher Nārada) um Rat. Der berichtet ihm, diese Rākshasī habe durch strenge Askese (*tapas*) den Ćiva erfreut und von ihm die Wahlgnade erhalten, daß kein Wesen und keine Waffe sie töten könne, weder in der kalten, noch in der heißen Jahreszeit, noch in den Regenmonaten, weder in der Nacht, noch am Tage, weder draußen im Freien, noch im Hause. Gefahr aber drohe ihr von tollen Kindern, jedesmal zu

¹⁾ *Kimarthaṃ ṣiṣavas ... ativādinah. Ativāda* Schimpfrede, Schmähung findet sich z. B. in MBh. V, 43, 25; 46, 24; 76, 7; 163, 18; XII, 278, 6; Kauṣ. ed. princeps 310, 16. Hemādri, Caturv. II, 2, S. 184 bringt in der Reproduktion des Kapitels nināditāḥ, was schlechter ist.

der dafür günstigen Zeit (?) ¹⁾. Die Rākshasī, die beliebige Gestalt annehmen kann, quält jetzt fortwährend die Kinder, in der Erinnerung an das Wort des Çiva. Mit dem Ruf: *Adā, Adā!* packt sie sie wirksamen Zaubers in den Häusern der Familienväter ²⁾. Deshalb wird sie in der Welt *Adādā* genannt. Heute ist der 15. Tag der hellen Hälfte des Phālguna. Die kalte Jahreszeit ist davongegangen, morgen früh wird die heiße da sein ³⁾. Erteile du, o Bester der Männer, den Menschen vollkommene Freiheit (*abhaya*), daß heute die Leute ohne irgendein Bedenken sich ergötzen und scherzen. Und Schwerter aus Holz (*dārujāni ca khaṇḍāni*) in den Händen sollen die Kinder, kampfbegierig wie Krieger, hinausziehen in großen Freuden. Einen aufgeschichteten Haufen trockenes Holz und Stroh soll man herrichten lassen ⁴⁾. Den soll man anzünden und ein Feueropfer darbringen mit Unholde vernichtenden Sprüchen die Menge. Danach sollen sie (die Kinder, wenigstens vor allem) mit lauten Freudenrufen und mit entzückendem Händeklatschen das Feuer dreimal umwandeln und dabei singen und scherzen. Die Leute sollen nach Herzenslust und ohne Bedenken daherreden, was ihnen in den Sinn kommt ⁵⁾. Durch diesen

¹⁾ *Ritāv* *ritau* im gedruckten Text. Hemādri aber hat *ritusandhau* „beim Übergang in eine (neue) Jahreszeit“, hier also: „beim Beginn des Frühlings“. Dies wird die bessere Lesart sein.

²⁾ Der Çloka lautet: *Adādayeti grihṇāti siddhamantram kuṭumbinī / griheshu; tena sā loka hy Adādety abhidhīyate*. Statt *kuṭumbinī* setzte ich *kuṭumbinām* ein und fand dies dann beim Hemādri wieder. Aber *siddhamantram* hat auch er. Richtig kann es wohl nicht sein. Soll man *çiṇūn atra* lesen? Dann: „packt sie hier die Kinder“ usw. Bei Hemādri folgt hier der Çloka: „Und das infolge von Nasenverletzung (*nāsikācchedād*) herabrinrende Blut von unkeuschen Frauen und besonders Männern trinkt sie zur Genüge“ (*alam*).

³⁾ Es ist also jetzt weder die kalte noch die heiße Jahreszeit.

⁴⁾ Im Text: *Samcayaṃ çushkakāshṭhānām upulānām ca kārayet*. Ich habe *palālānām* statt *upulānām* eingesetzt und fand dies dann bei Hemādri wieder. Doch ist vielleicht wirklich ein Haufen von trockenem Holz und von Steinen gemeint und sind diese der Unterbau des Holzstoßes, dies um so eher als ja dann auf ihm das Feueropfer zu geschehen scheint. Smṛitisāroddhāra 134 unten hat *çushkagomayakāshṭhānām samcayaṃ tatra kārayet*, also einen Haufen trockenen Kuhmist und trockenes Holz.

⁵⁾ Im Smṛitisārod. und in Hemādri's Caturv. (hier korrupt) folgt der wichtige Çloka, der im gedruckten Text des Bhaviṣhyott, jedenfalls nur verloren gegangen ist: „indem sie mit Rufen, die durch (die Wörter für) Vulva und Penis im Volksdialekt gekennzeichnet sind, sie (die Hexe) benennen und beständig die tausend Namen der beiden (d. h. der Vulva und des Penis) auseinanderbreiten“. Wir sehen also auch, daß die Volks-

Lärm und durch das Feueropfer abgewehrt, wird dann die Rākṣhaṣī durch die unvorhergesehenen Hiebe der Kinder¹⁾ vernichtet werden.“ So geschah es denn auch.

Kṛiṣṇa fährt fort: „Von da an wurde die Aṣṭādā in der Welt berühmt. Weil bei ihr ein alles Übel beseitigendes und Heilung aller Krankheiten bringendes Feueropfer (*homa*) von den Brahmanen dargebracht wird, deshalb wird sie Holikā genannt³⁾. Einst bestand sie ganz aus Hartholz und übertraf alles in der Welt; wegen ihrer Hartholzhaftigkeit wurde sie Phalgu (*Ficus oppositifolia*) genannt und gewährte die höchste Wonne (ḥl. 32). An diesem Tag sollen bei Anbruch der Nacht die Kinder sorgfältig daheim behalten werden (*saṃrakṣyāḥ ṇiṣṭhāvān grihe*). In den mit Kuhdünger bestrichenen und mit einem (gezeichneten) Viereck versehenen³⁾ Hof des Hauses rufe man

sprache noch reicher an Bezeichnungen für die Geschlechtsteile war als das Sanskrit, und daß die Holikā eine Geschlechtsgöttin ist. Sowohl der Smṛiti-
śārod., wie Hemādri haben die Partizipia (*kirtayan* (*kirtayan* und *vistārayan*) im
Sing., obschon *lokā nīṣṭhāṅkā* vorausgeht. Ob aber ursprünglich *loko nīṣ-
ṭhāṅkā* dastand, ist trotzdem nicht sicher, wenngleich wohl wahrscheinlich.

¹⁾ *Adṛiṣṭagāhātair dīmbhānām*. Ebenso *Smṛitisūrod*. Hemādri und Wilsons Text aber *aṭṭāṭṭahāsair* usw.

Der nächste Āloka (32) lautet im gedruckten Text: *Sarvasārātivīṣṇeṣāṃ pūrvam āsīd, Yudhishṭhira / sārātāt phalguṛ ity eṣhā paramānandadāyini. Hemādri and Smṛitisāroḍ. aber lesen: Sarvasārā tithiḥ ceyam paurnamāsī, Yudhishṭhira; / sārātāt Phālgunīty eṣhā paramānandadāyini, d. h. „Die Quintessenz von allem habend ist dieser Vollmondtag, wegen seiner Quintessenzheit Phālgunī genannt und die höchste Wonne verleihend.“ Wegen des *asyām* in 33 a schiene nur dieser Text möglich zu sein. Aber *asyām* in 32 c erregt da wieder Zweifel. Sodann bedeutet *phalgu* als Adj. schwach. Da hätten wir im Drucktext ein starkes *lucus a non lucendo*. Doch auch im anderen Text ist die Logik sonderbar. Wegen der auch sonst, und nicht nur in Indien, erscheinenden Verselbigung von Feigenbäumen und Vegetationsdämonen bleibe ich trotz bedeutender Schwierigkeiten beim Text des Druckes. So wurde z. B. Priapos öfters aus Feigenholz gemacht. Geile römische „Damen“ aber ließen als *Votiva* so viele Phalli aus Weidenholz machen, wie sie Männer in einer Nacht überdauert hatten (Dulaure, S.136). Die Weide war ein Baum der Unterwelt, aber auch der Geschlechtsgöttin Hera (Bötticher, Baumkultus der Hellenen 272; 274). Bezeichnenderweise machten sich aber Weiber auch unfruchtbar durch Verzehren des Weiden-samens (ib. 334). In Deutschland scheint fast nur die Unheimlichkeit der Weide fortzuleben. S. Wuttke³, S. 11; 173 unten; 261; 328—331; 338; 356 oben 393; unten.*

²⁾ Also von *homa* abgeleitet! Im Text: *tena sū Holikā matā*, bei Hemādri, Bhattoji Dikshita und im Smṛitisārod. besser *smṛitā*.

a) Wegen *catushka* siehe Bühler, Notes to Pañcatantra IV & V, p. 71 und vor allem Bhavishyottarap. 132, 38: *Catuskaṃ kāreyee chreshṭhaṃ varṇakāṇi cākṣataih cubhaiḥ*.

Männer und vor allem Kinder mit Holzschertern in den Händen (hier *khadgavyagrakarān*)¹⁾. Diese schützen die Kinder mit den Holzschertern, indem sie sie damit berühren, und mit ihren Lachen erregenden Liedern. Ihnen muß man geballten Zucker (*guḍa*) und gekochten Reis geben.“

Am anderen Morgen folgt zunächst: „Nachdem man die täglich nötigen religiösen Riten verrichtet und die Manen erquickt hat, verehere man die Asche der Holikā zur Stillung alles Übels (*sarvadushtopaṣāntaye*).“ So Bhaviṣyott. 132, 37. Das Nähere ist im gedruckten Text verloren, bewahrt aber von Hemādri, Caturv. II 2, 7, S. 188; Nirṇayas. II 12, 12; Smṛitasārod., S. 22: „Und zwar mit folgendem Mantra, o Gebieter über Könige, vernimm ihn von mir, indem ich ihn hersage: ‚Du bist verehrt vom Götterkönig, von Brahma und von Ṣaṅkara (Ṣiva). Deshalb schütze du uns, o Göttin Asche, mögest du uns Gedeihen verleihen‘.“ „Daß die Asche etwa auf die Felder gestreut würde, hören wir hier also nicht, ist auch nicht wahrscheinlich, da ja an die Stadt gedacht ist. Auf dem Lande mag es wohl geschehen sein. Auch schreibt Crooke, Popul. Rel. etc.²⁾ II, S. 289 f.: „Am Tag nach der Holi geht der Bauer auf sein Feld und kratzt den Boden mit der“ (ja magischen) „Pflugschar auf.“ Die Luft ist also wohl erfüllt von Fruchtbarkeitskraft, und diese soll in die Erde eindringen.

Dann kommt im Bhaviṣyott. noch eine recht purāṇische Zeremonie, von der etwa dies wichtig sein dürfte: Im geschmückten und (jedenfalls mit Kuhmist) bestrichenen Hof des Hauses wird mit Salben und unenthülsten Reiskörnern ein Viereck gemacht. In diesem Viereck sitzt dann der Hausherr, und eine Frau mit wohlgebildeten Gliedern und glückerzeugenden Körpermerkmalen, angetan mit rotem Obergewand und mit dem besten Muslin herausgeputzt, streicht ihm Sandel auf und gießt ihm einen „Strom von kostbaren Dingen“ (*vasudhārā*) mit Dickmilch (*dadhi*), Dürvagrass und unenthülsten Reiskörnern,

¹⁾ *Khaṇḍa* ist = *kāshthakhaṇḍa*. Siehe Col. Tod, Rajasthan¹ I, p. 568: Am letzten der 40 Tage des Frühlingsfestes verteilt der König *khaṇḍa* (= *khaṇḍa*) und *nareal* (= *nārikela*) „or swords and cocoanuts to the chiefs and all whom the king delighteth to honour. These *khaṇḍas* are but ‚of lath‘, in shape like the Andrea Ferrara, or long cut- and thrust, a favourite weapon of the Rajpoot. They are painted in various ways, like Harlequin’s sword.“ *Khaṇḍa* „sword“ dann ib. p. 566, auch I, 584; 593; 606.

²⁾ Bei Hemādri und im Smṛitisārod.: *vibhūte*, *bhūtidā bhava*, im Nirṇayas.: *bhūte*, *bhūtipradā bhava*, also mit leider unübersetzbarem Wortspiel.

also lauter heilwirkenden Sachen, oben auf den Kopf. Danach gibt sie ihm eine Mangoblüte, d. h. nach dem dabei gesprochenen Mantra, der von Hemādri und Smṛitisārod. bewahrt ist: gibt ihm die erste Blüte, bzw. den ersten Boten des Frühlings, mit Sandel zu genießen. „Diese Verehrung (*pūjā*) des Liebesgottes ist von den Rishi vorgeschrieben. Die, die am Anfang des Frühlings Mangoblüte mit Sandel trinken, wahrlich denen wird schleunig die Erfüllung des Wunsches in ihrem Herzen.“ Von dieser Verzehung der Mangoblüte haben wir auf S. 60 gehört.

Die Feier, wohl die ganze, heißt im folgenden Phālgunotsava, in der Kapitelunterschrift Phālgunapūrṇimotsava¹⁾. Die Darstellung ist recht ungeschickt, jedenfalls aus besserer verballhornt, und das Feueropfer, sowie andere brahmanische Zutat, mit Gewalt hineingestopft. Die Rākshasī erscheint auch hier zunächst als die typische Kinder- und Fruchtbarkeitsgenie, und zwar in der unheimlichen Rolle dieser Geisterwesen. Andererseits soll sie die kalte Jahreszeit vorstellen²⁾. Wird sie doch beim Eintritt des Sommers vernichtet. Die Holzstücke

¹⁾ Die „Zeit der Verbrennung der Holikā“ (*Holikādāhasamaya*) fällt auch in Bhaviṣyapur. III, 3, 13, 124 f. auf den Vollmondtag des Phālguna; Phālguna muß nämlich Madhu hier heißen, während z. B. auch in II, 2, 8, 100 f. *Madhumāsa* gewiß Caitra bedeutet. Nur *Holikāsamaya* finden wir in III, 3, 22, 26 (da wird die Mutter von liebevoller Sehnsucht nach ihrer schon achtzehn Jahre weggeheirateten Tochter befallen und weint in der Nacht nach ihr). Ebenso nennen für Phāgunī (= Holi) den Vollmondtag des Phālguna Hemādri, Caturv. III 2, p. 642; 915 (aus mehreren Purāṇas); Nirṇayas. II, 12, 9; Smṛitisāroddh. 133 unten.

²⁾ „Eine Sage aus dem westlichen Indien macht diese“ (die Holikā) „zu einer Schwester der Personifikation des Jahres (*saṃvat*). Als zu Anfang aller Dinge Saṃvat starb, bestand Holikā in treuer Liebe darauf, sich mit dem geliebten Bruder auf dem Scheiterhaufen verbrennen zu lassen. Durch diese ihre Hingabe ward er wieder belebt. So hat man also eine mythologische Erklärung des alljährlichen Holifeuers und der Verbrennung einer Holi-figur geschaffen, das die Vernichtung des alten Jahres und die Geburt des neuen symbolisiert. Was sonst bei diesen Feiern in die Erscheinung tritt, bewegt sich freilich in ganz anderer Richtung; die gemeinsame zugrunde liegende Idee könnte höchstens im Fruchtbarkeitszauber zu suchen sein.“ L. Scherman in der „Einkehr“ (Unterhaltungsbeilage zu den Münchner Neuesten Nachrichten), 30. Dez. 1920, S. 422. Diese Legende erwähnt kurz auch Underhill, S. 45. Beide beziehen sie wohl aus Crooke, Popul. Religion and Folk-Lore², Bd. II, S. 314. Vgl. da 319; 320. Sie verrät sich deutlich als priesterlich gelahrte Spekulation, was gewiß auch Scherman gefühlt hat. Dasselbe gilt wohl von der Holikā als kalter Jahreszeit, obschon diese Deutung vernünftiger klingt.

oder Holzscherter als Waffe sind in der Erzählung nötig, weil sie eben keine „Waffen“ sind, ebenso wie der „Anbruch der Nacht“, weil da weder Tag noch Nacht ist, und wie der Hof des Hauses, weil dieser ja weder „Haus“ noch „draußen“ genannt werden kann. Aber das alles, auch in Indien altes Rätselmotiv, ist späteres Beiwerk, mit Ausnahme der Holzscherter, die vielleicht den Anlaß zu dieser ganzen Spielerei gaben. Nähme man die Holikā als die kalte Jahreszeit, dann müßte man zunächst an den Kampf des Sommers mit dem Winter denken. Andererseits aber wird man durch den Segen, den die Berührung mit den Holzplatten den Kindern bringt, an die Baumzweige, Ruten usw. gemahnt, mit denen bei den Feuer- und Fruchtbarkeitsfesten besonders die Frauen geschlagen werden. Den Holzschertern der Rājput entsprechen wohl am ehesten die Säbel und Degen beim Maierenreiten in Europa (Mannhardt 349 ff.). Näher dem Ursprünglichen aber bleiben jedenfalls die Holzscherter der Kinder im Bhavishyottarapur. Von europäischen, mir bekannten Parallelen sind besonders folgende aufschlußreich. Holzsäbel tragen alle Teilnehmer am Maierenzug in Samie, im Kreise Pilsen. Der von ihnen umhergeführte aufs deutlichste als Vegetationsrepräsentant gekennzeichnete „König“ wird damit „geköpft“, wenn er sich nicht durch Raschheit und Ausdauer seiner Beine retten kann. Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender aus Böhmen, S. 264 f.; Mannhardt 343; 385 f. Mit Ausnahme der Geschenkeinsammler trugen alle Knaben, die den nicht minder auffallend als Wachstumsdämon herausgeputzten Pfingstl in Niederbayern geleiteten, entblößte Schwerter, vermutlich ebenfalls aus Holz. Zum Schluß wurde der Pfingstl in den Bach hineingeführt und ihm „der Kopf abgehauen“ (Mannhardt 320 f. nach Fr. Panzer, Bayerische Sagen und Gebräuche 235; 261). Mit hölzernen Schwertern bewaffnet waren die Tänzer bei dem Plough Monday genannten Fruchtbarkeitsfest (Nork, Festkalender 789), hölzerne Säbel trugen die Knaben auf ihrem Umzug am Fastnachtsdienstag in einigen Dörfern des Odenwaldes und des Neckartals (Nork 809). Mit hölzernem Schwerte wird im Pfingstrennen des Dorfes Werben in der Lausitz dem zuletzt Ankommenden der „Kopf abgeschlagen“ (Nork 931). Wegen des auch sonst häufigen Köpfens und anderer Abmurksung des Repräsentanten des Vegetationsdämons, siehe die in Mannhardts Register unter „Köpfung“ verzeichneten Stellen.

Hier wird also die altgewordene Wachstumsgenie mit hölzer-

nem Schwerte getötet, wobei das Holz vielleicht ihre Verjüngung andeuten soll, als eine Art Lebensrute. Dem gleichen Zweck dienen die Holzscherter in unserer Holikalegende; ausdrücklich findet da die Rākshasi durch die Hiebe mit ihnen den Tod¹⁾. Die Feuerschichtung, ein wesentliches Stück

¹⁾ Der Nutzen des Schwertes gegen schädigende Geister ist ja vor allem aus der altindischen Erzählliteratur sattem bekannt. Näher hieher gehört Vishnud. II, 52, 56 f.: In der sechsten Nacht nach des Kindes Geburt soll im Wöchnerinnengemach Wache gehalten werden und Verehrung der kinderspendenden Genien (*janmada*) stattfinden. Mit Schwertern in den Händen sollen die Männer und unter Tanz und Gesang die Frauen in der Nacht die Wache halten. Genau wie gegen die Holikā ist also gegen Schädigung durch die Geister der 6. Nacht, vor allem gegen die Shashthi, die Segen und Verderben spendende Kindergenie, einestheils das Schwert, andertheils Gesang und T a n z gut. Bei den Juden läuft ein altes Weib mit bloßem Schwert um die Wöchnerin herum, „all gespenst zu uertreiben“. Seb. Frank, Weltbuch, fol. CLVIII b. Die Scherter der Helden des Salomo vertreiben die „Furcht“ der Nacht (Hohesl. 3, 7—8), d. h. jedenfalls die da besonders mächtigen Dämonen. Die magische Natur des Schwertes erhellt auch aus Brihats. 50, 6; Vishnudh. II, 17, 35; Agnipur. 245, 27. Auch bei den alten Griechen und Römern wurden böse Geister mit dem Schwert abgewehrt. Preller, Röm. Mythol.³ II, 75; Rohde, Psyche³ I, S. 56; 224. Wie laut der letztgenannten Stelle bei den Griechen, so gehören zum Leichengeleite bei den alten Litauern auch die ja Zauber und Geister abwehrenden Rosse und die ebensolchen Scherter in den Händen der Männer. Sartori I, 147, Anm. 22. Bei den alten Römern umkreiste man den Totenscheiterhaufen dreimal, mit dem Schwert umgürtet (Knuchel, Die Umwandlung usw., S. 40 f.). Nach Plinius schützt eine dreimalige Umkreisung mit dem Schwerte gegen *noxia medicamenta* (Zaubertränke, Zaubermittel, Knuchel 63). Bei den Mordwinen geht der Brautführer dreimal vor dem Haus der Braut um den Hochzeitszug mit gezücktem Schwert oder einer Lanze herum, indem er Flüche gegen böse Geister ausspricht (Knuchel 29, vgl. 67, Anm. 4). Die Beschützung der Braut durch Schwertbewaffnete wohl auch im Hohenlied (3, 7 f.), wie bei den Algeriern während des ganzen Zuges der Braut zum Hause des Bräutigams ein Mann die Spitze seines Schwertes gegen das Innere der Säufte der Braut hält, die Dschinnen fernzuhalten (Schweiz. Arch. f. Volksk. XVII, 19). In Ungarn geht dem Hochzeitszug oft ein Hahn, die Verkörperung der Geschlechtskraft, voraus, beschützt von zwei Männern mit gezücktem Schwert. Hastings, ERE. III, 697, Sp. 2. In den Philippinen schlägt der Gatte im Haus oder auf dem Dach nackt mit seinem Schwert fortwährend umher, böse Geister zu vertreiben, solange seine Frau am Gebären ist. Ib. II, 638, col. 1. Und Scherter der Sage oder des Märchens sind auch wegen ihrer magischen Eigenschaften berühmt. Die Dämonen fliehen den Zauber des Eisens und der Heldenkraft. Z. B. Ath.-Veda XIV, 1, 59; Crooke, Pop. Rel. & Folk-Lore² II, 11 ff.; vgl. 14. Vor allem die Totenseelen scheuen und hassen das Eisen, diese späte Metall. Hcat. III 1, p. 515 (von Devala); 674—677 (wo eine ganze Reihe von Autoritäten); 1191, Z. 2 (von Gärgya); 1371 (aus Brahmāṇḍapur.); 1372 (aus Bhavishyott.);

und nötig zur Verbrennung des Dämons, dient hier in pfäffischer Verdrehung den Worten nach nur zur Darbringung des hier ganz ungehörigen Feueropfers. Selbstverständlich soll auch hier in dem Feuer der Dämon verbrannt werden.

Eine dieser Doppelvernichtung genau entsprechende Parallele wird vom Jahre 1808 aus Rottenburg berichtet: Ein Stotzen wurde in den Boden getrieben, mit herumgewickelm Stroh zu einer menschlichen Gestalt geformt und ein vom Hafner gefertigter schöner Kopf ihr aufgesetzt. Diese Figur, Engelmänn geheißen, umkleidete man von oben bis unten mit Blumen. Dann schichteten die Buben Holz um sie her und jeder faßte einen Degen. Sowie die Puppe in Brand geriet, hieben sie alle mit dem Degen auf sie ein (Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben [1861—1862]; Frazer, *Golden Bough* ³, X, 167). Da haben wir zunächst den Holzpfehl als Vertreter des Wachstumsdämons, dann diesen als Menschenbildnis und an selbigem wieder zwei Darstellungen des Vegetationsgeistes: erstens die fast immer erscheinenden Blumen und zweitens das Stroh. Stroh ist ja im Zauberglauben und bei diesen Gruppen von Festen sehr häufig und zwar auch bei den letztgenannten nicht etwa nur, weil die Figur dann so gut brennt; denn Stroh finden wir auch als Zubehör von Menschen, die den Wachstumsdämon verkörpern (Mannhardt 162; 312; 321 usw.), sondern das Stroh ist die denkbar deutlichste Versinnbildlichung der gealterten, ja gestorbenen Vegetation. In Rottenburg wurde also genau wie im Bhavishyott., oder doch in dessen Vorlage, der Fruchtbarkeitsgeist sowohl mit dem Schwert wie in den Flammen zum Tode befördert. Ebenso dürfte die Feiung der Kinder durch die Holzschwerter Ursprüngliches bewahren.

Neu und wichtig nun ist im gedruckten Text des Bhavishyottarap. der Çloka 32: *Sarvasārātiviçveyam pūrvam āsid, Yudhishthira, / sārātīvāt phalgur ity eshā paramānandadāyinī.*

Bhavishyap. I, 184, 24 (dieser Çloka in Hcat. III 1, p. 676, aus Vasishṭha, Vṛiddha-Çatātāpa und Laghu-Hārīta zitiert). In Rom war bei älteren Kult-handlungen Eisen ausgeschossen und nur die ältere Bronze in Gebrauch. Wissowa, *Rel. u. Kult. d. Röm.* ², S. 34 f. Ebenso hörte man beim Tempelbau Salomos nicht „irgendein Eisenzeug“ (1. Kön. 6, 7). Vgl. 2. Mos. 20, 23; 5. Mos. 27, 5; Jos. 8, 31. Eisen, in die Hand des Toten gegeben, bewahrt ihn vor der Hölle. Abegg, *Pretakalpa* VIII, 37—40. Eisen, ans Bett der jüdischen Wöchnerin gebunden, schützt diese (Schweiz. Arch. f. Volksk. XVII, 4). Usw. ad infinitum. Vgl. Frazer ³ III, 224—236; VI, 261; VIII, 51; IX, 113; 115; 117—120; .23 f.

Man könnte das auch so wiedergeben: „Alles Wertvollste in sich bergend und daher das Weltall übertreffend war sie einst. Wegen ihres Quintessenz-Seins hieß sie Phalgu, die Verleiherin der höchsten Wonnen“. Oder auch: „Wegen ihres Quintessenz-Seins (wegen ihrer Hartholzhaftigkeit) war sie als *Ficus oppositifolia* die Spenderin höchster Wonne.“ Der Text bekundet sich recht deutlich als böse verschandelter Fetzen aus besserer Vorlage¹⁾. Der Sinn bleibt bei beiden Auffassungen im wesentlichen gleich: Die Fruchtbarkeitsgenie Holī oder Holika war nach unserem Text ursprünglich ein Baum. Die höchste Wonne ist nach einer häufigen indischen Lehre die Begattung, sie und die Geschlechtlichkeit die Quintessenz der Welt. So erweist sich wohl auch in diesen Worten die Holī als Fruchtbarkeitsgeist. Freilich wird *sāra* hier viel eher Hartholz heißen. Merkwürdig aber nimmt sich da Phalgu aus; denn *phalgu* heißt ja auch schwach, nichtig usw. Die Bedeutung *Ficus oppositifolia* wäre nach den Wörterbüchern nicht aus der Literatur belegt. Sie erscheint aber auch in Bhavishyott. 132, 32; Vishṇudh. II, 26, 46 (= Matsyap. 217, 46); II, 55, 8; III, 341, 301 und anderwärts. An den beiden zuletzt bezeichneten Stellen werden die Früchte dem Viṣṇu dargebracht, in II, 55, 8 von Mann oder Frau in einem Ritus zur Erlangung eines Sohnes. Sie wirken also wohl auch hier auf die Zeugung ein. In Garuḍapur. 180, 6b—8 bilden sie nebst den Blättern und der Wurzel des Baumes einen Bestandteil eines Rezeptes, ein Weib wieder zur Jungfrau zu machen, sogar wenn sie schon zehnmal geboren hat. Geschlechtliche Bedeutung geht vielleicht auch aus Viṣṇu-smṛiti 79, 22, hervor, wo neben Gefäßen aus Metall und aus dem Horn des Einhorns (*khaḍga*) nur solche aus Phalguholz als besonders glückvoll für die Darbringungen beim Totenseelenopfer (*śrāddha*) genannt werden. Der angereichte ältere Ḷloka (24 = Vishṇudh. I, 140, 48c—49b) fügt dem Phalgu-pātra, das durch seine Stellung im Satz hervorgehoben wird, noch das Gefäß aus dem Holz von *udumbara* (*Ficus glomerata*) hinzu, bekanntlich einem äußerst magischen Baum und einem Baum der Toten- und Fruchtbarkeitsgeister. Vāyupur. 75, 3c—4b verheißt beim Gebrauch eines Gefäßes aus *phalgu* die Erfüllung aller Wünsche und höchsten Glanz und Ruhm. In Vishṇudh. I, 141, 39 sättigen die Früchte (*phalgūni*) die Manen

¹⁾ Vgl. S. 146, Anm. 1, wegen seiner Unsicherheit und des recht verschiedenen Textes der Stelle anderwärts.

auf ein Jahr. *Ficus oppositifolia* ist also mit dem Totenseelendienst eng verbunden und empfahl sich als Verkörperung einer weiblichen Vegetationsmacht auch deshalb, weil *phalgu* einer der wenigen altindischen Baumnamen weiblichen Geschlechts ist, ja man begreift dies Geschlecht wohl eigentlich erst, wenn man die Verbindung mit einer weiblichen Genie oder Macht als sehr alt ansieht. Die Holikā wird wohl ziemlich spät an die Stelle einer älteren Schwester getreten sein. Doch sei dem wie ihm wolle, ich sehe keine andere Möglichkeit, als *phalgu* von der *Ficus oppositifolia* zu verstehen¹⁾. Dahin weist auch das, was wir gleich vom Baum Dhātrī oder Āmalakī usw. als Gottheit hören werden.

Vielleicht verdient auch die Abstammung der Dhundhā oder Holikā Beachtung. Nach Çl. 13 ist sie die Tochter des Rākshasa Mālin. Von diesem berichtet Rāmāyaṇa (ed. Nirṇaya Sagara Press) VII, 5—7. Seine Mutter war eine Gandharventochter, seine Gattin eine Gandharvī. Getötet wurde er, der zusammen mit seinen zwei Brüdern, natürlich kraft einer durch *tapas* von Brahma erlangten Gnade, die Götter böse bedrängte und sie aus dem Himmel vertrieb, durch Viṣṇu, nachdem er dem Gott im Einzelkampf schlimm zugesetzt hatte (7, 31 ff.). Danach wäre also unsere Genie eigentlich größtenteils ein Gandharwawesen, d. h. ein Fruchtbarkeitsgeist, und da die Gandharva von vedischer Zeit herab als Baumbewohner genannt werden, so führt auch diese Angabe die Holikā zurück in den Baum. Wie so manche andere Baum- und Vegetationsgenien ist sie eine Kindlifresserin (von der Kornmutter als Kindlifresserin reden Mannhardt, Mythol. Forsch. 297—312 und schon angeführte Gedichte von Loewenberg, Gust. Schüler u. andern).

Auffallend sind hier ferner die Entsprechungen in dem Frauenfest Nonae Caprotinae, das am 7. Juni in Rom und Latium begangen wurde. Nicht nur die Matronen, sondern auch die

¹⁾ Die weiblichen Vegetationsgenien in MBh. III, 230, 35 f.: die im Karañjabaum wohnende „Mutter der Bäume“ und die im Kadambabaum verkehrte „Tochter des Roten“ (vgl. 226, 28; 231, 11): „der Çiva der Frauen“, sowie die in (oder aus) Bäumen geborene Vṛiddhikā, Menschenfleisch und Blut liebende Dämonen, die Kinder schenken, fördern und schädigen, sind Schwestern der Holikā, wohl ursprünglich ebenfalls Bäume. Von den Fleischopfern an Bäume lesen wir z. B. oft im Pālijātaka. Auf S. 99, Anm., haben wir gehört, daß der karañja Kinder verleiht. Vgl. MBh. III, 231, 10—12 (Çivas Same ist in den Bäumen zu Fruchtbarkeitsgeistern geworden).

Sklavinnen nahmen daran teil. Wissowa sagt, es habe zu den *feriae* der ältesten Festtafel gehört. Mir scheint diese Angabe werde bestätigt durch die genannte Gemeinsamkeit der Feiern. Herrschaft und Dienerschaft feierten ebenso in Griechenland die Kronien, in Rom die Saturnalien zusammen, ursprünglich reine Ackerbaufeste, aus einer Zeit stammend, wo der Grieche und der Römer mit seinen Sklaven und Sklavinnen noch zusammen das Land bestellte. Bei den *Nonae Caprotinae* spielten die *ancillae* sogar „eine hervorragende Rolle“, besonders sie hölnten alle Begegnenden in „nicht dezent“ Weise. Ja sie führten untereinander Kämpfe mit Stöcken oder gar Steinwürfen aus (Plutarch, *Quaest. Rom.* 29). „Das Volk zog hinaus vors Tor und es folgte ein Opfer und ein festliches Mahl bei jenem Feigenbaum¹⁾, dessen Milch beim Opfer gebraucht wurde²⁾ und dessen Laub an dem heißen Sommertage einen willkommenen Schatten bot“. So Preller. Er zitiert aus Varro: *Nonae Caprotinae quod eo die in Latio Junoni Caprotinae mulieres sacrificantur et sub caprifico faciunt, e caprifico adhibent virgam*. Also gewiß die berühmte Lebensrute in irgend einer Verwendung, wohl zum Schlagen. Siehe Wissowa, *Rel. und Kultus d. Röm.*; Wissowa in Pauly-Wissowa unter *Caprotina*; Preller, *Röm. Mythol.* I, 286 f.; Mannhardt, *Mythol. Forschungen* 121—123. Wissowa erklärt, da die Feige Abbild und Sinnbild des weiblichen Geschlechtsteiles sei, so liege „die Beziehung zum Frauenfest vollkommen klar“. Noch klarer dürfte das Ganze durch die *Holikā* werden. Er verbindet ferner *Tutula*, den Namen der Hauptheldin in der an sich wertlosen ätiologischen Sage, mit *Tutunus*. *Mutunus* oder *Tutunus* hieß der Gott, auf dessen *Phallus* sich in Rom die Mädchen vor der Eheschließung setzen mußten (Wissowa, *Rel. u. Kultus d. Röm.* 243) oder der *Phallus* selbst. Näheres bei Dulaure, *Divinités génératrices* 124—128. Wissowa, der ungemein Vorsichtige, meint also, *Tutula* hänge mit einer Bezeichnung des weiblichen Geschlechtsteiles zusammen. Hinzu kommt noch, daß *Caprificus* und *Caprotina* deutlich auf Ziege und Ziegenbock weisen, auf das für die Geschlechtlichkeit und die Geschlechts- und Fruchtbarkeitsgottheiten, auch die *Juno*, hochbedeutsame Tier.

¹⁾ D. h. beim wilden Feigenbaum (*Caprificus*), der bei dem Fest „eine bedeutsame Rolle spielte“ (Wissowa).

²⁾ Ein kleines Licht auf die Zauberhaftigkeit der „Milchbäume“, alles Feigenbaumarten, in Indien. Wegen dieser vgl. J. J. Meyer in *Ztschr. f. Indol. u. Iran.*, Bd. 7, S. 75 ff.

Man wird wohl nicht fehlgreifen, wenn man gerade in der Juno Caprotina eine uralte Form dieser Göttin und im Baum Caprificus eine noch ältere sieht. Dieser gebiert nach Ansicht der Alten Mücken, die sich auf andere Feigenbäume setzen und durch öfteres Stechen die Feigen reif machen. So nach Plinius und andern (die Stellen in Schellers Lat.-deutschem Wb.). Das erinnert sofort an den geradezu sprichwörtlichen altindischen Ausspruch, daß auf dem *udumbara* (*Ficus glomerata*) immer Mücken (*maçaka*) sitzen (MBh. XII., 194, 39 und sonst oft in dem Epos). Die Mücken dürften ursprünglich dem Totenseelenbaum angehörige Totenseelen sein.

Die lateinische Feier unter dem wilden Feigenbaum hat ein Gegenstück in dem bis auf unsere Tage erhaltenen Vanabhojana oder Āvalibhojana, dessen heutige Feier M. M. Underhill l. c. p. 88 f. beschreibt. Er sagt, dies „picnic under an Āvali tree in the wood“, welches von Familien und Freunden mit Verehrung des Baumes, dessen Umwindung mit rotem Faden usw. abgehalten werde, sei Sitte in Mahārāṣṭra und „a popular festival among women and children“. Im Kārttika (Okt.-Nov.), dem Haupterntemonat, der in Altindien erfüllt ist von Ackerbau-, im besonderen Erntefesten mit teils recht zügellosen Freuden, zieht die ganze große Familie, mit Greisen und Kindern in den Wald hinaus und zwar an einem Tage vom 13.—15.; auch der 5. wird genannt. Unter einer *dhātrī* (auch *āmardakī*, *āmalakī*, Myrobalanbaum) wird ein Feueropfer mit 108 Güssen an die *Dhātrī*, d. h. an den vergöttlichten Baum, dargebracht, mit einem Gebet an die *Devī Dhātrī*, daß sie die Spende aus Suppe und Zucker (*baḷiṃ miçritam guḍasūpābhyām*) gnädig annehme, Söhne, Liebesglück, Gesundheit und Klugheit schenke und alles Unheil entferne. Im Schatten des Baumes schmaust dann die Gesellschaft. So nach der Darstellung von Skandapur. II, Kārttikam. 12, s. bes. Çl. 26; 58; 90 ff.; 33, 50 f. In 135 Strophen wird von Kap. 12 die übergewaltige Heiligkeit der *dhātrī* oder *āmardakī* gesungen, ebenso von Padmapur., Uttarakh. 123 in einer längeren Reihe von Çloka sowie an anderen Stellen in beiden Purāṇas und im Sāroddhāra zum Kārttikam. des II. Buches des Skandapur. Wer im Schatten der *dhātrī* die Totenspende darbringt, dessen Vorfahren gehen dadurch in die Erlösung ein. Padmapur. Uttarakh. 123, 1. Immer wieder werden in den Karttikamāhātmyas die seligen Folgen gepriesen, wenn man im Schatten der *dhātrī* speist, Kränze oder Amulette von ihr trägt, ihre Früchte ißt usw. Wegen des Amu-

lettes vgl. z. B. Agnipur. 222, 9. Nach Carakas. I, 4, 14, 50 gehört die *dhātṛī* zu den 10 Pflanzen, die wieder jung machen. Sie ist aus Samen entstanden, den Brahmas Gattin spendete, also wohl eine Form der Sarasvatī. Padmapur. Uttarakh. 107, 2 = Skandap. Kārttikam. 23, 2 (vgl. an beiden Orten das vorhergehende Kapitel). Nach Skandap. II, Kārttikam. 12, 12 f. erwuchs sie als Uranfang der Schöpfung aus Brahmas auf die Erde gefallener Freudenträne, nach Padmap. 47, 7 ff. aus einem Speicheltropfen Brahmas als aller Bäume Ursprungssproß. Auch dieser Baum ist weiblich und bietet eine Parallelerscheinung dar zur Phalgu-Holikā und zur Caprificus des italischen Festes. Dhātṛī bedeutet Säugerin, Amme, Erde.

Kamafest und Holifest voneinander geschieden.

Das Bhavishyottarapurāṇa trennt also die zwei Feste: auf der einen Seite steht der Madanotsava (Fest des Liebesgottes). Der wird in Kap. 135 behandelt. Auf der anderen Seite finden wir das Fest der in 132 beschriebenen Kinderdämonin. Dieses zweite Fest ist in unserem Purāṇa eine wenigstens vornehmlich von Kindern in Szene gesetzte Feier, auch das Līngapurāṇa (zit. von Hemādri III 2, S. 642) hebt das frohe Treiben der Kinder als bezeichnend für die Phālgunī hervor, während der Madanotsava den Erwachsenen zugehört. Dieser Sonderung entspricht, was Natesa Sastri von Südindien berichtet (S. 45; 46; 49): „Sowohl der Tod des Kāma wie der der Holikā geschehen am gleichen Tage¹⁾, nämlich am Vollmondtag des Phālguna, und die ersten fünf Tage des Festes (vor dem Vollmond des Phālguna) heißen Holi-Pandikai, die drei nächsten Kāman-Pandikai.“ So Natesa Sastri 44; 49. „Die Verbrennung der Holikāfigur erfolgt zur selben Stunde wie die der Bilder des Kāma und der Rati.“ Diese Worte (S. 46) sind nicht klar, müssen aber wohl heißen, daß die Holikā ganz am Ende ihres Festes und Kāma ganz zu Anfang des seinigen verbrannt werde²⁾.

¹⁾ Wie wir sehen werden, stimmt das wenigstens nicht mit der wohl älteren Lehre des Bhavishyottarap.

²⁾ Dem scheint Bhavishyott. 132, 36 ff. einigermaßen zu entsprechen: „Yudhisṭhira sprach: Ist es dann (d. h. nach der Tötung der Holikā) Tag geworden, wenn der Frühlingsmonat eingetreten ist (*pravṛtite mādhave māsi*), beim Aufgang der Sonne des Halbmonatanfangs (*pratipad*), was soll da von den Leuten gemacht werden?“ Kṛishṇa erwidert, sie sollten die

Schon die Tatsache, daß im Bhavishyott. und im heutigen Südindien zwei Feste verwandten Wesens sich aneinanderreihen: das Fest der Kinderdämonin und das des Kāma, gibt uns einen Fingerzeig. Noch viel weiter kommen wir, wenn wir Bhavishyottarap., Kapitel 132—140 überblicken. Da haben wir einen Kalender hervorragender Feste vom Frühlingsanfang bis zum Herbstende, wahrscheinlich nach der zeitlichen Reihenfolge.

In Kap. 132 wird also die Holi behandelt. Sie fällt auf den Vollmondtag oder 15. des Phālguna (Mitte Febr.—Mitte März).

In Kap. 133, 1—23 die Damanacaturdaḡi oder die Feier Kāmas als Artemisia, am 14. des Madhu, d. h. hier wahrscheinlich der lichten Hälfte des Phālguna; in 232, 38 wird dieser Monat sogar mit *mādhava mās* gemeint sein. Es kommen noch:

In Kap. 133, 24—59 *andolakamahotsava* „das große Schaukelfest“. Die Zeit wird nicht bestimmt angegeben, sondern nur mit *prāpte vasantasamaye* „wenn die Frühlingszeit eingetreten ist“, also im Anfang des Frühlings, vermutlich noch im Phālguna.

In 134 das Wagenfest der Frühlingssonne (*rathayātrā*) im Caitra (März-April), wohl vom 7.—12. der lichten Hälfte.

In 135 Madanamahotsava, „das große Fest des Liebesgottes“ nach Holiart und als Aḡokaverehrung, am 13. des Caitra.

In 136 das Fest der Bhūtamātar, vom 1. Tag des zunehmenden Mondes im Jyaishṡha (Mai-Juni) bis zum 15.

In 137 Rakshābandhapūrṇimā, (heute Rākipūrṇimā oder Rākhibandhana), am Vollmondtag des Ćrāvaṇa (Juli-Aug.). Der Hinweis in Ćl. 10, daß das Fest in der Regenzeit stattfindet, könnte bedeutsam sein. Diese ist ja magisch und auch sonst gefährlich.

In 138 *Durgādevyā mahotsava* oder *mahanavamī* am 8. und 9. des Āḡvina (Sept.-Okt.).

In 139 das Indrab Baumfest „am Ende der Regenzeit“. Für dieses Ende wird gewöhnlich der 10. der lichten Hälfte des Kārttika genannt, fürs Indrafest aber als letztes der recht verschieden angegebenen Daten der Vollmond des Āḡvina. Vermutlich beginnt da die vieltägige Feier in der zweiten Hälfte des Āḡvina.

Manobhavasya pūjā begehen, von der wir eben gehört haben. Freilich enthält diese Feier zu Ehren Kāmas keine Verbrennung und ist auch sonst sehr verschieden von dem bekannten Liebesfest.

Kap. 140 behandelt den im 2. Teil der Trilogie zu behandelnden Dipālikotsava, vom 14. der dunkeln Hälfte des Kārtika (Okt.-Nov.) morgens bis zum 16. morgens.

Die Feste nun, die uns hier interessieren, laufen von der Holi bis zur Bhūtamātarfeier. Von ihnen haben wir Holi, Damanacaturdaḡi und Madanamahotsava in der Darstellung des Bhaviṣhyott. schon vorgeführt. Aber auch den übrigen eignet an sich und vor allem in Verbindung mit unserem Gegenstand eine so große und mehrfältige Wichtigkeit, daß eine Übersetzung geboten scheint.

Das große Schaukelfest des Liebesgottes.

Also zunächst das große Schaukelfest. In dem Kapitel (133) kommt zuerst die schon wiedergegebene Erzählung, wie der „Baum“ Artemisia oder *damana* mit seinem Blütenduft die Menschen, sogar die Būṣer, vorab die Frauen, und zwar selbst die der Götter, „verrückt“ (*unmatta*) machte, und wie Brahma dann das Fest des Damana (= Madana) einsetzte. Die darauf folgende Partie (133, 24—89) nennt kein Subjekt¹⁾, aber nach dem Wortlaut und aller Wahrscheinlichkeit muß es das nämliche sein, d. h. der Damana und zwar als Person gedacht. Von einer vollständigen Übertragung kann ich absehen:

Wonnevoll schweifte er so zusammen mit seiner Gattin Ārdrā²⁾ im Frühling im Götterhain umher, mit verwundert lächelnden Augen³⁾ süße Düfte verbreitend, die tanzenden

¹⁾ Hemādri, der in Caturv. II 2, S. 745—748 Bhaviṣhyott. 133, 24—59 wiederholt, obschon mit viel Verderbnissen, liest zwar *babhrāmonmattavac Chivah* statt *babhrāmodvāntasaurabhaḡ*. Aber seine Reproduktion ist augenscheinlich öfters eine spätere Umformung. Dabei nennt er selber in der ersten Zeile schon die Feier „das große Fest des Damana usw.“ (*Damanādimahotsavam*). In der zweiten wiederholt er getreulich den auch im Text des Drucks erscheinenden Schreibfehler *pravṛittavaranārikam*. Es muß natürlich *pranṛitta* heißen, „an dem die erlesenen Frauen (d. h., wenigstens vor allem, die Lustdirnen) tanzen“.

²⁾ Lies *Ārdayā saha bhāryayā* statt *Ārdayā sahito yathā*. Hemādri, der ja Īva als Subjekt bringt, hat *Āryayā saha bhāryayā*. „Die Nasse“, „die mit grünem Holz“, paßt vorzüglich als Gattin des Damana. Oder ist es die „Liebeswasserreiche“? Vgl. etwa Winthuis, Einführung usw. 174 (die Scheiden gewisser südafrikanischer Königstöchter müssen „immer naß“ sein, sonst regnet es nicht).

³⁾ *Vismayasmeranayana* „mit hochmütiglächenden Augen“? Vgl. das schon übersetzte *vismayasmitavaktraka* von Matsyapur. 261, 57.

Scharen der Vidyādhara¹⁾ toll machend, von den Hunderten der Götter und Asura verehrt. Mādhavīranken und solche von den Paradiesbäumen Santāna und Pārijāta²⁾ umgebunden, schaukelte er sachte³⁾, indem er die Prallbrüstige umschlang. Die ebenfalls schaukelnden Apsaras sangen ein solches Lied, daß sie sogar dem Gott der Liebe Liebe erweckten. Als ihn die Gattin des Ćiva so gesehen hatte, sprach sie zu diesem: „Ich habe Verlangen bekommen; schau nur diese Frauen! Laß eine geschmückte Schaukel für mich machen, daß ich mit dir zusammen wie diese (msc. plur.) schaukle⁴⁾. Ćiva gehorchte. Die Schaukel wird ausführlich beschrieben, sie ist sehr mythologisch: Ishta und Pūrta (Opfer und Wohltätigkeit) bilden die zwei Pfosten, die Wahrheit (oder Wirklichkeit) das obere Querholz, die mythische Schlange Vāsuki dient als Strick usw. Ćiva setzt sich mit der Geliebten hinein und schaukelt sachte (*mandaram*), so daß die Frauenschaft der Götter und Asura Wonne stammelt⁵⁾. Aber o weh, von dem Schaukeln bewegen sich alle Berge und geraten die sieben Meere in Aufruhr. Die andern Götter hasten herzu und bitten um Einhalt. Ćiva springt sofort von der Schaukel und setzt nun das Schaukelfest ein. Er beschreibt zunächst die Hauptsache dabei, nämlich die Schwinge oder Schaukel, und zwar offenbar die für den Gott, der hier Damana-Kāma sein muß. „Am Ufer eines Lotosteiches im Hof eines Tempels und im Frühling soll sie errichtet werden, mit Schleiertuch umhüllt, mit Rubinen geschmückt, in goldene Ketten gehängt, mit Perlen und Blumenkränzen geziert, von Vidyādharas umgeben, an den Rändern mit Spiegeln besteckt, mit Sonnenschirm und Yakwedel ausgerüstet. Nachdem man ein Feueropfer dargebracht und in allen Windrichtungen Balispenden für die Weltgegenden gestreut hat, soll man den Gott in

¹⁾ Luftelfen in Ćivas Gefolge.

²⁾ Der Druck liest *santānapārijātōthām baddhvā sa mādhavīlatām*, Hemādri: *santānapārijātābhyam baddhvā* usw. Gerade diese Paradiesbäume scheinen gewählt zu sein, weil *santāna* Nachkommenschaft usw. bedeutet, *pārijāta* aber mit *jan* zeugen zusammenhängt und gewöhnlich die Erythrina indica bezeichnet, von deren erotischer Beziehung schon die Rede war.

³⁾ Lies *kiṃcid* statt *kaṇcid* in Ćl. 27.

⁴⁾ Offenbar sind also auch die Gandharva, die Gatten und die Geliebten der Apsaras, dabei. Beide gehören, wie schon gesagt, zu den Fruchtbarkeitsgeistern.

⁵⁾ Ich lese *gadgadāksharam* statt *sa gadāksharam* und fand es dann bei Hemādri.

die Schaukel setzen¹⁾. Ein gelehrter Brahmane soll dabei stehen und den dazugehörigen Mantra sprechen, nämlich (wie er bei Hemādri bewahrt ist): *Viṣvataṣcakshur uta viṣvatomukho* usw. (steht auch in *Çvetāṣvatara-Upanishad* III, 3). Dies soll geschehen unter den tiefen Tönen musikalischer Instrumente (*gambhīratūryanirghoshair* mit Hemādri) und den Rufen der Frauen, sowie unter den Glückslauten der Preislieder, und nachdem man den Gott mit Blumen und Weihrauch duftig gemacht hat²⁾. Unterdessen setzte man mit Lauten des Vergnügens und mit Liebenswürdigkeiten (?)³⁾ zum Schwingen das Weib (d. h. das geliebte, in eine Schaukel) hinein, das zwitschernde⁴⁾, mit *kunkuma* bedeckte. Wem sollte nicht das Wasser Freude bereiten, das, aus goldener Spritze hinausgespritzt,⁵⁾, funkelnd wie die Strahlen der Zähne beim Lachen, an seinem Leibe hangen bleibt! An den Kleidern mit dem Wasser durchnäßt worden ist die ganze Schar der Hetären, geschmückt mit dem Gürtelgebilde, den Hals, der einer Muschel mit drei Linien gleicht, kokett hin und her bewegend. Indem das Volk, das reichlich versehen ist mit Kuṅkumapulver, Betel- und Blumenkränzen, das Wasserspritzspiel übt⁶⁾, hat es den Sinn auf nichts anderes gewendet. Wird es auch vom Anprall des gelben, kalten Wassers getroffen, so denkt es doch voll Glück: „Das ist die unentrinnbare, unbeschreibliche vom körperlosen Gotte ausgehende Macht.“ Es folgt das von der Begehung des Festes gewirkte Heil und die Angabe, daß es *prāpte vasantasamaye* stattfinde, mithin wohl früh im Lenz.

Wir erblicken also hier beim Schaukelfest keine Spur von Kṛishṇa, dem es gewöhnlich heute und auch in mehreren Pūrāṇas gilt (s. z. B. Padmapur., Uttarakh. 85, hier am 11. der lichten Hälfte des Caitra). Es ist ein Fest des Liebesgottes in seiner Urgestalt als Artemisia, die hier freilich verlebendigt ist zu einem persönlich vorgestellten Wesen, was wir in gerin-

¹⁾ *Tasyām āropayed devam ishtaṛishṭajanāvrīṭaḥ* (Hemādri: *ishtaṣishṭajanāvrīṭam*). Das Objekt kann nur der Gott Kāma als Damana oder Beifuß sein. In 48 lese ich *dolām* statt *mālām*, gestützt auf *dolādhirohaṇam* in 50 b.

²⁾ Mit Hemādri: *pushpadhūpādhivāsitam*.

³⁾ *Kṛīḍāvarṇapriyaiḥ saha*.

⁴⁾ Der Text hat *nikuṣṭakām*. Ich lese zweifelnd *nikūjakām* und davor *dolanāya* statt des unmöglichen *dohanāya*. Bei Hemādri fehlt leider diese Partie (52—54).

⁵⁾ Ich lese *suvarṇaṣṇiṅgena proptam* statt *suvarṇaṣṇiṅginā proktaṃ*.

⁶⁾ Ich setze *jalakṛīḍāṃ vidhāya* statt *vihāya*.

gerem Maße schon beim Damana- oder Artemisiafest fanden¹⁾.

Ebenfalls auf Kāma als den Gefeierten führt der befremdende Ćloka 27: „*Samtānaparijātotthām baddhavā sa mādhavī-latām / kaṣcid andolanam cakre samāliṅgya ghanastanīm.*“ Ich habe ihn oben gemäß der Lesart Hemādriś übersetzt. Aber eine nähere Besprechung scheint belehrend zu sein. Da hat irgend- ein nicht mit Unrecht ein genau bestimmtes Subjekt vermissen- der Leser oder Schreiber, wie ich annehme, *kiṁcid*, „etwas, ein wenig“, in *kaṣcid* verballhornt, obgleich ja schon ein *sa* dasteht. *Mādhavī* (auch *atimuktā*) Gaetneria racemosa kommt, wer weiß wie oft, als die Ranke der Frühlingslaube vor. In einer solchen pflegen die Paare gern der Minne. Daß aber die zwei Paradies- bäume rankengleiche Mādhavī-schoße hervorbrächten, klingt recht sonderbar. Der Parijāta hat nach Kshemendras Daṣāvātā- racaritam II, 22 Äste aus Korallen und Gold und Blätter aus Edelstein. Die Änderung in *mādhavo latām* läge am nächsten. Da schiene der Frühling mit seiner Geliebten der Schaukelnde zu sein. Aber die süßen Düfte, die der betreffende Genius aus- strömt (*udvāntasaurabhaḥ*) und das Tollmachen (*unmādayan*, 25 d—26 a) stünden zwar auch dem Frühling an, deuten jedoch aller Wahrscheinlichkeit nach zurück auf die Wunderdüfte und die Kraft des Tollmachens, die in der ersten Hälfte des näm- lichen Kapitels vom *damana* ausgesagt wurden. Auch heißt — was zwar an sich nichts beweist — das ganze Kapitel ja *Dolān- dolanamāhātmya* (in ĉl. 2) und *Andolakavidhivaraṇa* (im Kolophon). So wäre *mādhavo latām* wahrscheinlich schon am Platze, aber *mādhavo* in dem Sinne: „in Frühling(sblüte) ste- hend“. Das ganze ergäbe also: „Rankengleiche Schosse vom Samtāna und vom Pārijāta umgebunden, schaukelte der Früh- linghafte (von Lenzblüte Bedeckte).“ Im Götterhain (*Nandana- vana*) spielt die Schaukelszene. Und am Schluß des vorher- gehenden Abschnittes unseres Kapitels heißt es: „Nachdem Brahmā also gesprochen hatte, ging er. Damana aber wohnte (weiter) auf dem Mandara, indem er mit der Fülle und Herr- lichkeit seiner Wohlgerüche die ganze Welt durchduftete. Auf dem himmlischen Berg, dem Aufenthalt des Geliebten der Bergestochter... Fluch und Gnadengabe im Herzen bergend,

¹⁾ Wegen der *dolāyātrā* als Sonnenfest vgl. L. v. Schroeder, Die Wurzeln der Sage vom heiligen Gral, in Wiener Sitzungsber. 166, S. 53. Schaukeln ist aber überhaupt wachstumerzeugend. Ders., Arische Religion II, 344 bis 347; 395 f.; Frazer² IV, 156 f.; 277—285; VII, 101; 107.

war er dort dem (Zeugungsgott) Çiva zu Diensten gewärtig.“

Die letzte Strophe (23) kennzeichnet sich durch ihr verschiedenes Metrum als wohl ursprünglicher Kapitelschluß. Aber damit ist der enge Zusammenhang mit dem folgenden auch für die Vorlage nicht verneint. Das Fest selber gleicht der Beschreibung nach ganz und gar der Holi oder dem Madanotsava.

Das Wagenfest der Frühlingssonne.

Wir kommen zum Kapitel 134, zum Wagenfest der Frühlingssonne (*rathayātrā*): „Kṛiṣṇa sprach: Ich will die Veranstaltung des Wagenprozessionsfestes (*rathayātrā*) mitteilen... Als im Caitra auf dem vom Dreiaugigen (Çiva) hervorgerufenen Malayagebirge die Rankenmengen vom wehenden Windgebräuse geschaukelt wurden, gerade in dieser Zeit kam der umher-schweifende Nārada zufällig von Çaradākānta¹⁾ in Çivas Himmel. Als er den seelenfriedevollen, von Götterfürsten rings umgebenen Çiva vor sich sah, verneigte und setzte er sich vor Viṣṇu und Çiva. Wie der heiligehre Vernichter des (linken) Auges des Bhaga (d. h. Çiva)²⁾ ihn sitzen sah, fragte er ihn, indem er seine Gedanken versteckte: ‚Woher kommt man wieder?‘ Nārada sprach: ‚Denk nur ja nicht, daß Kāma verbrannt sei, Bester der Götter. Da ist einer, Frühling mit Namen, der geliebte Freund des Kāma; im Bunde mit dem Wind vom Malayagebirge hat der die ganze Welt zu seinem Sklaven gemacht. Indem er auf (blühendem) Maṅgo als seinem Elefantenfürsten reitet und den Kokila zu seiner (Sieges)pauke macht, hat er den Sieg des Manmatha (des Kāma) in Stadt um Stadt laut verkündet: ‚Was ist denn Çiva, der den Mond auf dem Scheitel trägt, was der mit Muschel und Keule ausgerüstete Viṣṇu, oder was dieser Kindskopf Brahma³⁾! Kāma ist der Gebieter der Welten.‘ Auf das Wort des Frühlings ging allgemein die

¹⁾ Da Çaradādeça in Vikramāṅkadevacar. I, 21 nach dem Zusammenhang Kaśmir bedeutet, so hat wohl Çaradākānta hier den gleichen Sinn. Kaum aber kann es heißen: „Vom Geliebten der Çaradā“ (d. h. von Brahmā) oder: „von der Welt der Sarasvatī.“

²⁾ Siehe z. B. Viṣṇudh. I, 234.

³⁾ Wie nach Stellers Bericht die Itälmen ihren Schöpfergott für einen Dummkopf erklären, der vieles verkehrt gemacht habe, so öfters die Inder den Weltschöpfer.

Welt, voll Lust am Vergnügen, ans Tanzen, hoch die Arme emporwerfend, die Schritte vom Takte regiert. Ins Waldesinnere (als Asketen) ziehen nicht die, die den Entschluß dazu gefaßt hatten, und singend und von Freudenerregung erfaßt, gehen sie hin und gehen sie her. Die Wächter des Feldergebietes, die innerhalb (bestimmter) zu hütender Grenzen ihren Stand haben, auch die singen, tanzen, lachen, minnewirr (l. *smarakātarāḥ*). Unter dem Schlag der Hand rasselt laut das Tamburin (l. *ghurghurāyate*). Die ungetreuen Frauen blicken nach dem Wollüstling, gelehrt in altvertrautem Beginnen. Blumen, schöne Theaterstücke und schöne Musik der Instrumente, das allein ist in dieser dreifachen Welt (der Götter, der Menschen und der Unterirdischen),¹ so hat die Welt sich entschlossen. (Sogar) das gealterte Weib mit schwabbelnden Hängebrüsten tanzt. Irgendeine unbeschreibliche Macht des Frühlings bricht da üppig hervor²). Die Teiche sind voll wunderbarer Lotosblumen, weit aufgeblüht die Blütengärten, die Bäume erfüllt von Vögeln zu Hunderten, mit den Rüsseln schnüffeln die Bienen³). Den jungen Mädchen (l. *bālāḥ*) flattert das Gewand, der Wind ist von dreifacher Stärke. Ist nicht (wirklich) der Frühling unverkennbar großmächtig (*pratyakshasumahān*) in den drei Welten? Die pappelnden Kinder und

¹) Der Frühling. Am ersten Maimorgen.

Heute will ich fröhlich, fröhlich sein,
Keine Weis' und keine Sitte hören,
Will mich wälzen und vor Freude schrein,
Und der König soll mir das nicht wehren.

Denn er kommt mit seiner Freuden Schar
Heute aus der Morgenröte Hallen,
Einen Blumenkranz um Brust und Haar
Und auf seiner Schulter Nachtigallen.

Und sein Antlitz ist ihm rot und weiß,
Und er träuft von Tau und Duft und Segen —
Ha, mein Thyrsus sei ein Knospenreis,
Und so tauml' ich meinem Freund entgegen.

Matthias Claudius.

²) Der Text lautet: *vijghrāṇamukhāḥ surāḥ*. *Surāḥ* kann nicht richtig sein. In der Verzweiflung nehme ich *-mukhā ghurāḥ* an und fasse *ghura* als Biene. Dies Wort steht nicht in meinen Wörterbüchern, wie halt gar manche andere Purāṇawörter. *Ghur* ist eine Art Synonym von *ru*, *ravana* aber nach dem Lex. = Biene (so muß man in Kuṭṭan. ed. Kāvyaṃālā 682 wohl statt *ruvaha* lesen), *ghurghurikā* ein Wort für Glocke. Vom „Läuten“ der Bienen reden auch unsere Schriftsteller.

die zahnluckigen Alten, beide werden (von der Liebe) gequält. Sieh doch dieses Tun und Treiben des Kāma! Es tanzen freudig erregt die Flüsse mit ihren vom Flügelschlag der Vögel emporgetriebenen Wellen und die Bäume mit ihren Hunderten junger Schosse.“

Als der Mondbekrönte diese Rede des Nārada gehört hatte, bestieg er, von Neugierde beunruhigt, rasch seinen Wagen. Mit seinem aus Gold gegliederten Wagen und mit seinem Wappentier, dem Vogelfürsten (Garuḍa), fuhr der lotosaugige Viṣṇu dahin, ausgerüstet mit Muschel und Keule. In seinen aus den vier Veda gebildeten turteltaubenfarbigen Wagen stieg erfreut Brahma und zog dahin, gepriesen von Brahmanen. Von Munis und Apsaras, Yakshas, Rākshasas und hohen Schlangendämonen umgeben, fuhr der Sonnengott dahin¹⁾, der Räuber der Wasser. Die Bergestochter, die Kātyāyanī (d. h. die Durgā), auf ihrem breitwimpeligen, sonnengleich strahlenden Wagen machte sich auf, zusammen mit ihrem Wahrzeichen, dem Löwen²⁾. Der Hängebauch Kubera, der Goldlotosblüten in seinen hundert Händen hält, zog aus auf seinem Wagen, den Ohren ein Wirrsal (von Tönen) darbietend (Ich lese *kṛitakarnākulākulaḥ* statt *kṛitakarnakulākulaḥ*).

Als der Gott, dessen Bannertier der Stier ist (d. h. Īśa), in solcher Begleitung mit den auf ihre Wagen Gestiegenen unverwirrter Seele sich auf die Menschenwelt niedersenkte, da sah der Götterfürst das alles aufs Tüpfelchen so, wie es von Nārada gemeldet worden war³⁾, sah die Welt von Wonnen überflutet. Während nun der Schutzgott des Viehs (Paṇupati) zusammen mit den Göttern verwundert hinschaut, beginnen sogar seine Scharen (l. *gaṇaiḥ* statt *gaṇāḥ*) Ungebührliches: einige singen sehnsuchtsvoll, andere wälzen sich vor erregter Lust, wieder andere machen vor Freude Musik, einige lachen unbändig. Auf die eine Weise machen die Gaṇas Musik, auf eine andere singen andere von ihnen, und wieder andere tanzen

¹⁾ Das Gefolge kennzeichnet den Sonnengott als Fruchtbarkeits- und Regengott.

²⁾ Auch der Löwe, auf dem sie reitet oder mit dem sie fährt, macht sie zur Verwandten der Kybele und der Ištar (die in der babylonischen Kunst oft auf einem Löwen stehend dargestellt wird), sowie anderer semitischer Fruchtbarkeitsgöttinnen. Vgl. Frazer³ V, 137 f.; 127; 162; 164.

³⁾ *Sarvaṃ tad aksharam*, vielleicht *akshatam* (unversehrt, vollständig) zu lesen. Der darauf folgende Halbçloka muß als Deuterologie getilgt werden.

nach wieder anderer Weise. Wunderlich ist des Wundermonats Walten (*citram Caitrasya ceshṭitam*). Sogar die Götter begannen vergnügungslustig mit Ausgelassenheiten¹⁾, indem die Sterne ihrer lotosblatt dunklen Augen zu den (äußeren) Winkeln hin spielten. Als der Heiligehre mit dem Stierbanner die Seelenerschütterung der Götter bemerkte, sann er: „Ein sehr wichtiges Zusammentreffen von Obliegenheiten hat sich eingestellt. Die Leute, die sich infolge ihrer Übereselhaftigkeit nicht nach der Art des eingetretenen Übels um dessen Aufhebung bemühen, die überwältigt das Unglück²⁾. Während der Frühling, der Blüthenhort, wegen seiner liebevollen Ergebenheit gegen den Herrn (Svāmin) berücksichtigt werden muß, müssen (auch) die von wahnsinniger Tollheit überschäumenden Leute bewahrt werden³⁾. Zwei Obliegenheiten muß ich erfüllen.“ Nachdem Çamkara so überlegt hatte, ließ er den Frühling herbeiführen und sprach zu dem Herbeigeführten⁴⁾: „Einen Monat lang sollst du hier auf Erden weilen. Die helle Monatshälfte, die allen Wesen Freude bereitet, ist dein Genosse (oder: Staatskanzler, *sahāya*). Es wird (da) übergroße Wonne vorhanden sein, vornehmlich für die Himmelsbewohner. Jeder (unter den Göttern) wird genau in dem Zustand, wie er (jetzt) auf seinem Wagen gekommen ist, um zu sehen, Jahr um Jahr herbeikommen (auf die Erde zu dem im folgenden beschriebenen Frühlingsfest). Die Sterblichen, die die große Festumfahrt auf dem Wagen (*rathayātrā*) feiern werden, die werden Genießer göttlicher Genüsse und frei von Krankheit sein.“ Als der Heiligehre so zum Frühling gesprochen hatte, begab er sich nun darauf, gepriesen von den Göttern, an seinen Ort.

Yudhishṭhira sprach: „Der Wagen, wie soll der gemacht werden, und wie soll der Festumzug (oder einfach: das Fest, *yātrā*) sein? Wie soll man den Gott⁵⁾ auf den Wagen tun? Sage das, o Weltengebieter.“ Kṛishṇa sprach: „Auf den Hof

¹⁾ Ich lese *ālāsaic* statt des unmöglichen *ālāpaiç*, obschon das Wort (= *vīlāsa*) in den Lex. fehlt.

²⁾ Statt des unmöglichen Textes setze ich: *Anartham utthitam yadvad, tadvigṛhātāya ye janāḥ / na yantate 'timūrkhavād, āpado 'bhībhavanti tām.*

³⁾ Ich lese: *mānyaḥ pushpākaro yadā* (noch besser wohl *yathā*). Der Svāmin muß hier wohl Kāma sein. Das Wort wird ja einer ganzen Reihe von großen Göttern zugewendet.

⁴⁾ L. *saṁānītaṁ* st. *saṁānīto* (oder *tam ānītaṁ* statt *tam ānīto* in der 1. Ausgabe.

⁵⁾ Nach dem Text: „die Götter“. Aber statt *devān* muß man sicherlich *devaṁ* „den Gott“ setzen.

des Tempels soll man einen schön bunt gemachten Wagen hinstellen, mit buntem Körper, aus bestem Holz gebaut, mit sehr festen Achsen, festen Zugsträngen, mit guten Rädern und guter Deichsel. Oder auch einen aus Rohr gefertigten, überdeckt mit Zeug, wie es für Frauenschleier dient¹⁾, die Teile bunt von hundert Sternen, geschmückt mit Blumenkränzen, bespannt mit einem weißen Zugtierpaar (*sitagoyuga*), mit der Fahne des Liebesgottes versehen (*Pañcabānapatākinam*), reich ausgestattet mit der Herrlichkeit des Sonnenschirms und des Yakwedels. Darauf soll man ein Opfer an alle Götter darbringen nach dem Ritus des Opfers an die Planeten, mit Mantras von vier Versvierteln, o Brahmane²⁾, mit solchen, die Unheil beschwichtigen, und solchen, die Gedeihen erzeugen. Ein Mantra-kenner tue den Gott auf den durch Duftsachen und Räucherwerk wohlriechend gemachten Wagen³⁾ mit dem Grundmantra (*mūlamantṛa*), sowie mit vedaverkündeten und Purāṇa-sprüchen (*vedoktair atha purāṇair*). Auf dem Wagen stehend lenkt ein guter Wagenlenker die Rosse vorwärts, wohin nur immer er es wünscht. Bewundernd preist sein Herz die Herrlichkeit der (jedenfalls kostbaren und bunt verzierten) Zügel; hinten lenken die Leitseile. Unter den lauten Tönen der Blasmuscheln und der Pauken und unter dem Getöse der großen Trommeln, mit entzündeten Fackeln und unter taktmäßigem Geschrei (*tālakolāhalena*), begleitet von Schaustellungen (*prekshaṇīya*), soll man den auch bei Anbruch der Nacht nicht zum Stillstand gebrachten Wagen mit großer Festfülle ringsumher schweifen lassen. Betel soll man in den Wagen geben und Zehntausende von Blumenkränzen. Man lasse den Wagen dahinfahren, unverwehrt für die Zuschauer. Vor wessen Haus der Wagen anlangt, getrieben vom Wagenlenker, von dem muß er geehrt werden mit Blumen, Räucherwerk, unenthülsten Reiskörnern usw. Sogar ein anderer (d. h. ein armes Menschenkind) muß

¹⁾ *Netrapaṭapaṭāṇvṛitam*. *Netrapaṭa* (öfters *-paṭa* geschrieben, wie hier) bedeutet wohl nie „Augenbinde“ (Schmidt in seinem Wörterb.). Es ist in den Purāṇas recht häufig. Siehe z. B. Matsyap. 57, 20; 63, 24; 64, 21; 70, 50; 95, 28; Bhaviṣyott. 27, 20; 35, 15; 37, 51 (hier, die Brüste zu bedecken); 41, 3; 111, 50 (= MP 70, 50); 133, 46; 134, 42, vgl. 147, 61; 64 usw.

²⁾ *Kṛishṇa* spricht ja zu einem König! Wie öfters in den Purāṇas ist aus der bearbeiteten Vorlage eine verräterische Anrede mit hineingeschlüpft.

³⁾ Im Hinblick auf Bhaviṣyott. 133, 50—51 ist vielleicht *gandhadhūpādhivāsita* (statt *-te*) zu lesen „den Gott, den mit Duftsachen und Räucherwerk wohlriechend gemachten, auf den Wagen“.

geehrt werden, wenn er zum Hause von Hausvätern kommt (besser *prāpto* statt *prāpte*). Wie viel mehr der Erhalter der Welten, der große Herr aller Leute! Sollte irgendeinmal eine Achse brechen oder auch die Bannerstange brechen, oder sollte das Joch in der Mitte brechen, oder eine Bindung (*nahana*) zerreißen, dann soll der verständige (Fürst) die Brahmanen ehren (d. h. natürlich: tüchtig beschenken) und von ihnen ein Feueropfer darbringen lassen mit Sesamkörnern, Schmelzbutter, süßer Milch, wodurch (das so erzeugte Unheil abgewendet wird und) Glück zustande kommt¹) Und wenn man unter Schau- stellungen während des Umherführens den besten der Wagen hat umherschweifen machen, soll man ihn in der Stadt drinnen hinstellen und dort ein großes Fest ausrichten mit sich wiegenden Wirbeln der Girandolen und mit Pauken²).

Von anderen (Girandolen) wird der Flug weiblicher Vidyā-

¹) Nach Stellen wie Bhavishyott. 139, 37 c—36; Brihats. 43, 61 ff.; Vish-
nūdh. II, 158; III, 117 (Prosa), Satz 17 ff. usw. zu urteilen, verkürzt unser
Purāṇa seine Vorlage stark. Die letztgenannte Stelle gibt eine vorzügliche
Beschreibung eines Prozessionsfestes zu Ehren einer Gottheit.

²) *Damarakais*. *Damara* wird hier = *damaru* sein. Mehrfach interessant
ist *cakradolā*, offenbar eine Sanskritisierung des italien. girandola. Also:
cakra = giro (beide = Rad, Kreis) + *dolā*. Dem ital. -andola entspricht
übrigens im Laut nach näher Skt. *andolana*. *Cakradolā* steht ebenfalls in
Bhavishyott. 139, 25 beim Indrabaumfest, daneben *karkeṭa* = rochetta Ra-
kete. Die anderthalb *Ṣloka*, in denen es dort erscheint, fehlen in India Of-
fice MS. 2562 = Eggeling 3450, wie mir Herr Dr. Randle mitteilt. Das Bha-
vishyott. ist ja, wie schon erwähnt, keinesfalls alt, aber älter, ja gewiß viel
älter als Hemādri (1200 n. Chr.) und als gar manche Teile des Bhavishyapur.
selber, vielleicht mindestens in seiner Vorlage älter als sogar das erste Buch,
das ebenfalls als kanonisches Werk von Hemādri ausgeschrieben wurde.
Diese Vorlage war wenigstens bei mehreren Kapiteln unseres Festkalenders
offenbar dichterisch hervorragend. Daß aus dem Italienischen zurechtge-
machte *cakradolā* zeigt übrigens mit Bestimmtheit nur dies, daß die Verse,
in denen es (und *karkeṭa*) vorkommt, jung sind. Auch die Stelle aus dem
jetzt behandelten Kapitel (134, 55 ff. im Druck) ist von der India Office
verglichen worden, das MS., etwa aus dem Jahre 1800, hier aber sehr ver-
derbt und gerade an diesem Ort auch lückenhaft. Es enthält jedoch immer-
hin ganz deutlich das Wort *cakradolā*, sowie später (im Druck *Ṣl.* 66) den
gleichen Fehler *sarvabhāge* statt *pūrvabhāge*. Bemerkenswerterweise wird
nun weder Bhavishyott. 134 noch 139 von Hemādri reproduziert. Aber der
Schluß, also habe er sie nicht gekannt, wäre übereilt, denn er zitiert aus-
drücklich aus dem Bhavishyott. 139, 31 (in III 2, p. 912). Die Wagenfahrt
des Sonnengottes stellt er ja aus der reineren Quelle Bhavishyapur. I, 55
bis 58, das Indrabaumfest aus Devīpur., Vishnūdh. II, 155—157 und Bri-
hatsamh. dar (in II 2, S. 424—440 und 401—419).

dhara vor Augen gestellt¹⁾. Wer so, o Prithāsohn, das Glück erzeugende Wagenfest veranstaltet, und so den Sonnengott verehrt, dem Fasten huldigend, der Mann wird, frei von allen Krankheiten, hundert Jahre leben. Wer einen vorzüglichsten Wagen von Gold oder von Silber machen läßt, oder wer einen mit Farben bunt bemalten himmlischen, schön leuchtenden aus Holz, den er mit eigener Hand gemacht hat, dem Sonnengott überantwortet, der genießt lange fort in der Menschenwelt Glück und Freude.

Wenn man in der eben angegebenen Weise den Sonnengott auf seinen Wagen hat umherschweifen lassen, dann soll man ihn im östlichen Teil (der Stadt, i. *pūrvabhāge* st. *sarvabhāge*) unter Gesang und Musik hinstellen. In die südliche Himmelsgegend aber führe man ihn am zweiten Tage. Auch dort soll man ein nächtliches Fest (*jāgara*) mit Gesang, Musik und glückbringenden Dingen feiern. Im Westen stelle man am dritten Tag den besten der Wagen hin. Unter der in Schaustellungen (theatralischen Aufführungen usw., *prekṣanīya*) bestehenden Volksunterhaltung soll man diese Nacht zubringen. Hinstellen in der nördlichen Himmelsgegend aber soll man den Wagen am vierten Tag. Ist der fünfte Tag gekommen, dann soll man den mitten in der Stadt aufgestellten Sonnengott nach Vorschrift verehren und dann am sechsten Tag ihn in seinen Tempel (zurück)bringen. Bei Gelegenheit des Wagenfestes (d. h. mit der eben gegebenen Darstellung, *ṛathayātrāprasāṅgena*) ist auch die Rathasaptamī beschrieben²⁾.“

¹⁾ Man vergleiche in Norks Festkalender die Beschreibung des Feuerwerks in Italien am Ostersonntagabend bei der Engelsbrücke, von dem es unter anderem heißt: „Man kann kein Schauspiel sehen, das mit der Girandola, bei welcher 4500 Raketen zugleich in die Luft fliegen, den Vergleich aushält“ (S. 914). Oder am Tag der hl. Lucia (13. Dez., S. 730). Oder am Fest St. Petri und Pauli (29. Juni), von dem ein Engländer unter anderem schreibt: „Rote Feuerstrahlen schienen ihren Lauf nach dem Himmel zu richten. Hunderte von Feuerrädern wälzten sich mit solcher Schnelligkeit durch die Luft, als würden sie von Dämonen in Bewegung gesetzt. Feurige Kaskaden nahmen ihren Weg in die Wolken. Das ganze Himmelsgewölbe schien ein einziges festes Lichtmeer, das unzählige Sonnen und Sterne erst von der Erde zu empfangen im Begriff war“ (S. 444).

²⁾ Damit ist gewiß das Wagenfest gemeint, das in Bhavishyap. I, 55—58 eingehend geschildert wird (= Hemādri, Caturv. II 2, S. 424—440). Am 7. der lichten Hälfte des Māgha (Jan.-Februar, also in der Zeit des wieder erstarkenden Lichts) wird da der Sonnengott in seinen Wagen getan (55, 43) und herumgefahren. Ebenso am selben Tag in Col. Tod, Rajasthan I, 563. Diese Kapitel berühren sich natürlich da und dort mit dem vorliegen-

Çloka 65—67 zählt auf, welche Gottheit je an einer der 14 lichten *tithi* (d. h. der betreffenden Tage eines Mondmonats) — die ersten zwei sind hier übergangen, wohl aus dem Text verloren — verehrt werden sollen¹⁾. Aber „Beim Schaukelfest (*andolake*), beim Artemisiefest (*damanake*) und bei den Wagenumzügen (der Frühlingssonne) soll das Fest (*yātrā*) sogar mit Überschreitung der *tithis*, d. h. der Tatsache, daß ein bestimmter, in das Fest fallender Mondmonattag eigentlich einer anderen Gottheit geweiht ist) gefeiert werden. Und dieses Frühlingsfest (*yātrā vāsantakī*, d. h. das Wagenfest der Frühlingssonne), ist vorzüglich geeignet, die Gesundheit der Seele (*cittasvāsthya*) herzustellen.“

Dies immerhin ernste und würdige Wagenfest der Sonne dient also hier dazu, daß die vom Frühlingsrausch und Frühlingsfeiern allzu üppig erregten und zu Ausschweifungen verlockten, ja, verpflichteten Menschen wieder ein bißchen ins seelische und körperliche Gleichgewicht kommen. Soll doch beim Sonnenfest sogar gefastet werden. Es scheint eine verhältnismäßige Stille in dem Leidenschaftssturm, der vor ihm und nach ihm tobt, darzustellen. Zu diesem Zweck hat es Çiva, als er die Lenzesausgelassenheiten gesehen hatte, eingesetzt. Immerhin ist es ein Freudenfest, und daß auch dieses unter Kāmas Einfluß steht, leuchtet schon daraus hervor, daß das

den, bringen aber auch viel Verschiedenes. Da das ganze erste Buch von dem aus Persien kommenden Sonnenkult beherrscht wird, ist die dortige Darstellung z. T. sektiererisch. Nach 55, 58 f. ist es den anderen Göttern: Brahma, Vishnu, Çiva usw. nicht erwünscht, daß ihre Bilder umhergefahren oder -getragen werden; nur bei dem des Sonnengottes soll es geschehen. Da bricht vielleicht eine richtige Anschauung hervor; der Sonnengott wäre der eigentliche Wagengott. Doch siehe den Anhang zu „Indra“, und gleich in Bhavishyott. 138, 99 ff. wird die Durga die Vegetations- und Fruchtbarkeitsgöttin, auf einem Wagen oder in einer Sänfte hochfeierlich durch Land und Stadt geführt. — Wegen der Rathasaptamī vgl. Underhill, S. 41.

¹⁾ Solche Verzeichnisse finden wir öfters in den Pūrāṇa. Mit ein paar Varianten wörtlich gleich Kālikāpur. 61, 35—42 ist Heat. II 2, p. 442 (aus dem Vishṇurahasya, wieder zitiert in III 2, p. 889 f.), ebenso, aber verkürzt, zum guten Teil wörtlich gleich Heat. III 2, p. 888 unten f. (aus der Tattvasāgarasamhitā), im Inhalt völlig gleich, im Ausdruck ziemlich anders Padmap., Uttarakh. 88, 15 c—19. Größere oder geringere Verschiedenheiten davon und unter sich weisen auf: Heat. III 2, p. 865 (aus Bhavishyap.); II 2, p. 453 und III 2, p. 890 f. (aus Devīpur.); Garuḍapur. 116, 2 ff.; 137, 16 c—19; Vishṇudh. III, 102, 10 ff. Unsere Stelle stimmt mit keiner ganz überein. Überall erscheint: Am 6. Skanda, am 7. Sonnengott, am 12. Vishṇu, am 13. Kāma.

Banner auf dem Sonnenwagen das des Liebesgottes ist. Kurz, es ist das Fest der Leben und Fruchtbarkeit wirkenden Frühlingssonne¹⁾).

Das Fest der Bhūtamātar oder Udakasevikā im Blavishyottarapurāṇa.

Das eigentliche, das große Fest des Kāma, aber gelangt im folgenden Kapitel (135) zur Behandlung. Angegliedert finden wir in 136 das Fest einer zum Teil noch immer in urtümliches Grausen gehüllten Genie, der Bhūtamātar, das erst etwa zwei Monate später und erst im verzehrenden Sommer erscheint. So weht denn auch ein wilder Gluthauch der Hirnverbranntheit, wie wir es nennen würden, durch manche seiner Erscheinungen. Reproduziert wird dies Kapitel von Hemādri, Caturv. II 2, S. 365 ff.

Yudhishṭhira sprach: „Bhūtamātar (ist es)!“ Mit diesem Ruf läuft allüberall freudenerregt in Dorf um Dorf und in Stadt um Stadt das Volk umher, singend, tanzend, lachend. Wie Verücktgewordne schwatzt es, fällt auf den Erdboden wie betrunken, wie Ergrimmte läuft es aus der Stadt, wie betrunken wird es im Freien umhergerissen. In Gesichts- und Gliederverzerrungen verfällt das Volk wie Fallsüchtige, wie Totengespenster (*bhūta*) taucht es in Asche, Urin, in Schlammpfützen hinein. Ist das ein vom Ćāstra (Kanon) gelehrter Brauch (*mārga*) oder nur ein weltlicher (*laukika*)? Meine Seele ist da verwirrt, o Kṛishṇa. Du aber vermagst es, hier zu reden.“ Kṛishṇa sprach: „Höre, o Prithāsohn, ich will dir darlegen, was auch immer dir am Herzen liegt. Es ist ein rechtgläubiger (*āstika*), glaubensvoller (Brauch)²⁾. Das ist meine Meinung. Zusammen mit Pārvatī weilte Ćiva auf dem Mandara, dem Berg voll schöner Grotten, sich vergnügend, freudeerfüllt, unter göttlichen Spielen. Als der Meister der Welten (*jagadguru*) Hara die wollustvoll erregte Gaurī in hoch aufgerichtetem Hamsagang mit einem Brüstepaar, das da schimmerte wie liebliche Krüge³⁾, und mit

¹⁾ Und auch hier keine Spur von Kṛishṇa, der heutzutage der Wagenfestgott ist (s. z. B. Underhill, S. 81 f.).

²⁾ So nach dem Text. Man muß aber wohl *bhavasīti* statt *bhavatīti* lesen: „(Denn) du bist gläubig und voll frommen Vertrauens.“

³⁾ Der Vergleich der Brüste mit Krügen ist so häufig in der altindischen Literatur, daß vielleicht eine Entsprechung aus der deutschen des Mittel-

klingendem Prachtgürtel daherkommen sah, entbrannte er, ob-
 schon er den Gott des Geschlechtsverlangens verbrannt hatte,
 in Geschlechtsverlangen, und Çiva liebte mit ihr, die zu ihm
 hinausgelaufen war, auf köstlichem Lager. Und als ihnen in der
 Wollustumarmung ein Götterjahrhundert verflossen war, da
 stand die Göttin wegen der (Harn)verhaltung auf und ging
 hinaus¹⁾. Aus der Harnentleerung, die ihr den Bauch zerriß,
 kam ein Weib hervor, schwarz, mit hervorstarrenden Zähnen
 im Mund, mit rotbraunen Augen und aufgelöstem Haar²⁾, ge-

alters einen gewissen Wert besitzt: Der mantel stuont der frouwen / ze lobe-
 lichem wunter / und waz der rock darunter / getwenget an ir lindex fel / sô
 daz ir brüste sinewel / alsam zwei krügelin gedrât / enbor die keiserliche
 wât / gelüpfet heten über sich. Konrad von Würzburg, Trojan. Krieg
 20 210 ff.

¹⁾ So nach dem Text des Hemādri, der manchmal bessere Lesarten dar-
 bietet.

²⁾ Aufgelöste Haare sind unheilvoll, wirken magisch Verderben. Vish-
 pudh. III, 233, 248; 301, 9; Gaut. 20, 5. Andererseits wirken sie aber apotro-
 päisch. So z. B. bei Todesfällen, auch in Indien. Siehe z. B. Caland, Altind.
 Toten- und Bestattungsgebräuche, S. 12 unten; 21; 23; 24; 138 f. (bei der
 dhuvana-Zeremonie); Āpast-Çrautas. XIV, 22, 1—2; XXX, 1, 12; 1, 31 f.;
 36 f. Dazu Sartori I, 148, Anm. 24. Unser Hutabnehmen vor einem Leichen-
 zug wird am Anfang Abwehr sein. Der von einem Toten- und Planetengeist
 Besessene schüttelt wild die Haare. Agnipur. 300, 6. In des Weibes Haaren
 liegt ein schon an sich mächtiger, meist unseliger Zauber, wie man bereits
 aus Goethes Worten von der Lilith in Faust, 1. Teil, V. 4118—23 weiß.
 Sind Frauenhaare vollends lose und werden geschüttelt, dann steigert sich
 ihre Zauberkraft. Vgl. Stoll, Geschlechtsleben, 168 f. Mit lose hangenden
 Haaren säen die Frauen der Menangkabau auf Sumatra die für die ganze
 Pflanzung allwichtige „Reismutter“: die Mitte des Beets (Frazer in One
 416; 531; vgl. 28). In Bosnien und in der Herzegowina wühlt eine unfrucht-
 bare Frau nachts ein Kindergrab auf, löst über der Leiche ihr Haar, schiebt
 sie im Grabe weiter und schüttet dies bis Tagesanbruch wieder zu (Schweiz.
 Arch. f. Volksk. X, 34). Bei Plinius gehen nackte menstruierende Frauen
 mit aufgelöstem Haar ums Feld, Würmer und Käfer zu vertreiben (Knuchel
 l. c. 77). Vgl. auch Frazer³ III, 310 f.; 410. Aufgelöste Haare und Nacktheit
 bedarfs auch bei der einem Piçāgeist dargebrachten Reisspende, damit er
 einen heile (Kathāsarits, 28, 162 ff., in der conte drôlatique von dem heil-
 lungswütigen Piçāca und der „Wunde“ der Brahmanentochter). Entblößtes
 Haar des Weibes wird Dämonensitz (A. Jeremias, Babylonisches im Neuen
 Testam. 114 f. Daher 1. Kor. 11, 5—7 und 10). Im Haar ist dem Primitiven
 öfters die Seele, daher auch das Skalpieren bei den Indianern. Vgl. Frazer³
 III, 263; Hastings VII, 233 b; bei den Toradja in Zentral-Celebes läßt man
 beim Haarschneiden des Kindes eine Stelle stehen, damit sich die Seele
 dahin flüchten könne). Vgl. Hastings VI, 472 b; VII, 233 b. Ist dies der
 Ursprung der auch anderwärts geschonten Kopfhäaarstellen? Hemādri hat
 raktamūrdhajā (statt mukta-) „rothaarig“. Auch das ist hexenhaft.

schmückt mit einem Halsband aus Totenschädeln, die Waden mit schwellenden Ballen hinaufgeballt¹⁾, eine wie das Bein einer Bettstelle geformte Keule und ein Skelett tragend, die Finger in magischer Weise ineinander geschlungen, eine (zweite) Çivā (d. h. Durgā)²⁾ mit einem Tigerfell als Gewand angetan, den Gürtel voll klingender Schellen, mit einer tamtam machenden Trommel, die Luft mit Schlangenzischen erfüllend (*phūtkārāpūritāmbārā*)³⁾. An ihrer Seite gingen andere jüngere Schwestern im Rhythmus von Gesang und Instrumentalmusik dahin, und diese Frauen tanzten nach ungestümem Takt und lachten, Totenschädel und Bettbeinkeulen tragend, gehüllt in Elefantenfell.

In der gleichen Weise wurde aus Çaṅkaras (Çivas) Leib ein Mann mit dessen Aussehen und Schmuck geboren, begleitet von vielen überaus furchterregenden Gespenstern (*bhūta*), die Gesichter wie Löwen und Tiger hatten und mit ihren Zähnen die Luft zerrissen. In einem einzigen Augenblick vereinigten sich die zwei, das aus Durgās und das aus Çivas Leib hervorgekommene Wesen, zu einem einzigen. Als der Gott das sah, sprach er freudeerregter Seele zu der sehr verwunderten Göttin: „Schöne, schau, schau diese zwei aus meinem und aus deinem Leib Entstandenen, die scheußliche und wundersame Schmucksachen und Waffen tragen! Wie zwei Zwillingsgeschwister (*bhrāṭṛibhāṇḍau*) erscheinen sie mir. Wegen der Ähnlichkeit kann man nur einen geringen Unterschied zwischen Mann und Frau aufzeigen⁴⁾. Zwillingsschwester (*Bhrāṭṛibhāṇḍā*), Wesenmutter (oder: Totenseelenmutter, Gespenstermutter, *Bhūtamātar*) und Wasserbewohnerin (*Udakasevikā*), diese drei Namen gab Hara den zweien und verlieh ihnen dann die Gna-

¹⁾ *Baddhapīṇḍardhvapīṇḍikā*. Solche Waden haben Rākṣhasa und andere unheimliche Wesen, auch unheilbringende irdische Frauen. Vgl. Brihats. 70, 17; Garuḍap. 65, 113; Bhaviṣhyott. 117, 21; Viṣṇudh. II, 9, 6; MBh. I, 155, 33; VII, 175, 17.

²⁾ Oder zusammen gelesen: „eine Unholde“ (*açivā*)? *Mudrāṅkitakarā* wird kaum heißen: „die Hände mit Ringen bedeckt.“

³⁾ Wohl weniger wahrscheinlich: „das Kleid von Schlangenzischen erfüllt,“ d. h. vom Windhauch der zischenden Schlangen, die sie rings an sich trug, aufgebläht. Im Sinn freilich wäre das vorzüglich. Die Schlange stößt durch ihre Haube Wind aus in Gauḍav. 637, sie zischt so in Nāgānanda V, 17.

⁴⁾ Nach Hemādriś Text: „Wegen ihrer Ähnlichkeit erscheint kein Unterschied zwischen diesen beiden.“

dengabe: „Wenn sie, die unter einem alten Baume wohnt¹⁾, zur Speisung und Ehrenerweisung genaht ist, werden sie ihr in liebevoller Hingebung (*bhaktyā*) mit wassergefüllten Krügen Dienst erweisen, indem sie sie (wohl: den mit ihr gleichbedeutenden Baum) mit Sandel salben und sie mit Blumen und Räucherwerk verehren²⁾. Und speisen soll man sie mit Reisbrei (*kshiprayā*, vgl. *kshipraghaṭī*), mit Mus, das gemischt ist aus Sesamkörnern und Reis, mit Kuchen und Milchreis. Wer also tut, o Göttin, von liebevoll ergebener Seele beseelt, der erlangt Mehrung an Söhnen und Vieh und Gesundheit des Leibes. Nicht werden in seinem Hause Hexen (*çākini*), noch Piçāca, noch Rākshasa Not bereiten, die Kinder werden wachsen und sich mehren ohne Krankheit.“

Yudhishṭhira sprach: „Wann soll von glückbegehrenden Männern, o Männertiger, die Verehrung (*pūjā*) der Bhūtamātā veranstaltet werden? Das mögest du mir sagen.“ Kṛishṇa sprach: „Allüberall ist diese Hochheilige (*bhagavatī*, häufig von der Durgā gebraucht) Wirkerin des Heilsamen für die Kinder. Unter verschiedenen Namen und Riten wird sie verehrt. Vom ersten Tag des zunehmenden Mondes im Jyaishṭha (Mai-Juni) an bis zum fünfzehnten, so lange ist die Verehrung zu veranstalten mit Pantomimen³⁾ und Schaustellungen (*prekshaṇīyaka*). Vor Augen gebracht wird (in diesen theatralischen Vorführungen): Die Anzeigung der Frucht schlechter Taten und die mimische Darstellung der Pāṇḍava (wohl besser: die Verspottung, *viḍambana*; dann wie bei Hemādri: der Ketzler), und zwar vor Augen gebracht von Personen, die aufs Komische ausgehen und wunderbare Gliederbewegungen meistern. — (Sieh), nachdem (der Mörder) einen zum Vertrauen verlockt

¹⁾ *Jarattarutale sthītām*. Ebenso Hemādri (gedruckt *jagattaru*). „Baum“ ist ganz in Ordnung; er kehrt als ihr Wohnsitz am Schluß wieder. Jarat „alt“, aber verwundert etwas. *Jara* bedeutet nach den Lex. wilder Dattelbaum. Andere Bezeichnungen lauten *kshīrikā* und *kshīrakharjūra*. Es wäre also ein Milchbaum und als solcher sehr geeignet für Totenseelen und Fruchtbarkeitsgeister. Das Metrum verbietet aber *jarataru*. Ist *jarat* = *jara*? Vielleicht aber alter = hohler Baum. Wie wir noch hören werden, soll laut des Vigyakarmaçāstra (zit. in Heat. II 1, S. 82) die Bhūtamātā unter einem *açvattha* dargestellt werden.

²⁾ Ich lese: *Bhuktyarhopagatām* statt *bhuktvārhopagatām* und *te* statt *ye*. Es ist aber allem Anschein nach etwas verloren.

³⁾ *Prerapa* Bewegung scheint hier etwa diesen Sinn zu haben. Pantomiker ziehen noch heute durch die indischen Dörfer und sollen sehr geschickt sein. Devendra N. Das, *Sketches of Hindoo Life* 257 ff.

hatte, tötete er ihn bei Anbruch der Nacht auf dem Wege! Und (dann) die Pfählung. Denn den (sich verborgen dünkenden Verbrecher), der keinen sieht, den sieht man. — Habt ihr Herrschaften den freudig Erregten gesehen, der das andere Ufer (d. h. das Jenseits) bedachte: daß (nämlich) Vibhu sein vorzügliches Zuckergebäck mit eigenen Händen zerschnitt und austeilte? — Der Kranz des jungen Weibes aus verwelktem, dünnem Baublatt wurde mit Freude entgegengenommen¹⁾. — Man sieht den Hodenfresser auf einem Esel reiten, indem er Freude bereitet (?). — He, ihr Leute, seht ihr nicht den abgefeimten Schädiger (oder: Verräter) seines Herrn, wie er von Sägen zerschnitten wird und Mengen Blut ihm herausspringen? — Jener Räuber, der im höchsten Grad allen Aufregung verursachte, ward gepackt und wird jetzt von Polizeidienern dahingeführt, indem er von den Schlägen ihrer Stöcke getroffen wird²⁾. — Von Zuschauern umringt heult dieser herausge-

¹⁾ Ich weiß weder etwas von diesem Freigebigen, der sein Zuckerwerk (*modaka*), obschon er gewiß selber sehr hungrig war, an Arme oder einen Armen austeilte, noch auch von dem Mädchen oder jungen Weib (*bālā*), das nur einen Kranz von abgefallenen Baublättern darzubringen vermochte, jedenfalls der Gottheit. Daß aber die Gottheit auch die allgeringste Gabe, die in Glauben und Liebe ihr gespendet wird, hoch anschlägt, wird im altindischen Schrifttum oft ausgesprochen. Ich setze *anumoditā* statt *anumoditāh*. Hemādri nun liest: *Driṣṭo bhavadbhiḥ saṃhrishṭaḥ parāḍarāvamarçakah; / chittvāsyā hastau kshipto 'yaṃ vibhunā pushkarodake* / . D. h. „Ihr Herrschaften, habt ihn gesehen, der in tausend Freuden die Gattinnen anderer befleckte, weg schnitt ihm der Gewalthaber die beiden Hände und warf ihn in das Wasser des Teichs!“ Sehr wahrscheinlich ist dies der richtige Text. Der des Druckes lautet: *Driṣṭo bhavadbhiḥ saṃhrishṭaḥ parāḍarāvamarçakah / Chittvā svahastair (sic!) yadatto vibhunā mukhyamodakah*. Dann folgt bei Hemādri: *Ārṇaḥ sūryātapatreṇa vālātālānumoditāḥ / çuklasimhāsanārūḍhaḥ sukṛitī yāty asau sukham*. Ich lese *ārṇasūryātapatreṇa*, obgleich mir *ārṇa* verdächtig vorkommt, und *vālātālānumoditāḥ*: „Mit einem sonnebrechenden Sonnenschirm, erfreut durch einen Schwanzhaarfächer (oder: durch Schwanzhaarfächer, d. h. Yakwedel), auf leuchtendem Throne sitzend, zieht dieser Mensch der guten Tat bebaglich zur Seligkeit.“ Wahrscheinlich ist dies mindestens der bessere Text. Im Druck des Bhav. haben wir statt dessen: *Ārṇasūkshmeṇa patreṇa bālāmālānumoditāḥ* (l. -tā) / . *Mushkabhuḡ rāsabhārūḍho mukhaṃ kṛitvā ca paçcime*. Ich setze zweifelnd: -*ārūḍhaḥ sukhaṃ kṛitvā ca paçyate*. Die hier auf der Bühne vorgeführte Gestalt wäre recht passend, ein Geschlechts- oder Zeugungsdämon, verwandt mit Āyā, der ja auch „Hodenzerstörer“ heißt (MBh. XII, 284, 160), und mit den hodenfressenden Geschlechtsdämonen in Ath.-Veda VIII, 6, 25. Der Esel ist auch in Indien Bild der Brunst.

²⁾ Mit Hemādri ist zu lesen: *Corah kilāsau*.

putzte Dieb (oder: Räuber, *stena*). Aber mit Zwang wird dieser Dummkopf, dessen Augen voll Grausamkeit sind, dahingeführt¹⁾. Seht ihr nicht den Brahmanen mit weißem Haar, weißem Schnurrbart und weißem Gewand, wie er von Hurenschranzen und Lohndirnen mit Schlägen der flachen Hand (also wohl Backenstreichen) verhauen wird²⁾? — Das ehebrecherische Weibsbild (*raṇḍā*) soll aus dem Hause gejagt werden, nachdem man es, wie es sich gebührt, zur Abschneidung (der Nase, vielleicht auch der Ohren) geführt hat. Weshalb gibt der Verblendete ihr Unterhalt und Nahrung³⁾? — Seht diese Schauerlichen, in ihrem schreckenerregenden Aufputz mit ihren aus Schlangen bestehenden Opferschnüren, wie sie mit ihren Lichtern in der Finsternis im Tāṇḍavatanzschritt dahinrasen! — Der Überdruß an der Welt (*nirveda*), der ja durch (Enttäuschung mit) Feld, Weib oder Geld verursacht wird, wird in seinem Herzen kein bißchen bleiben, da er, obgleich er noch ein Kind ist, schon dies große Gelübde (des Asketentums) auf sich genommen hat⁴⁾. — Seht ihr nicht den Çabara mit

¹⁾ Wie man die zur Richtstätte Geführten mit roten Kränzen, roten Backsteinpulver, Gehängen aus Scherben usw. schmückte, kann man nachlesen am Anfang des 10. Akts der *Mṛicchakaṭikā*, in meinem *Daçakumāracaritam*, S. 24; 37 und in meinem *Kauṭilya* 346, 18—347, 7; 346, 45 ff.; Zusatz 347, 1—4. Statt *raṇḍā* *esha vimanditāḥ* hat Hemādri: *raṇḍābhir Yamadindimāḥ* „mit rasselnden Todestrommeln“. Im *Bhaviṣhyott.* sollte man vielleicht *aishṭavimanditāḥ* „mit Backsteinpulver geschmückt“ setzen (statt *esha vimanditāḥ*).

²⁾ Mit Hemādri muß man *viṭaveçyācapetābhir* lesen. Natürlich drückt sich der alte Sünder in Bordellen herum, und die Genannten treiben mit ihm ihr übermütiges Spiel.

³⁾ Ich übersetze nach Hemādri (S. 369, Z. 1): *vṛiddhiṃ nūtvā yathodaram* und lese *yathocitam*. Die gewöhnliche Strafe der Ehebrecherin ist Nasenabschneiden, oft vom Gatten selber vollzogen.

⁴⁾ Meine Übersetzung vereinigt die Leseart des Druckes und Hemādri. Und gibt der Allzurache dann seinen Asketenstand wieder auf, dann gehts ihm übel nach den Zeugnissen, die ich in *Kaut.*, Zus. 17, 9, anführe (auch im *Sachsenspiegel* darf sich einer, der Mönch geworden ist, nicht zurückziehen, Buch II, Art. 22). Zu jenen weltlichen Ahndungen aber kommt die geistliche hinzu. *Agnipur.* 165, 23 b—24 a behauptet zwar rundweg, es gebe keine Sühnungsbuße, durch die er wieder rein werden könnte. Nach dem *Revākhaṇḍa* (zit. von Hemādri, *Caturv.* II 2, p. 962) aber muß sich der abgefallene *Samnyāsin* — *ārūḍhapatita* „emporgestiegen (und dann) hinabgestürzt“ lautet der Ausdruck für ihn — wie der Blutschänder von einer Felsensteile zu Tode stürzen oder in ein Feuer aus *Kāçagras*. Hat jemand einen solchen Sünder erblickt, dann muß er zur Reinigung in die Sonne schauen, hat er ihn berührt, die *Cāndrāyaṇasūne* ausführen. Nie soll man

roten Augen und rabenschwarzem Leib, wie er, nachdem er die Papageienjungen, die sich in der Baumhöhle befinden, zer-

ein Wort mit ihm reden (ib. S. 963). Von einer Einladung zum Totenmahl (Grāddha) ist er ausgeschlossen (Hcat. III 1, p. 486, l. ult.; 489; 494, ebenso der *prāyotthita* [der sich zum Verhungern niedergesetzt hat, aber dann wieder aufgestanden ist]). Wer das Gelübde, Bettelmönch zu werden, dann doch nicht ausführt, ist ein *brahmacandāla* ein zum Paria gewordener Brahmane (Hcat. III 1, p. 489 unten). Nach seinem Tod ist er so unheimlich, wie ein gewaltsamen Todes Gestorbener und bestimmte schlimme Sünder und wird unfehlbar zum Gespenst (*preta*), wenn nicht mitleidige Menschen für ihn gewisse Riten ausführen, durch die auch er dann in den Himmel kommt. Siehe Garuḍapur. Pretakalpa 44, 1 ff.; Hcat. III 1, p. 1658 ff. Viṣṇudh. II, 73, 109 c—111 b und danach Agnipur. 170, 37 f. legt dem abtrünnig gewordenen Büsser und dem, der sich dem Hungertod geweiht hat, aber reuig wird, drei Kricchra- oder eine Cāndrāyana-Kasteiungsbußen auf. Hat er die geleistet, dann muß er alle Sakramente noch einmal empfangen, vom Geburtssakrament an, während Garuḍapur., Pretakalpa 36, 20 f. dem Letztgenannten „nur“ zudiktiert, daß er das vollständige *cāndrāyana* vollziehe, all sein Gut Brahmanen gebe und nie mehr eine Unwahrheit spreche. Diese letzte Sühne, und nicht die leichteste nach des Inders Anschauung, der wie Mark Twain den Menschen für grundverlogen hält, erscheint übrigens nicht selten. Solch ein armer Sünder steht eben dem Gestorbenen gleich, wie er denn wirklich der Welt abgestorben war. Kehrt nämlich ein Totgesagter und Verschollener, dem dann die Bestattung in effigie zuteil geworden ist, wieder, so muß er aus einem Behälter mit Schmelzbutter (oder mit dieser und Öl), in den er gesetzt worden ist, genau wie aus Mutterleib hervorkommen und muß jedes Sakrament, vom Geburtssakrament an (oder auch samt den an der Schwangeren vollzogenen Riten), ihm zuteil werden, und obendrein muß er seine Gattin noch einmal heiraten oder eine andere heimführen. Garuḍapur., Pretak. 4, 168—170; Hcat. III, 1, p. 1668 f.; Caland, Die altind. Toten- und Bestattungsgebräuche (1896) 89. Ders., Von der Wiedergeburt Totgesagter, Am Urquell, N. F. II, 193 (mir nicht zugänglich). Dafür aber ist solch ein Mensch jetzt auch ein aus anderen Herausgehobener, dieser *Hiranyagarbhasambhūta* (vgl. Crooke, Popul. Rel. etc. 2 II, 231), braucht vor niemand aufzustehen, denn „er ist gleich einem Gott. So heißt es in der Schrift“ (*iti vijñāyate*). Baudh.-Grihyas., Pitṛimedhasūtra 7, 14. Auch seine Göttlichkeit entstammt seiner Unheimlichkeit. Ebenso war im alten Griechenland der Totgeglaubte unrein, vom Gottesdienst ausgeschlossen und mußte sich erst wie ein Neugeborenes von Weibern waschen, in Windeln wickeln und an der Brust stillen lassen. Plutarch, Quaest. Rom. Nr. 5. Ganz in indischem Geist gehalten ist da das hochvorzügliche Stück „Lebendig tot“ in J. A. Sauter, Unter Brahminen und Parias, S. 197 ff. Hier wird der scheinbar Begrabene, aber dann Gerettete von seinen Genossen dennoch als Toter betrachtet und ausgestoßen. Wenn ein zum Verbrennungsplatz Geführter wieder lebendig wird, geht die ganze Gegend zugrunde. J. v. Negelein, Traumschlüssel des Jogaddeva, S. 308. Vgl. Jack Londons Geschichte aus dem Leben der Thlinkitindianer: „Nambok, der Lügner“, und Steller, Von Kamtschatka nach Amerika. Bearbeitet von Dr. M. Heydrich. Leipzig, F. A. Brockhaus 1926, S. 77: „Fiel in früherer

schnitten hat...¹⁾ Schaut den da, der vor vielen umzingelt worden ist und nun von einem Pfeilregen zerfetzt wird, wie er drohende Zorneslaute gleich einer großen Trommel von sich gibt (*vimuktadhakkāḥumkāra*) und tüchtig dreinhaut! — Schaut diese hier, die wir gefangen haben, mit ihrem zur Hälfte schwarzen Gesicht und wie sie, von Mennig bedeckt und mit aufgelöstem Haar, tanzt gleich einer Hexe (*yoginī*)! Mit dem tiefen Ton der Musikinstrumente haben wir sie aufgeweckt, und dann hat sie sich an den Tāṇḍavatanz gemacht.“ Wenn man so das Schauspiel veranstaltet hat, soll man sie wieder unter ihren Baum führen²⁾.“

Zeit bei den Itälmen zufällig jemand ins Wasser, so galt es für eine große Sünde, wenn er gerettet wurde, da er zum Ersaufen prädestiniert gewesen wäre. Waren andere in der Nähe, so ließen sie ihn nicht wieder heraus, sondern verhalfen ihm mit Gewalt zum Tod. Rettete sich aber einer, so redete niemand mehr mit ihm; man verweigerte ihm die geringste Nahrung wie auch sein Weib. Sie hielten ihn für tot, so daß er entweder in der Ferne sein Glück versuchen oder in der Heimat verhungern mußte.“ Ähnliches in einem Roman Walter Scotts. Einen in Lebensgefahr retten ist kein gutes Werk; man muß dem Karman seinen Lauf lassen. So die Terāpanthī, eine Jainasekte. H. v. Glasenapp, *Der Jainismus*, S. 354. Dies ist freilich nicht recht logisch; wessen karman fordert, daß er so umkomme, kann gar nicht gerettet werden. Die Lippowaner, eine Art Starowerzi, lehren: Krankheit heilen ist Sünde, Frevel wider Gott, der ja die Krankheit gesandt hat. Karl Emil Franzos, *Aus Halbasien II*, S. 175 f. Vgl. Jesaias 45, 7. Nach slawischem Glauben gehören Selbstmörder, Ertrinkende usw. dem Teufel, wer sie rettet, bringt ihn um seine Beute und muß seine Rache gewärtigen (Hastings, *ERE. IV*, 622 b. Vgl. ib. 629 unten: Der Wassergeist rächt sich, wenn man den Ertrinkenden rettet). Zugleich ursprünglicher Wassergeist ist Johannes der Täufer: auch wer den von ihm zu Johanni geforderten „Schwimmer“ rettet, büßt das Leben ein. S. Reinsberg-Düringsfeld, *Das festliche Jahr 240*. Vorzügliches über diese „von den Mächten Gezeichneten“ bietet Birger Mörner, *Tinara* 84–96; 103 ff.; 106 (mit anderen Beispielen). S. auch Hartland in Hastings, *ERE. IV*, 419 b bis 420 a. Ebenso scheint es, daß der Kriegsgefangene wenigstens da und dort in Altindien gleich einem Toten erachtet und einer Neugeburt unterworfen wurde, aus der er dann als des Besiegers Sohn hervortrat. Siehe Gesetzbuch und *Purāṇa* 60 f. und vgl. *Vishnūdh. II*, 177, 87 c—88 b (daraus *Agnipur.* 236, 64 a—c). Im alten Rom mußte ein Kriegsgefangener, der aus dem fremden Land entkam und heimkehrte, sich das Haar scheren lassen und dann den pileus (den altertümlichen Hut) nehmen wie der Sklave bei der Freilassung, der ja dadurch in den Volksverband aufgenommen wurde. Auch der kriegsgefangene Römer war mithin als Römer gestorben, hatte aufgehört ein solcher zu sein. Als Opfer an die Kālī darf kein in der Schlacht Besiegter (*raṇena vijita*), also wohl kein Kriegsgefangener, dargebracht werden. *Kālikāpur.* 72, 101.

¹⁾ Es scheint im Text etwas zu fehlen.

²⁾ Die Endpartie des Kapitels enthält Textverluste; es fehlt ja auch die

Gemeint ist offenbar die bei oder in dem Baum wohnende Fruchtbarkeitsgenie, die Bhūtamātar, nach unserem Text auch Kinderdämonin gleich der Holikā. Wie in Europa Holzweiber im Faschingstreiben vorgeführt werden, so dieser Baumgeist bei seinem Fest. Irgendein Mime oder auch ein Mimenweib verkleidet sich als diese Genie, man gibt vor, man habe sie mit Musik aufgeweckt, genau wie in Europa der Vegetationsgeist im Frühling „geweckt“ wird, und habe sie gefangen genommen. Und nun muß sie den Tāṇḍava, den wilden Tanz Ćivas und der ihn umgebenden Fruchtbarkeitsgeister, tanzen, wohl nicht nur zur Erheiterung und zur religiösen Erbauung der Menschen, sondern auch damit sie Fruchtbarkeit der Pflanzen-, Tier- und Menschenwelt ins Dasein tanze. Ihr Gesicht ist zur Hälfte geschwärzt, zur anderen Hälfte allem Anschein nach mit Mennig rot gefärbt, eine geradezu frappierende Übereinstimmung mit dem, was wir von Schwarz und Rot als phallischen oder genauer phalloktenischen und erotischen Farben gehört haben, und mit der von Boëmus Aubanus berichteten deutschen Fastnachtssitte, sich das Gesicht schwarz und mit Mennig rot zu färben. Die andern beim Fest der Bhūtamātar von Mimen vorgeführten Sachen, alles Bestandteile ihres Kults — wie denn „shows“ (*prekṣaṇīya*) zur religiösen Begehung der Feste auch anderer Gottheiten gehören — werden vom Purāṇa nur kurz, aber meist sehr lebendig angedeutet und durchlaufen eine bunte Reihe. Es werden recht verschiedenartige Volkstypen agiert, und echt indisch ist die große Zahl der moralischen Stoffe, wie der Bösewicht doch seine Strafe kriegte ge-

in anderem Metrum abgefaßte Abschlußstrophe. Hemādri (S. 370) hat sie bewahrt (im Vasantatilakametrum). Außerdem finden wir vor dieser bei ihm noch mehrere weitere Ćloka, die aber nichts sehr Wichtiges darbieten. Was mit den Versen des Druckes zusammentrifft, weist Abweichungen auf. Wie sehr die Bhūtamātar eine Totenseelen- und Vegetationsgenie ist, geht auch hervor aus den Worten: „Beim Umgehen (oder bei den Betätigungen) der Heroen (d. h. der Totenseelen, *vīracaryāsu*) bringt das (aufgesteckte) Licht alles Begehrte zuwege. So soll man bis zum 15. Mondtag (*tithi*) ein Licht hinausstellen und am 15. das große Fest der Bhūtamātar feiern“ (Heat. II 2, S. 369 unten.) Darbringung an sie ist Reis mit Fleisch. Leider ist gerade der Text von den mimischen Vorführungen sowohl im Druck wie bei Hemādri sehr verdorben, und die zwei gehen hier öfters recht weit auseinander. Aber das Bild bleibt im großen und ganzen gleich. Erwähnt sei nur noch, daß in den Versen des Hemādri ein weiteres Schauspiel von einer sich sehr toll gebärdenden Dombafräulein (*ḍombī*) aufgeführt wird. Dieses Wort habe ich meiner Erinnerung nach sonst nur bei kaschmirischen Schriftstellern gefunden.

rade wie im Volksmärchen und in volkstümlichen Theaterstücken bei uns, wie aber andererseits auch die gute Tat ihren Lohn empfängt. Diese Vorführungen bilden ein beredtes Zeugnis, wie viel Veredlung in das teilweise noch urtümlich wilde Fest eingedrungen ist. Neben der Bhūtamātar treten noch andere Fruchtbarkeits- und Totenseelengeister auf, die nächtlicherweile einen Tanz vollführen. Sie erinnern an den Chor der Erinnyen, ebenfalls chthonischer Wesen oder Erddämonen, in Schillers *Kranichen des Ibykus*. Aber obwohl die Schlangenausrüstung der indischen Tänzer das Grauen erhöht, sind die Schlangen hier doch nur die bekannte alte Verkörperung oder Versinnbildlichung der von Erdmächten ausgehenden Zeugung und Fruchtbarkeit¹⁾.

Die Bhūtamātar ist nach den ausdrücklichen Worten unserer Quelle zugleich Weib und Mann, ein androgynes Wesen, zusammengewachsen aus den zwei Ausgeburten des Leibes des Ćiva und der Durgā, d. h. sie ist eine andere Gestalt der androgynen Gottheit Ćiva-Pārvati oder Ardhanārīṣvara. Ursprünglich aber war die Bhūtamātar gewiß eine hermaphrodi-

¹⁾ Der Kult der „Mütter“, die wir am häufigsten in Ćivas oder in Skandas Gefolge finden, war offenbar in Altindien recht verbreitet: in *Bṛihats.* 60, 19 werden als wichtige Religionsgemeinschaften aufgezählt: Vishnuiten, Ćvaiten, Brahmanen, Buddhisten, Jaina und „Kenner der Mütterkreise“ (*mātrimaṇḍalavid*). Sie sind darzustellen mit Schalen Blut und mit Fleisch in den Händen, wie die Devī selber und tanzend (*Vishṇudh.* III, 73, 31—34). Vgl. bes. *Matsyapur.* 261, 24 ff. Sie sollen in Bildsäulen (*pratimā*) oder auf Tuch (*paṭa*) oder an die Wand gemalt oder durch Haufen unenthülsten Korns dargestellt werden (*Hcat.* III 1, p. 1539, aus *Shatṭriṃṣamata*). Wie sehr die Schlangen in den Kreis der Fruchtbarkeitsgeister hineingehören, scheint sich sogar in Deutschland zu zeigen. Daß Johannes der Täufer, der ja enthauptet wurde, wie öfters die Vegetationsdämonen, an die Stelle eines solchen getreten ist, bekundet sich (wie in dem von R. Wünsch beschriebenen „Frühlingsfest der Insel Malta“) noch merkwürdig klar in Schenkendorf, Kreis Guben, wo der „Hans“ in der Johannisnacht als Mann ohne Kopf ganz grün angezogen erscheint (vgl. meine „Altindische Korngöttin *Harikālī*“ in *WZKM.*, 42. Bd., S. 103 ff., bes. 112). *Hdwb. des deutsch. Aberglaubens* IV, Sp. 705. Nun hören wir: „Auch in Mecklenburg huldigen die Schlangen in der Johannisnacht ihrem König.“ *Ib.* Sp. 720 unten. Ähnlich der Bhūtamātar hält auch die kanaanitische Geschlechts- und Fruchtbarkeitsgöttin, die Ashtart, in der einen Hand Schlangen, oder eine Schlange, in der anderen eine Lotosblüte. Hastings, *ERE.* III, S. 181; 182. Paton, der Verfasser, meint: „to typify both the charm and the peril of her cult“ (!). Sie steht nackt oder in straff über die Haut gespannter Gewandung auf einem Löwen, ist also Schwester der Durgā und der Ishtar.

tische Genie aus eigenen Mitteln, und erst später wurde sie in Beziehung zu Çiva und vor allem zu Pārvatī gesetzt und demgemäß mit einer echt purāṇischen, ja überhaupt echt brahmanischen Entstehungslegende ausgestattet, wie dergleichen im indischen Pantheon oft geschah. Vielleicht waren obendrein schon vorher mehrere Fruchtbarkeitswesen in ihr verschmolzen. Darauf dürften die drei verschiedenen Namen weisen „Bhūtamātar“ kennzeichnet sie wohl als Totenseelengeist oder als chthonisches Wesen, was aufs beste mit ihrer Erscheinung und Ausstattung zusammenstimmt, Udakasevikā als fruchtbarkeitspendend. Bhrātrībhāṇḍā kann ich nicht anders verstehen als „das Zeug (d. h. das Geschlechtsglied) ¹⁾ des Bruders habend“ oder: mit ihm teilend, also vorwiegend weiblicher Hermaphrodit. Es wäre also ein aus Bruder und Schwester zusammengewachsenes siamesisches Zwillingengebilde. Das Masc. *bhrātrībhāṇḍa* — dies allein steht im Wörterbuch, und zwar in Monier-Williams aus dem *Paṇḍita* belegt — ergäbe sich da als eine sprachliche Verirrung, wie man z. B. aus *pumçcali* das im Grunde unsinnige Masc. *pumçcala* gebildet hat ²⁾.

Die Bhūtamātar im Skandapurāṇa.

Hat nun im Bhavishyottarapur. ein Strahl höherer Gesittung die wilde Feier des Festes der Bhūtamātar durchleuchtet, so erscheint sie dagegen in der Darstellung des Skandapurāṇa (reproduziert von Hemādri, *Caturvargac.* II 2, p. 359—365) in ihrer ganzen urtümlichen Ungebrochenheit und bietet da noch eine größere Fülle von Einzelheiten dar, wie wir sie auch in Europa finden. Leider ist auch hier der Text in schlechtem

¹⁾ Bhāṇḍa(ka) in dieser Bedeutung erscheint in Yacodharas Zitat zu Kāmas. 174, Sūtra 1; Bhāratīyanāṭyaç. (Benares) 36, 30. Vgl. meine Anm. zu Kuṭṭanīm. 945 (923) und 399 in den *Mores et Amores Indorum*. Ebenso unser „Zeug(lein)“ oder „Geschirr“ (in der älteren Literatur).

²⁾ Das Kapitel von der Bhūtamātar fehlt zwar in India Office MS. 2526 = Eggeing 3450, findet sich aber im Bodl. MS. Aufrechts, wie mir durch die India Office Library mitgeteilt wird, und in „gedrängten Inhaltsverzeichnis“ (*saṃkshiptānukramanikā*) am Schluß des gedruckten Bhavishyott. wird gar manches Kapitel des Bombayer Druckes nicht namhaft gemacht, wohl aber das von der Bhūtamātar. Trotzdem könnte diese von unarischen Stämmen ziemlich spät eingedrungen und an die Stelle einer nah verwandten älteren Genie getreten sein. Nötig aber ist eine solche Annahme keineswegs.

Zustand. Ich bessere ihn soweit mir möglich, kann aber von einer vollständigen Übersetzung absehen.

Als das Ende des bekanntlich äonenlangen Geschlechtsgenusses der Pārvati und des Īva gekommen war, ging die Göttin sich waschen. Dem Wasser, das dabei aus ihrem Innern, d. h. ihrem Bauch, ihrer Vulva, zurückströmte (*hridayāmbu*), entstieg eine Maid in blauschwarzem Gewand, von rotem Zeug verschleiert, mit Erde besudelt¹⁾. Pārvatī umarmte (l. *samparishvajya*) diese ihre Tochter, beroch sie am Kopf und sagte, sie, die vom Schlamm der Erde Beschmierte, solle Udakasevikā heißen, und es solle ihr ein großes Fest gefeiert werden²⁾. Des Mädchens Hand ergriff als ihr Gatte sofort ein grausig gestaltetes göttliches Wesen namens Bhairava oder Mahābhairava, bekannt als Form des Īva. Dieses Wesens und seiner Gattin Ursprung faßt Pārvatī zusammen, indem sie zu Īva spricht: „Dieser Mann ist aus deinem und meinem Geschlechtsdrang, der den Göttern Schrecken erregte, entstanden, und dies Weib hier ist das Minnefeuer (*madanāgni*), das ich in mir trug.“ Īva, der hier Hirtengewand trägt, gibt seinen Segen zu dem Fruchtbarkeitsfest: „Am Zeugungsglied des Mannes hängt das Herz der Weiber und und an der Vulva das Herz der Männer; im Zeichen der Vulva und des Penis steht diese ganze lebendige Welt³⁾. Aufschreiend nach Vulva und Penis werden die Men-

¹⁾ Wie nach der Verrichtung der Notdurft vorgeschrieben ist, so hat die Göttin auch hier die zauberisches Unheil bannende Erde neben dem Wasser zur Reinigung angewendet. Zugleich aber kommt Erde der Bhūtamātar als einer chthonischen Genie zu.

²⁾ Von der Zeit sagt sie: *Yasmin Indramahī* (l. *-maho*) *loke dine pātam upaishyati*, / *tasmin dine tava janā ārādhyante* (wohl: *ārabhante*) *mahotsavam*. Da schlosse sich also das Fest unmittelbar an das Indrabaumfest an und fände dies wohl gar schon Ende Mai statt. Dessen Datum wird im 3. Teil der „Trilogie“ besprochen. — Als Zärtlichkeitsbezeugung beriecht in Altindien die ältere Person die jüngere am Kopf, namentlich Vater und Mutter das Kind. Siehe meinen *Kaṭīlya*, S. 11, Anm. 2; *Kirfel*, *Pur. Pañcal.* 353, 44; *Vishnudh.* I, 204, 40 f.; 9; 207, 71 (und zwar: am Hals umschlingend); 208, 1 f.; *Bhaviṣhyapur.* I, 94, 7 ff. (der Sonnengott gibt dem Ankömmling in seiner Welt die Hand und beriecht ihn am Kopf); *Taitt.-Sāph.* I, 6, 2, 2; *Āpast.-Śrautas.* IV, 9, 3; *Hopkins*, *JAOS.* XXVIII, 120 ff. Der ursprüngliche Zusammenhang mit den Rindern tritt im *Grihyaritual* hervor: Der heimkehrende Vater beriecht seinen kleinen Sohn mit dem Spruch: „Mit des Viehs (oder der Kühe) Brummlaut (*hīmkareṇa*) berieche ich dich.“ *Gobh.* II, 8, 22; *Pārask.* I, 18, 4; *Khādīra.* II, 3, 13; *Hīraṇy.* II, 4, 16 usw. *Hīmkareṇa* brummt in *Rgv.* I, 164, 27 f. die liebevolle Kuh ihrem Kalbe zu.

³⁾ *Līngeshu hridayaṃ strīṇāṃ, bhageshu hridayaṃ nṛṇāṃ; / bhagalin-gāṅkitaṃ sarvaṃ tad idaṃ jagad, āṅgane.*

schen samt den Göttern einander anschreien und einander niederwerfen. Am Anfang und am Ende soll es ein Fest des Bhairava sein, die übrige Zeit ein Fest der Udakasevikā. Stadt oder Dorf, wo Bhairava seinen Einzug hält, wird vollständig wie verrückt sein, samt den Frauen und den Greisen. Von seiner Ankunft in wollüstige Erregung versetzt, werden die vier Kasten, obschon nicht verrückt, doch verrückt werden. Wie die im Manendienst waltenden Gottheiten in die Brahmanen hineinfahren (*viçante*), so fährt Bhairava kraft seiner herrlichen Macht in die Menschen hinein¹⁾. Dann erheben sie sich zum Rāsatanz²⁾, mit Exkrementen und mit Schlamm eingesalbt, zur Zierde Ranken von *kadukātāmbū* um den Leib geschlungen³⁾. Deren Früchte binden sie als Brüste an, ein ungeheueres Getöse machen sie, an allen Gliedern mit Asche geschmückt, schmutzig von Men-

¹⁾ Wahrscheinlich ist *evam utsavamāhātmyād* „kraft der Macht des Festes“ statt *evam, Bhairavi, mähātmyād* zu lesen. Oder *Bhairavimāhātmyād*? Es schiene nach dem Zusammenhang, als ob Brahmanen, wohl wenig geachtete, von diesen Totenseelengottheiten ergriffen worden wären und sich sehr toll gebärdet hätten. Aber wir werden wohl einfach an eine öfters ausgesprochene Vorstellung denken müssen: Die Manen fahren (*āviçanti, praviçya*) in die zum *çrāddha* geladenen Brahmanen, in ihren Leib hinein, zu Luft geworden; in deren Körper befindlich genießen sie Speise und Trank. Vāyupur. 75, 13; Garuḍapur., Pretakalpa X, 26; Manu III, 189; Heat. III 1, p. 1085 (Märk.-Pur.); 1092 (Vishṇupur.); 1157 (Nāgarakhaṇḍa, wo man *tava kāye* lesen muß). Ist nur ein Brahmane geladen, dann wird genau angegeben, in welchem Körperteil von ihm sich die verschiedenen Manen befinden. Baudh. II, 8, 23; Garuḍap., Pretak. X, 28; Heat. III 1, p. 1525 (Çātātāpa).

²⁾ Der aus den Legenden von Kṛiṣṇa bekannte ländliche oder Hirten-tanz. Wie wir erwarten dürfen und Hariv. II, 88, 16 ff. = 8398 ff. auch wirklich angibt, ist dabei das Emporspringen eine kennzeichnende Eigenart. Dort werden mehrere Paare genannt, die miteinander springen (*kūrḍ*).

³⁾ Der Text lautet: *Tato rāsasamārūḍhāḥ, çakṛitkardamalepanāḥ / kadukātāmbūvallibhiḥ kṛitaveshṭanabhūṣhaṇāḥ* usw. Ist *rāsasamārūḍhāḥ* richtig, dann könnte man bei *kadukā* an die Besserung *kūrdakā* denken, „springend, hüpfend“. Statt *tāmbū* (*ātāmbū*?) könnte ich jetzt nur *jambū* setzen. Aber das paßt nicht zum Folgenden, es müßte denn etwas ausgefallen sein. *Valli* ist besonders eine Gurken- oder eine Kürbispflanze, und Kürbisfrüchte als Brüste lägen nahe. Vielleicht ist also *kandukālābū* zu lesen: „Spielball-Flaschengurke“, also eine kugelige Art. Nun aber ist der Ausdruck *rāsasamārūḍha* kaum natürlich. Vielleicht muß man *rāsabham* (oder *rāsabhān*) *ārūḍhāḥ* setzen; bh und m werden ja sehr oft verwechselt. Dann hieße es: „Zu Esel reiten sie, mit Mist und mit Schlamm eingeschmiert, Ranken der kugeligen Flaschengurke (?) um den Leib geschlungen“ usw. Das Reiten auf Eseln und das Weitere gäbe eine gute Parallele zu anderem, was wir gehört haben. Auch die Kālikā reitet auf einem Esel (in Matsyapur. 261, 37).

schenkot, Harn und Unsauberkeiten. Von den Takten der Zymbeln, denen sich rohe und sinnlose Reden beigesellen, angekündigt, hält Bhairava mit seiner Gattin seinen Einzug, indem er den Menschen ein Fest bereitet. Sogar Hundertjährige, vom Alter zerfallen, feiern das Fest wie kleine Kinder. In allerhand Schmuck, mit *kunkuma* und (pulverisierter) Agalloche eingerieben, von gelben und verschiedenartigen Gewändern umhüllt, Campaka- und andere Blüten im Haar, schlagen sich die Leute klatschend an die Glieder und lassen Schmähungen hören¹⁾. Auf den Gassen und Hauptstraßen rufen Männer aus guter Familie allüberall den Frauen aus gutem Hause deren Liebesabenteuer und geheime Körpergebrechen zu. Sie singen, sie tanzen, sie tun, was ihnen nur einfällt. Vordem Schamvolle werden völlig schamlos, wegen Dingen, deren man sich schämen muß, beschuldigen sie vor allen Leuten auch die höchsten Respektpersonen. Ihre Lust an Anwürfen findend²⁾, tun die Menschen, was ihnen in den Sinn kommt. Die Mutter kennt keine Scham vor dem Sohn, der Sohn keine vor der Mutter, Sohn und Vater, Oheim und Schwestersohn keine voreinander. Wie sinnlos bedrohen sie einander mit beleidigenden Reden. Hunde emporhaltend reiten sie auf Eselinnen³⁾.⁴ In allerhand Verkleidungen schwärmen sie umher als Hirten, Barbieri usw. oder als Könige, manche Männer als Gedichte singende Bajaderen⁴⁾. Zwiebeln, Brantwein und anderes (Unkoscheres) zusammengemengt, Räucherwerk, das der Nase Ekel erregt, tragen sie umher, Kot von Wassertieren halten sie plötzlich Nichtsahnenden unter die Nase. Wie der Hengst die Stute anwiehert, wiehert der Mann da die andere an⁵⁾. Wie vor einem Brahma-

¹⁾ Statt *grāvayanti priyāṇi* lese ich *grāvayanty apriyāṇi*.

²⁾ *Udāsarucayaḥ*. *Udāsa* scheint = throwing up a thing to a person zu sein, vgl. auch expectoration in ähnlichem Sinn.

³⁾ Hunde beflecken bekanntlich sonst aufs Schlimmste; sie sind die niedrigsten aller Tiere (MBh. XII, 141, 57, vgl. 68; 87). Hier aber gehören sie her; es ist ja ein Fest des Bhairava, und als dessen heiliges Tier und Begleiter genießt der Hund unter gewissen Teilen der indischen Bevölkerung hohe Verehrung. Crooke in Hastings, ERE. V, 8, Sp. 2—9, Sp. 1; cf. II, 538 f.

⁴⁾ *Devaveshavibhūṣitāḥ / kāvyāni grāvayanto*. Ich lese *devaveṣa-* (oder *devaveṣyā-*?). Oder: „wie die Hetärenschaft der Götter (d. h. die Apsaras) herausgeputzt.“

⁵⁾ Der Text lautet: *aṣvānām kroṣate tatra yathā nākroṣate param*. Ich lese zweifelnd: *Aṣvo 'ṣvām kroṣate tatra yathā, nā kroṣate 'param*. Natürlich ist „die andere“ irgendein Weib.

nenmörder entsetzen sich vor ihm die Manen¹⁾. „Von dem der die Weise eines Lauen (Unbeteiligten, *madhya*) bei (dem Fest) der Udakasevikā zeigt, verzehrt kein Gott und nicht die Schar der Manen die Opferspeise. An ihm hast du keine Freude (l. *tushyasi*), o Pārvati, und habe ich keine Freude. Als von großem Kummer Erfüllte endet (so eine Frau), indem ihr von dir das Nichterlangen eines Sohnes gewirkt wird. Durch die Udakasevikā kommt so (*Udasevikayā tv evam*) unvergleichlicher Freudenüberschwang, wie er hinter dir her geht, bei der Ankunft des Bhairava. Männer und Frauen machen da durch Asche und Schlamm die Häuser und die Tempel unschön (*nishprabhāni*), wie von Räubern verwüstet sieht da die Stadt aus, erfüllt von Menschen, die von Erdklumpen, Asche, Menschenkot und Urin starren, als wären sie Totengespenster. Dann aber (am Schluß) rufen die Menschen laut: „Bhairava ist gestorben!“ legen ihn, den dicht mit Stroh bedeckten (d. h. eingehüllten), gewandbekleidet nieder²⁾, und indem sie rufen: „Bhairava verläßt uns jetzt!“, bringen sie den Toten, den wohlbewahrten Toten, den lieben, hinaus, werfen ihn an einem Teichufer oder einem Flußufer nieder (gewiß: ins Wasser), entledigen sich durch ein Bad der Unreinheit, gehen nach Hause und sind jetzt samt ihrem Eheliebchen wie Heilige³⁾.“

Die Menschen sind also beim Fest dieser Totenseelen- und Fruchtbarkeitgeister vollständig aus dem Häuschen, in die Urnatur zurückgesunken, in jenen bacchantischen Rausch versetzt, der den Primitiven zu gewissen Zeiten Bedürfnis ist⁴⁾, und der in dieser oder jener Form sogar Angehörige der gebildetsten Völker, und zwar vor allem auch geistig hochstehende, da und dort überfällt. Freilich äußert sich die dionysische Raserei hier zum guten Teil recht unappetitlich.

¹⁾ Die Manen verabscheuen ja alles wüste, tobende Wesen.

²⁾ Statt *trīṇaiḥ channataras tatra* lese ich *trīṇaiḥ channataraṃ tatra*. Weiter ab vom Schriftbild stünde: *trīṇaiḥ channāstare tatra (samveçyāmbarasamvṛitam)* „legen den Gewandumbüllten da auf eine mit Stroh (Gras) gedeckte Bettung“.

³⁾ *Munivratā iva*.

⁴⁾ Von den Hos (oder: den Muṇḍas) im nordwestlichen Indien lesen wir, sie glaubten, zur Zeit ihres Erntefestes seien sie so übertoll von schlechtem Drang, daß sie zu ihrer eigenen Sicherheit ihren Leidenschaften freien Lauf lassen mußten. Frazer in One, p. 556; Hastings, ERE. V, 20. Die Wissenschaft redet denn auch von „Ventilsitten“ und erkennt an, daß Festpromiskuität u. dgl. mehr für die Gesundheit usw. dieser Menschen nötig sei (siehe z. B. Knabenhaus im Schweiz. Arch. f. Volksk. XXIII, 155).

Aber wir sind hier in urtümlicher Ackerbaugesellschaft und sehen diese besessen vom unmittelbarsten Geiste der Fruchtbarkeitsdinge und Fruchtbarkeitsgenien. Von der „Ankunft des Bhairava und der Udasevikā oder Udakasevikā an sind alle Leute von ihnen beseelt“ (*tadātmaka*) heißt es auf S. 361, Mitte. Auch hier macht sich das für die Vegetationsfeste bezeichnende Schmähn anderer breit, und die geschlechtliche Zügellosigkeit kann bei einer Feier so stark phalloktenischer Gottheiten kaum fehlen. Ćiva selber sagt es deutlich genug.

Totenseelen- und Wachstumsgenien sind die beiden, und wenn sich die Menschen mit Asche, Kot, Urin, Schlamm einschmieren, dann machen sie sich absichtlich damit „Totengepenstern“ (*preta*) gleich, wie der Text sagt; denn nach einer indischen und auch sonst auf Erden vorkommenden Vorstellung wohnen diese in Aborten oder: auch in Aborten. Aber andererseits wirken die genannten unästhetischen Dinge ja Fruchtbarkeit der Erde, sind also chthonischen Genien lieb und teuer, und die Erde selber, in der die chthonischen Wesen wohnen und aus der die von ihnen geförderten oder mit ihnen identischen Erzeugnisse des Bodens hervorwachsen, ist mit dem Wasser zusammen Ursprung der Udakasevikā, und der Schlamm, d. h. Erde und Wasser, der Lebensgrund der Pflanze, wird neben Kot, Urin, Asche reichlich zum Einschmieren nicht nur der Menschenleiber, sondern auch der Häuser und Tempel verwendet, damit die Kraft dieser Segens- und Zauberdinge an sie übergehe. Ein ähnliches Schauspiel haben wir namentlich beim Fastnachtstreiben gesehen. Die Menschen verselbigen sich mit dem von ihnen bebauten Acker; magieanalogisch befruchtet diesen der auf den Menschen starrende Mist usw. Wie auch sonst da und dort bei indischen Festen sind aber wohl überhaupt die Gesetze der Koscherheit, der religiösen Reinheit, aufgehoben. Das scheint betont zu werden durch die Hunde, die von den auf Eseln Reitenden emporgehalten werden. Oder spielt hier der Hund nicht nur als Bhairavas, sondern auch als fruchtbares Tier eine Rolle? Vom Korngestalt als Hund handelt Mannhardt, *Mythol. Forsch.* 103 ff.; Frazer² VII, 271 bis 275; 280.

Künstliche Brüste machen sich die Männer; also auch hier soll die Doppelgeschlechtigkeit zum Ausdruck kommen: die Menschen verkörpern ja alle die Gottheit des Festes, und auch die Udakasevikā haben wir als androgynes Wesen kennen lernen. Wahrscheinlich dürfen wir annehmen, daß die Frauen

ihrerseits Phallen tragen. Trägt doch die Udakasevikā, wie wir gleich hören werden, einen solchen in der Hand.

Immer wieder genannt wird der „Einzug“ oder die „Ankunft“ (*āgama*) des Bhairava und seiner Gattin. Sowie diese in einer Stadt oder einem Dorf erfolgt, wird das tolle Festtreiben entfesselt. Zum Schluß trägt man den Dämon als „Toten“ hinaus, offenbar unter Schmerzbezeugungen, wie wir sie beim Tod der bekannteren Vegetationsgenien finden, und überantwortet ihn der seinesgleichen ungezählte Male zuerteilten „Wassertauche“. Es ist also klar, daß ein Bild von ihm, wohl einfach eine Figur aus Stroh oder dürrem Gras oder in dicker Strohummhüllung, angefertigt und dahingetragen wird¹⁾. Wir könnten uns in eine Feier des „Begrabens der Kilbe“ versetzt denken, wo gewöhnlich ein Butz oder ein in (Erbsen-) Stroh eingehüllter Bursche ins Wasser geworfen wird, und zwar unter mächtiger Trauerbekundung. Pfannenschmid, German. Erntefeste. 302—311; 561—563; 592 ff.; Sartori III, 254 samt Anm. 58 und 59. Noch näher steht das „Begraben des Karnevals“, das Frazer, Golden Bough² IV, 220—233 (Burying the Carnival) in vielen Beispielen vorführt. Auch da viel Klage und Weinen, natürlich hier verstelltes, meist eine Figur aus Stroh oder mit Stroh ausgestopft oder in Stroh eingemacht oder ein strohumhüllter Bursche und der „Karneval“ in den meisten Fällen ins Wasser geworfen, wobei auch der Ruf vorkommt: „Karneval ist tot!“ oder ein ähnlicher.

Crooke trifft wesentlich das Richtige, wenn er sagt, Bhairava scheine seinem Ursprung nach ein alter Erdgott zu sein (Hastings, ERE. IV, 606 b).

¹⁾ Wie die Bhūtamātar bildhaft darzustellen sei, teilt aus dem Viṣvakarmaśāstra Hemādri, Caturv. II 1, S. 82 mit: „Dunkelfarbig (*ṣyāmavarṇā*), großaugig, mit einem Gewand rot wie die *Asclepia rosea* (*kshīra*), zweiarmig, in der Linken (l. *ṣaṣṭi* statt des sinnlosen *carma*) den Phallus, in der Rechten aber ein Schwert (Messer, *śastra*) tragend, auf einem Thron sitzend (*siṃhāsanopaviṣṭā*, sachlich wäre wohl die Auffassung: auf einem Löwen als Sitz thronend) geboten), Perlenschmuck im Haar (*muktābharāṇa-murdhajā*; gut wäre zu lesen: *muktāvarana* „mit Haaren, die aus der Einhemmung gelöst sind“, also lose hängen), namentlich von Bhūtas, Pretas, Paicācas (alles Totengeistern) usw. umgeben, sowie von Phallen (*indra*), Rakshas, Gandharvas, Siddhas, Vidyādhara usw., unter einem Aṣvattha (*Ficus religiosa*) — so ist die Göttin Bhūtamātar bekannt.“ *Indrarakṣhaiṣ ca Gandharvaiḥ* kann ich nur so verstehen: *indra* = Penis, *raksha* wie in Kompositis = rakshas. Oder soll man *indrarakṣhasagandharvaiḥ* lesen? *Indra* = Phallus wird gegen Schluß des dritten Teils der „Trilogie“ besprochen.

Die lange Reihe der Frühlings- und Fruchtbarkeitsfeste in Indien und im Abendland.

Ein weiterer Beweis für eine ganze Folge von Frühlings- und Fruchtbarkeitsfesten liegt in dem, was Col. Tod von Mewar berichtet. Hier fügt sich eine Wachstumsfeier an die andere: Der Phālguna beginnt mit dem Jagdfest, dann kommt die Holi. Im folgenden Monat, im Caitra, wären für uns besonders wichtig das Fest der berühmten Apsaras Rambhā, also einer Wachstums- und Fruchtbarkeitsgenie (am 2. Caitra), die Aranya-shashthī, wo die Frauen, welche Nachkommenschaft begehren, im Wald umhergehen und bestimmte Kräuter essen (6. Caitra), das Fest zu Ehren der Sitla¹⁾, der Schutzgöttin der Kinder (am 7. Caitra), darauf das Blumenfest, bei dem uns Col. Tod an die altrömischen Floralien erinnert, und das vom Blumenfest eingeleitete neuntägige Fest der Wachstums- und Getreidegöttin Gaurī, dann die Açokāshṭamī (der dem Açoka geweihte achte), in Mewar, wenigstens ursprünglich, wohl ebenfalls eine Art Kāmafest oder doch eine Baum- und Wachstumsfeier, und zum Schluß die Festtage des Liebesgottes, bei denen auch unter den Rajput die schon aus dem Bhavishyott. angeführten Verse gesungen werden, welche Col. Tod unter Angabe des Bhavishyapur. als Quelle und unter Berufung auf Asiatic Researches VIII, 278 also wiedergibt: „Hail, god of the flowery bow! hail, warrior with a fish on thy banner! hail, powerful divinity, who causeth the firmness of the sage to forsake him! Glory to Madana, to Cāma, the god of gods; to Him by whom Brahma, Vishnu, Siva and Indra are filled with emotions of rapture“ (p. 577 f.). Siehe Rajasthan¹ I, 562—578.

Die bacchanalische Lust tobt während all der 40 Tage (S. 563). Die Sitla nun ist jedenfalls die sanskritische Çītalā, gewöhnlich eine Pockengöttin, hier aber „in every point of view the twin-sister of the Mater Montana, the guardian of infants among the Romans“ (S. 569)²⁾. Daß die Çītalā oft mit der be-

¹⁾ Das Fest der Çītalā ist meistens am 6. der hellen Hälfte des Māgha, aber auch am 7. der dunkeln Hälfte des Çrāvaṇa (in Gujarat), am 8. der dunkeln Hälfte des Phālguna (in Nordindien). Gupte 224 f.; Underhill 105; Wilson II, 192—194; Feasts and Holidays of the Hindus (Calcutta 1914), p. 74.

²⁾ Verheiratete Frauen flehen sie am 6. der hellen Hälfte des Māgha an, ihre Kinder vor den Pocken zu bewahren. Das könnte der Anfang zu der Kindergöttin sein.

kannten Kindergenie Shashṭhī identifiziert werde, lesen wir bei Wilson, Works II, 192 ff., und Underhill (S. 105), und Ītośhnā als Name der Holidämonin Dhunḍhā schiene ein verbindendes Glied zu sein. Die Ītalāpūjā (Verehrung der Ītalā) findet nach Monier-Williams wenigstens innerhalb der Frühlingsfestperiode, nämlich am 8. der zweiten Hälfte des Phālguna, statt, was nach Underhill für Nordindien gilt. So dürfte vielleicht die Ītośhnā zugleich ein Fieberdämon sein. Nicht nur Skanda und seine Geister, sondern z. B. auch die Elfen machen ja krank, vor allem die Kinder.

Der langen Reihe und Dauer der indischen Frühlingsfeste entspricht die bekannte christliche Frühlingsfestfolge vom Fasching an bis Johannis, ebenso die Antike. Nach Augustins auf Varro fußendem Zeugnis dauerte schon das Fest des Liber oder Bacchus, wenigstens in Lavinium, einen ganzen Monat, währenddessen man sich in ausgelassenen Freuden, in Ausschweifungen, anzüglichen und unzüchtigen Reden und Liedern erging. Auf prunkvollem Wagen wurde der ungeheuer große Phallus langsam durch Stadt und Land geführt bis zu ausgedehntem öffentlichem Platz. Dort legten die angesehensten und ehrbarsten Matronen der Stadt vor allem Volk Blumenkränze auf das membrum inhoneſtum nieder (Civit. Dei L. VII, Kap. 21; vgl. Preller, Röm. Mythol.³ II, 49; Wissowa, Rel. und Kultus der Römer², 299; Altheim, l. c. 29 f.). Einige Tage darauf, an den letzten Tagen des März und am ersten April, folgte das Fest der Venus, wo die römischen Damen in feierlichem Zug zum Quirinal hinaufstiegen, dem Heiligtum dort den Phallus entnahmen, ihn in Prozession zum Tempel der Venus trugen und dieser Geschlechtsgöttin in den Schoß legten (Dulaure 120 bis 122). Diesen Festen gingen die mehr oder minder verwandten der zweiten Hälfte des Februars voraus mit den Luperkalien und dem Fruchtbarkeitsfest der Anna Perenna an der Spitze. Der April brachte dann mehrere Ackerbau- und Viehzuchtfeste mit dem schon gekennzeichneten Floralien und der Mai die Totenseelenfeiern der Lemuren, um diese Gespenster zu versöhnen. Daß nun im Festkalender des Bhavishyottarap. kein Fest für Vaiçākha (15. April—15. Mai) auftaucht, muß wohl befremden. Es könnte sehr gut Zufall sein. Aber es stimmt genau mit Col. Tod, Rajasthan¹ I, 578. Das einzige dort für diesen Monat genannte Fest wurde erst vom damaligen Herrscher eingeführt, eine Gottlosigkeit, die durch die Götter furchtbare Ahndung erfuhr. Es stimmt auch mit dem Verbot,

im Vaiçākha oder in der Regenzeit Hochzeit zu halten. Vishnūdh. II, 87, 28 f. und daher Agnipur. 154, 13. Ebenso wurden bei den alten Römern im Mai keine Hochzeiten gefeiert (Plutarch, Quaest. Rom. Nr. 86; Ovid Fasti V, 485), wohl aber Bohnen besonders den Lemuren oder Totengespenstern geopfert (am 9., 11. und 13.). Im Mai geschlossene Ehen sind unglücklich (Hoffmann-Krayer, Feste und Bräuche des Schweizervolkes, 33). Auch in der indischen Regenzeit gehen die Toten auf Erden umher. Siehe Altindische Rechtsschriften 17 f.; 376 Anm.; 386 Anm., und im „Bali“. So wird hier die Antwort liegen, besonders wenn wir uns erinnern, wie streng der Geschlechtsverkehr während der Totenfeiertage untersagt ist. Weib im altindischen Epos 182; Abegg, Pretakalpa, S. 79, Str. 41, wo weitere Parallelen genannt werden und zur Erklärung des Verbots auf Oldenberg, Rel. d. Veda, 589 f., verwiesen wird. Dies Werk ist mir jetzt nicht zur Hand. Ursprünglich soll wohl die befruchtende Tätigkeit der Geister nicht durch den Mann gestört werden. Dazu trat anderes.

Wie nun der Frühling jedes Jahr aufs neue da ist, aber im Lauf der Zeit immer wieder andere Menschen trifft, so geht das Fest des Frühlings in Indien gewiß schon durch Jahrtausende, hat dabei aber mancherlei Wechsel in den dabei verehrten Genien und Gottheiten gesehen. Mit Recht braucht das Sanskrit öfter denn „Fest des Liebesgottes“ den Ausdruck „Fest des Frühlings“ (*vasantotsava*). Und nicht ein Tag und eine Gottheit wurde da gefeiert, sondern viele Tage und eine Anzahl Genien oder Gottheiten, jede in der ihr geweihten Zeit, und zwar schon in frühen Tagen, gerade wie in denen Col. Tod's. So ist, genauer geredet, die Holifeier durchaus nicht dieselbe wie die Kāmafeier. Das ergibt sich auch aus dem verschiedenen Datum: Holi im Phālguna, Madanotsava im Caitra. Später wurden dann die zwei durcheinandergewirrt ¹⁾.

¹⁾ Nachträglich stoße ich auf die Worte von Washburn Hopkins, die mit meinen Ergebnissen übereinstimmen: „The rites in honour of one god have passed over to another without materially altering the celebration... The numerous spring festivals now in vogue appear to be the disiecta membra of a continuous spring festival which originally lasted a much longer time.“ Hastings, Encyclop. of Rel. & Ethics, Vol. V, p. 868, Col. 2; 870, Col. 2. Vgl. z. B. Ludwig Weniger, Altgriech. Baumkultus passim.

Kṛishṇa als späterer Eindringling beim Holifest.

Auch noch anderes Spätere hat sich an unser Fest angesetzt. Daß Kṛishṇa, der heute in Nordindien bei der Holi wohl am meisten gefeiert wird, hier wie anderwärts ein junger Eindringling sei, nehmen alle Forscher an¹⁾. Gemäß seiner Verselbigung mit Viṣṇu, einem Sonnengott, von dem auch das in Bengalen mit der Holi vermengte und schon in Padmapur. Uttarākh. 85, 5 auf den 11. der hellen Hälfte des Caitra angesetzte Fest der Schaukel (*dolotsava*), d. h. wohl ursprünglich der Sonnenschaukel, stammt, und gemäß seiner eigenen bekannten übererotischen Anlage paßt er freilich nicht gerade übel²⁾. Hiezu kommt noch die schon berichtete Identifikation Viṣṇu-Kṛishṇas mit Kāma (als Pradyumna und Aniruddha usw.). Ein besonders lehrreiches Beispiel solcher Verdrängung durch Kṛishṇa finden wir beim Pongalfest Südindiens. Sogar in Harivaṃṣa II, 15—19 = 3787 ff., wo doch, wie im Hariv. überhaupt, Kṛishṇa mit inbrünstig schwitzender Begeisterung über alle Gottheiten erhoben, und uns erzählt wird, wie Hari-Kṛishṇa den Indra völlig um dessen Fest bringen will und wie dann die Sache in einem Kompromiß endigt, wird Kṛishṇa nur zum Rinderfürsten oder Rindergott geweiht. Das war er aber gewiß schon vorher, nämlich der Heros oder Gott eines Berg- und Hirtenvolks, das Berggeister und Rinder verehrte.

Ans Frühlingsfest Angeschlossenes (Feuerwandeln, Gefechte, Festbaumerklettern) und Vorzugsstellung der Frauen bei Fruchtbarkeitsfeiern.

Ebenso hat sich auch in Indien da und dort manches andere an das Frühlingsfest angegliedert, einiges eigentümlich entwickelt. So finden wir besonders bei den europäischen Feuerfesten, daß man über das Feuer oder doch dessen Asche hinüberspringt

¹⁾ Die Legende zur Erklärung der Holifeier, die den frommen Viṣṇu-verehrer Prahlāda zum Mittelpunkt hat, übergehe ich also ganz. Man findet sie bei Crooke 78; Underhill 45; Oman 250 f.; Crooke, Popul. Rel. etc. ² II, 313.

²⁾ Die Keule mit der er ausgerüstet ist, dürfte den Phallus vorstellen, die Muschel ist bekanntes Symbol für die Vulva.

oder das Vieh darüber treibt¹⁾ und so Unheil abwehrt und Segen, besonders auch für die Feldfrucht, erlangt²⁾. Auch in Indien springen die Menschen, wenn die Lohe niedergesunken ist, über die brennenden Kohlen (Wilson 229) oder über die Asche, wie wir gehört haben. Kleine Kinder hält die Mutter einen Augenblick über das Feuer und beseitigt dadurch Gefahr von allerhand Unheil für sie (Natesa Sastri 45), gerade wie man im Abendland die Kinder übers Johannisfeuer trug oder schwang (Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte 304; Nork, Festkalender 435; Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens IV, Sp. 735). Nur indische Weiterentwicklung aber schiene, wenigstens auf den ersten Blick, das oft beschriebene Fire-Walking zu sein, von dem Crooke S. 64—68 Berichte zusammenstellt, natürlich unvollständig. Aber nach Oman, der es in Brahmins, Theist and Muslims of India, S. 323—325 ebenfalls bespricht, findet es sich auch in Polynesien, Japan, Bulgarien usw. Er verweist auf Andrew Lang, Modern Mythology Ch. XII, und dessen Aufsatz „The Fire-Walk“ in Proceedings Society of Psychical Research, Febr. 1900, und auf andere Berichte und Artikel³⁾. S. auch Frazer³ V, 168—170; Hastings VI, 30 f.

¹⁾ Vgl. Āṣval.-Gṛīhyas. IV, 8, 40—44.

²⁾ Beispiele aus dem späteren Europa sind viel zu zahlreich, als daß ich auch nur eine Anlese darbieten könnte. Erinnert sei nur nochmals an das am 21. April gefeierte von Ovid, Fasti IV, 721 ff. gut beschriebene Palilienfest der Römer, bei dem die Hirten die Schafe (pecus) durch das Feuer setzen machten, damit während des Jahres keine Krankheit Macht über sie habe (eingehend dargestellt von Mannhardt, Ant. Wald- und Feldkulte 309 bis 317), und dessen Asche auf die Felder gestreut wurde, sie fruchtbar zu machen. Man hat auch 5. Mose 18, 10; 2. Könige 17, 17; 23, 10 verglichen. Aber mit Unrecht; die letztgenannte Stelle schon zeigt deutlich, daß die Sitte gemeint ist, die Kinder dem Moloch in die Arme zu legen, von wo sie in den Feuerofen hinabrollten. Vgl. 3. Mos. 18, 21; 5. Mos. 12, 31; 2. Kön. 16, 3; 2. Chron. 28, 3; 33, 6; Ps. 106, 35—38; Jerem. 7, 31; 19, 5; 32, 35; Hesek. 16, 20 f.; 20, 26; 31.

³⁾ Weil wohl unter Gelehrten wenig bekannt, nenne ich nur L. Elizabeth Lewis, Fire-Walking Hindus of Singapore, National Geographic Magazine (Washington, D. C.), April 1931, pp. 513 ff. und J. A. Sauter, Feuerwandeln in Südindien, in der Berliner Morgenpost, Sonntag 20. Juni 1926. Sauter kann auch diese Besonderheit Indiens als Augenzeuge darstellen. Er war eine Zeit lang Lehrer an einem College in Madras und schreibt: „In einem der Feuerwandler, der einen mit Blumen geschmückten Topf auf seinem Haupte trug, erkannte ich einen Schüler unserer Anstalt in Madras; am nächsten Tage spielte er in einem Cricket-Match gegen ein anderes College! Ich fragte ihn und andere, die an der Feier teilgenommen, ob sie irgendwelche Schmerzen verspürten, oder ihre Füße mit der Salbe einer Pflanze

Auch Neuseeland, Trinidad, Mauritius usw. werden genannt. Im Oktober 1935 berichteten die Zeitungen von einem Inder, der vor einem Kreis von Londoner Professoren und Spezialisten das Kunststück ausführte. Mannhardt, Ant. Wald- und Feldk. 330 ff.; Wissowa, Rel. und Kultus der Römer 288; Preller, Röm. Mythol.³ I, 269 f.; Altheim, Terra Mater 59 f.; 104 behandeln das Feuerwandeln der Hirpi Sorani, d. h. der „Wölfe des Soranus“, das alljährlich zum Fest des Apollo am Sorakte stattfand. Nach Strabo wären diese Familien mit bloßen Füßen über brennende Kohlen und Glutasche gegangen zu Ehren der Göttin Feronia, der schon erwähnten Fruchtbarkeits- und Totengöttin, besonders aber Ackergenie. So sieht denn Mannhardt in den Wölfen Kornwölfe, Altheim l. c. 59 mit W. F. Otto (in Pauly-Wissowa) „zweifelloso Totendämonen“. Dem sei nun wie ihm wolle, ist im Grunde auch das gleiche, hier fällt es immerhin auf, daß im heutigen wie in Ziegenbalgs Indien (Malabar. Götter, hrsg. von Germann, S. 99) das Feuerwandeln öfters zu Ehren einer weiblichen Gottheit, der Draupadi, geschieht. Draupadi wird da eine andere weibliche Gottheit verdrängt haben.

Wie Verspottungen, so gehören auch Kämpfe so gut wie zu allen Fruchtbarkeits- und Freudenfesten des derberen Menschen; wo es ihm kannibalisch wohl ist, da muß er andere necken oder verhöhnen und muß er dreinschlagen¹). Dazu kommt natürlich manches andere, wie z. B. dies: in beidem fühlt er seine Kraft. Fruchtbarkeit aber in Natur und Menschenvolk ist Kraftentfaltung, und zauberanalogisch erzeugt die eine Kraft die andere Kraft²). Ebenso wichtig wird ein anderer Gesichts-

engerieben hätten, aber meine Zumutung wurde mit Unwillen als profan zurückgewiesen. Und doch konnte ich mir diese Immunität gegen Brandwunden nur durch die Anwendung des Saftes der Aloe indica erklären, der, wenn kräftig in die Haut eingerieben, diese so unempfindlich machen soll, daß ein Mensch eine glühende Eisenkette langsam durch seine Hand ziehen kann, ohne die geringste Spur einer Verletzung nachher aufzuweisen.“ In diesem Fall gingen die Andächtigen über eine Fläche von 7—8 Meter im Quadrat, die mit einer etwa 4—5 Zoll tiefen Schicht glühender Kohlen aufgefüllt war. Über diese „schritten die Teilnehmer gemäßigten Schrittes und bis zu den Knöcheln versinkend hinweg“. Auch hier geschah es zu Ehren der Draupadi, die so ihre Keuschheit bewiesen haben soll.

¹) Vgl. auch Sartori, Sitte und Brauch III, 120—122.

²) Herr Domdekan Chr. Caminada von Chur berichtet mir von so einem Fest in Schlans, einem kleinen romanischen und katholischen Nest am Vorderrhein in Graubünden: Zuerst hänseln die Burschen aus den verschiedenen Orten einander, daraus ergibt sich eine Keilerei, und je grimmiger und blutiger sie ausfällt, desto fruchtbarer wird nach dem Volksglauben

punkt sein: Wuttke³, S. 474, führt den auch aus Altindien bekannten Aberglauben an, man dürfe keinen, der sich erhängt hat, abschneiden. Tue man es dennoch, dann müsse man ihm erst einen Backenstreich geben. Im alten Rom verabfolgte der Herr seinem Sklaven bei der Freilassung einen Backenstreich (alapa), und offenbar war das wesentlich, denn alapa bedeutet auch Sklavenfreilassung. Sehr häufig ist die bei wichtigen oder freudigen Gelegenheiten verabfolgte Ohrfeige. P. J. Münz gibt eine Zusammenstellung in seinem Aufsatz: Der Backenstreich in den deutschen Rechtsaltertümern und im christlichen Kultus; Annalen für Nassauische Altertumskunde und Geschichtsforschung, Bd. 9 (1868), S. 341 ff. Siehe z. B. auch Pfannen-schmid, Germanische Erntefeste 42 f.; 45; 344; 348, Anm. 6; 605, Mitte; Sartori, Sitte und Brauch I, 102; II, 31 f.; 182; 184; Mannhardt, Mythol. Forsch. 81 f.; 113—153; Samter, Familien-feste der Griechen und Römer 32; 46; Fr. S. Krauß, Sitte und Brauch der Südslawen 385. Besonders merkwürdig ist der Backenstreich, den bei der Amtseinführung des Kärntner Herzogs diesem der „Herzogsbauer“ verabreichte. Boëmus Aubanus schildert in lebendiger Weise die eigentümlichen Vorgänge oder Zeremonien in seinen *Mores, Leges et Ritus omnium gentium* S. 292 unten bis 294 und nach ihm Seb. Frank im *Weltbuch* (1534), fol. XC b: Auf dem Amtsstuhl, einem hohen Stein in weiter Wiese, sitzt mitten in der großen Volksversammlung ein Bauer, in dessen Familie diese Würdestellung erblich ist. Vor ihm erscheint der zu Weihende in Bauernkleidung, mit einer ländlichen Filzkappe bedeckt, einen Hirtenstab in der Hand. Der „Herzogsbauer“ stellt eine Reihe feierlicher Fragen, ob es ein rechter Herrscher werde. Auch muß der hohe Herr sich von ihm erst das Recht erkaufen, daß der Bauer von dem Machtsitz heruntersteige und ihn hinauflasse. Der Bauer erteilt ihm einen Backenstreich, „aber gelinde“, und heißt ihn einen gerechten Richter sein. Dann bringt man dem Herzog in einer Bauernkappe Wasser zum Trinken. Anderes bleibe hier

das Jahr. Wegen der Scheingefechte, die Fruchtbarkeit der Felder zu fördern s. Mannhardt, bes. 548—553. Vgl. Hastings, ERE. IV, 607 a. Davon einiges später. Siehe auch Frazer, in *One*, p. 66 (in einem Distrikte Abyssiniens liefern die Einwohner, Dorf gegen Dorf, im Januar einander die blutigsten Schlachten, um so reichlichen Regen zu erlangen). Die Zentralaustralier stechen sich mit einem spitzen Knochen in den Penis und lassen das Blut auf den Boden rinnen (Winthuis, Mythos usw. 163). Das fließende Blut also macht Regen fließen.

weg. Diese Amtseinführung hat natürlich eine Reihe Schriften hervorgerufen. Ich habe nur die zwei sehr reichhaltigen und hochinteressanten Abhandlungen gelesen: Emil Goldmann, Die Einführung der deutschen Herzogsgeschlechter Kärntens in den slowenischen Stammesverband, Gierkes Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, 68. Heft (1903), und den gegen ihn argumentierenden Georg Graber, Der Eintritt des Herzogs von Kärnten am Fürstenstein zu Karnburg, Sitzungsber. d. Akad. d. Wissenschaften in Wien, Bd. 190, fünfte Abhandlung (Wien 1919).

Mir schienen die verschiedenen von dem Bauern gegenüber dem Herzog geübten Gewaltausübungen zu symbolisieren: „Wir Bauern sind die ursprünglichen und eigentlichen Herren. Dich nehmen wir unter uns auf und übertragen dir unsere Herrschaft.“ Ein Zeichen dessen wäre auch der Backenstreich. Für diese Ansicht ließe sich Entsprechendes aus Indien anführen: „The Minā caste were formerly the rulers of a considerable portion of the present state of Jaipur if not of Alvar and Bhartpur also . . . It used to be the custom . . . for a Minā to complete the enthronement ceremonial of a chief of Jaipur by affixing upon his forehead the mark of his caste, just as in Mevād the chief has to undergo the same operation at the hands of a Bhil, in token of the acquiescence of the former owners of the soil in the new order of things“ (Baines, Ethnography, im Grundriß, p. 81). Anders Goldmann und wieder anders Graber. Was nun aber die Einzelheit: den von dem Bauern dem Kärntner Herzog gegebenen Backenstreich, anlangt, so behandeln ihn Goldmann S. 164—174; Graber S. 101—108. Aber weder sie, noch Münz, noch andere erwähnen sonderbarerweise die alapa. Auch bei ihr schiene die zauberische Übertragung einer Macht usw. mit bedeutet zu sein. Namentlich beim Erhängten mag der unheimlich gewalttätige Schlag auch eigene Zauberkraft zuwege bringen sollen. Hauptwurzel all des Ohrfeigenflors aber ist wohl der Glaube, daß man schlimme Zauber- und Geistermächte durch Schlagen austreibe. Wie so oft, finden wir die beste Belehrung im alten Indien. Beim Fest der Königsweihe (*rājasūya*) schlagen der Adhvaryupriester und seine Gehilfen den König „langsam und leise“ und zwar schweigend, wie es bei Zauberdingen nötig ist, mit Stöcken, die von opfertauglichen Bäumen stammen¹⁾. Der Spruch dabei erklärt: „Wir schlagen

¹⁾ Also auch die „Lebensrute“.

das Übel von dir hinweg.“ Çatap.-Br. V, 4, 4, 7; Weber, Rājasūyā 63; Oldenberg, Rel. des Veda 491 (diese beiden jetzt mir nicht zur Hand); Hillebrandt, Ritualit. 146. Im alten Babylon nimmt der Oberpriester des Marduk, des eigentlichen Herrn des Landes, dem König seine Königsinsignien, legt sie vor dem Gott, von dem des Königs Macht her stammt, nieder, zieht den Fürsten an den Ohren¹⁾, schlägt ihn auf die Backe und läßt ihn auf den Knien ein Bußgebet sprechen. Dies am Neujahrsfest. H. Zimmern, Das babylonische Neujahrsfest, S. 12. Gemäß schweizerischer Sitte sind Braut und Bräutigam am Hochzeitstag der Obhut einer älteren Frau anvertraut. Nach der Trauung muß sie dem Bräutigam eine Ohrfeige geben. Hoffmann-Krayer, Feste und Bräuche des Schweizervolkes, 36 f. Brautleute sind bösen Geistern sehr ausgesetzt (ib. 33). So soll die Ohrfeige des Bräutigams bösen Zauber u. dgl. vertreiben (s. Schweizer. Archiv für Volkskunde XII, S. 116 Mitte). Will man einen vom zauberischen Diebsbann lösen, so soll man ihm „drei Streich geben und im Namen Gottes weiter gehen heißen“. Schweizer. Archiv für Volkskunde XXV, 65. Bei den Jeziden am Tigris gibt ein Priester der Leiche eine Ohrfeige mit den

¹⁾ Das Ohr ist Sitz der Intelligenz, wie schon unser „jemand an den Ohren ziehen“ und das klassische aurem vellere vermuten läßt. Es geschieht ja, scharfe Aufmerksamkeit, das Gedächtnis usw. zu wecken. Vgl. Münz l. c. 341; Gräber l. c. 106. Auch bei den Gebirgstämmen des südöstlichen Afrikas gilt das Ohr als Sitz der Intelligenz, wie die Geschlechtsteile als der der Kraft usw. Frazer in One 497; Frazer³ VIII 148. Die gleiche Ansicht finden wir in Altindien. Der Esel, der das zweite Mal dem Löwen in die Pranken lief, „besaß nicht Herz noch Ohr“. Zweite Erzähl. des 4. Buchs des Pañcatantra; siehe bes. Tantrākhy. S. 154, Z. 18 f.; Pañcākhy, S. 239, Z. 20 ff. (beide ed. Hertel). Große Ohren werden also mit großem Verstand verbunden sein. Daher das Zaubermittel in Garuḍapur. 176, 16 f., Brüste, Penis und Ohren zu vergrößern. Pusteln am Ohr führen sogar zur Erkenntnis des Ātman, also zur ewigen Erlösung (Bṛihats. 52, 3). Obendrein ist Ohr eines der zentralaustralischen Wörter für vulva. Auch wir sprechen ja von der Ohrmuschel, und Muschel = vulva erscheint von Indien bis Deutschland hinauf. Davon später mehr. Bei den Gunantuna legt der Mann den Zeigefinger (= penis erectus) ans Ohr (= vulva) in erotischer Zeichensprache. Winthuis, Einführung usw. 242. Daher die erotische Bedeutung des Ohres und seiner Berührung in Indien, wovon ich in Mores et Amores Indorum rede. Beide Anschauungen mögen bewirken, daß das rechte Ohr des Brahmanen so entsühnend ist wie alle heiligen Badeplätze zusammen und daß in ihm all die großen Götter wohnen. So braucht der Brahmane bei wer weiß wie vielen Verunkoscherungen nur sein rechtes Ohr zu berühren. Siehe bes. die lange Zusammenreihung von Stellen in Heat. III 1, 690 f.

Worten: „Geh ins Paradies!“ Birger Mörner, *Tinara* 183. Für Münz ist die feierliche Ohrfeige einfach ein „Denkzettel“, Gräber, der seine Beispiele meist aus Münz schöpft, aber noch andere hinzufügt, sieht in ihr, wie Sartori, einen Übergangsritus, und zwar auch in Fällen, wo dieses zwar sehr dienliche, aber an sich auch ziemlich leere Zauberwort gar nicht am Platz und ganz andere Erklärung nötig ist, und sagt auch vom Backenstreich des Herzogsbauers, er sei dazu da, „dem Begriff der Trennung und des Übergangs Ausdruck zu geben, die der Schlag vor dem ganzen Volke sinnfällig bewirkt“. Die saftigen Prügel, die bei Fruchtbarkeitsfesten ausgeteilt werden, haben also ursprünglich auch den Zweck, die Unheilmächte aus den Menschen und aus der Kulturvegetation zu verjagen. Vgl. Frazer³ IX, 186 f.; 255 f.; 259 ff.; 264 ff.; 268 ff.; X, 61; 66 ff.; auch III, 18. Von dieser Sache dann bald mehr.

Öfters freilich schwächte sich der Kampf zu einem recht harmlosen Spiele ab. Eine rajputische Sonderentwicklung der bei Frühlingsfesten wohlbekannten Kampfspiele und der Karnivalskonfetti stellt auch die von Col. Tod, *Rajasthan*¹ I, 567, beschriebene Sitte von Mewar dar, daß die Edeln zu Pferd unter Reiterstückchen und allerhand Scherz einander mit Speeren bewerfen, die aus dünnen Micaplatten mit Holipulver im Innern bestehen. Eine Abschwächung könnte auch das feierliche Aufeinanderschlagen der Gerten bilden, die die Gopas bei ihren Umzügen führen (Wilson 226 f.). Diesem steht das Zusammenschlagen der weißen Stäbe nahe, die im Paderbornischen und anderwärts bei der Osterfeier alle Teilnehmer trugen (Mannhardt 506).

Als besonders ursprünglich können gewiß die Spaßgefechte zwischen Männern und Frauen gelten, ja sie mögen im letzten Grunde geradezu eine Art Tiererbe sein: bei den Tieren findet vor der Begattung vielfach erst längerer oder kürzerer Kampf und besonders wildes Jagen zwischen Männchen und Weibchen statt, gewiß um die Geschlechtsbrunst und -kraft zu erhöhen. Daß in den offenbar recht derben Scherzschlachten der Sklavinnen bei dem Frauen- und Fruchtbarkeitsfest des „Bocksfeigenbaums“ und der „Ziegenjuno“ (s. S. 154) die ancillae nur gegeneinander kämpften, dürfte spätere „Verfeinerung“, ursprünglich aber ihr Kampf gegen Männer, wohl sogar der Herrschaftsfamilie, sein. Interessant sind da die Holi-gefechte zwischen Männern und Frauen, bei denen es dem starken Geschlecht meistens recht übel ergeht, und die von Growse, Ma-

thura², S. 85—87; 91; G. R. Hearne in *Man*, Bd. V, p. 155 (zit. von Crooke, p. 70) geschildert werden. Die Frauen sind dabei mit langen schweren Bambusstangen oder mit langen Knütteln bewehrt. Tamarindengerten führen sie bei den Gonds und anderen Waldstämmen der Central Provinces (Crooke, S. 70 f.). Bei ihnen und den Bhils geht der Kampf um eine aufgepflanzte Stange oder um einen eingerammten Baumast. Die Gonds bringen oben auf der Stange einen Zuckerklumpen mit einer Rupie drinnen an. Der Männerhaufen dringt vor, einer klettert hinauf und holt den Zucker herunter, was die Frauen durch kräftige Hiebe zu verhindern suchen. Siehe auch Crooke, *Popul. Rel. etc.*² II, p. 324 f.¹). In manchen Teilen der Madras Presidency nimmt eine Frau ein Getreidebündel und klettert auf eine Stange, die Männer bemühen sich, die Garbe zu rauben, und die Frauen, den Raub zu vereiteln (Gupte 91). Dieser letzte Brauch ist wohl der aufschlußreichste: hoch hinauf soll das Bündel und dadurch zauberisch bewirken, daß das Getreide ebenso fabelhaft hoch emporwachse. Crooke, S. 81 f., kommt zum gleichen Ergebnis der Bedeutung des Emporkletterns, obschon er das von Gupte Mitgeteilte nicht bringt, dafür aber aus den Central Provinces die Sitte, daß Kinder auf Stelzen durch die Getreidefelder gehen. Sehr bekannt ist ja das Springen der Jugend bei den europäischen Feuerfesten, namentlich zu Johannis, und der Glaube, so hoch wie die Begeisterten da sprängen, so hoch werde der Flachs²).

Ursprünglich aus gleichem Boden erwächst wohl das Klettern und Herunterholen von allerhand Herrlichkeiten. Es ist in Deutschland so häufig, daß Mannhardt sogar erklärt, hier sei der Maibaum vielfach nur Kletterstange (172, vgl. 187). Selbst während die Feuerschichtung um den Johannisbaum brennt, holen die Burschen die Sachen herab (Reinsberg-Düringsfeld, *Festkalender aus Böhmen*, S. 308; Mannhardt 179; 466). Das weitere mag man bei Mannhardt, bes. auf S. 169—172; 464 bis 466, nachlesen. Der Kletterbaum ist mir aus meiner amerikanischen Kindheit bekannt. In der Frankenansiedlung Franken-

¹) Besonders wichtig bei dem holiartigen früheren Märzfest der Dards (zwischen Kaschmir und Hindukusch) war das Verprügeln der Männer durch die Frauen. Hastings, *ERE*, IV, 401 b.

²) Daß beim Vājspeyafest der Opferherr auf den Opferpfosten hinaufklettert, hat wohl ebenfalls den Zweck, zauberanalogisch die Feldfrucht recht hoch wachsen zu machen. Dies Fest suche ich im „Indra“ als Vegetationsfest zu erweisen.

muth, Michigan, meinem Geburtsort, findet das „Kinderfest“ am großen Nationalfeiertag, am 4. Juli, statt. Da wird oder wurde doch in meinen Knabentagen ein hoher, wie oft in Deutschland völlig abgeschälter, schlanker Baum eingegraben mit einem ziemlich großen Reifen und, wenn mein Gedächtnis mich nicht betrügt, einem grünen Büschel an der Spitze. An dem Ring waren bunte Taschentücher, Taschenmesser und andere Verlockungen für ein Kinderherz befestigt. Zu dem Wagestück gehörte nicht nur Mangel an Schüchternheit, sondern auch Klettertüchtigkeit, da der ohnehin ja sehr glatte Baum etwa gar noch obendrein tückisch mit Seife eingeschmiert wurde.

Verkümmerung ist es wohl, wenn bei den Bhils ein Mann um den andern auf den in einem Ast bestehenden „Baum“ losstürmt, bis es einem gelingt, ihn herauszureißen und zu erobern, trotz der niederregnenden Schläge der Frauen (s. auch Crooke, *Popul. Rel. etc.*² II, p. 325). Dagegen streben die Weiber bei Growse, Mathurā, p. 91, zu einer auf einer langen Stange befindlichen und von den Männern umschlossenen gelben Fahne vorzudringen, und sie verwunden dabei ein paar Männer empfindlich. Die Bhils erinnern aber an Mannhardt 305: Beim Pfingstritt in Wurmlingen wird der etwa zehn Fuß hohe, bunt geschmückte Maie in die Erde gesteckt. Auf ein Kommando hin geht es in gestrecktem Galopp auf ihn los. Wer ihn zuerst erreicht und aus dem Boden hebt, hat ihn samt seinem Zubehör gewonnen¹). Hier und bei manchen sonstigen an die Fruchtbarkeitsfeste geknüpften Balgereien in Europa fehlen freilich die Frauen. Wir treffen sie aber dennoch auch in solchem Zusammenhang²). In Westfalen mußten die Frauen zu Lichtmeß auf dem Felde tanzen. Sie trugen Gerten des in Deutschland ja hochheiligen Holunders in den Händen, mit denen sie auf die Männer losschlugen, welche sich der Stelle näherten (Mannhardt 253). Am

¹) Vom Streit um die Vegetationsstange spricht Mannhardt, *Wald- und Feldkulte* I, 323 ff.; II, 254 f.; 382 ff.; *Mythol. Forschungen* 18 ff.; 169 ff.; 193 ff. Hammarstedts Abhandlung *Striden om vegetationstangen, Fataburen* 1907, 193 ff. ist mir nicht zugänglich.

²) In Hochfilzen in Tirol schmückt beim Flachsbrechen die Obermagd einen Tannenwipfel mit Äpfeln und bunten Bändern und stellt ihn bei der Brechstube auf. Alle die Flachsbrecherinnen halten nun ein wachsames Auge auf diesen Erntemai. Der Bursche der Dirne hat aber die Pflicht, ihn trotz all der Hut zu rauben. Das führt uns auf eine öfters erscheinende Eigenheit. Den Maibaum eines andern Dorfes zu stehlen, gilt als große Ehre (Mannhardt 168). In England wird der Maibaum von fremdem Grund und Boden heimlich weggeholt (Mannhardt 171). Im Fricktal im Aargau

bezeichnendsten ist wohl da der Scherzkampf in Wohlen, an dem nur Männer teilnehmen, die Angreifer aber in Weiberkleider gehüllt sind. Schweizer. Archiv für Volkskunde I, 271 f. Dagegen wird das Château d'Amour in den Kantonen Freiburg und Waadt von Mädchen verteidigt und von Burschen angegriffen und schließlich erobert, worauf jeder ein Mädchen packt und zum Tanz führt (ib. Bd. XI, 263 f.)

In diesen Scherz- und Scheinkämpfen der zwei Geschlechter lebt vielleicht auch ein Nachhall des Kampfes zwischen Sommer und Winter fort. Von diesem ist oft geschrieben worden (z. B. Mannhardt 245 f., der auf Uhland, Schriften III, 18 ff. verweist; Grimm, Deutsche Mythol.³, 719 ff.; Nork, Festkalender 841 ff.: 322 f.; Sartori III, Register unter „Kampf zwischen Sommer und Winter“). Hier nur, was Naogeorgus (S. 146) davon berichtet. *Multa quaeque a pueris hastili crustula circum / Fertur habentque duos, quorum unus dicitur Aestas / Indutus cultu viridi florensque iuventa, / Alter Hiems musco plenus canusque capillos. / Hi pugnant inter se palmamque obinet Aestas. / Hinc abeunt commesatum vinoque replentur.*

Das geschah am Lätare- oder Rosensonntag. Seb. Frank, Weltbuch, fol. CXXXI b, sagt, da habe man „an etlichen orten eyn spil, das die buben an langen ruten brezlen rumb tragen inn der statt / vnd zween angethane mann / eyner inn Syngrün oder Eppheu / der heysset der Sommer. Der ander mit gemiess (Moos) angelegt / der heysst der Winter. Dise streitten mit eynander / da ligt der Sommer ob vnd erschlecht den Winter / darnach gehet man darauff zum wein“. Ebenso ist bei Hone, Every Day Book I, p. 359, der Sommer

Apparelde all in greene, and drest in youthful fine arraye,

The other, Winter, cladde in mosse with heare (i. e. hair) all
hoare and gray,

und besiegt der Sommer in einem Gefecht den Winter (zitiert von Nork, S. 1012 f.). Der Sieg der Frauen wäre

wird die Pfingsthütte, d. h. das laubumkleidete, blumenverzierte Gestell, worin der Pfingstbub steckt, von Buben aus einem anderen Dorfteil geraubt und am eigenen Brunnen aufgepflanzt, wobei es natürlich eine Balgerei setzt (ib. 323). In Northumberland raubt man den Nachbardörfern wenigstens die Asche ihres Mittsommerfeuers, die man bezeichnenderweise „the flower of the wake“ nennt (ib. 512). U. dgl. mehr. Entsprechend hören wir, daß das Material fürs Holifeuer geraubt oder gestohlen werde, dies nicht nur dürfe, sondern müsse (Wilson 225; Crooke 57). Die Notwendig-

schon daraus verständlich, denn die warme Jahreszeit wird wohl, wie jetzt noch in indogermanischen Sprachen nicht selten, so auch ursprünglich oft, ja höchst wahrscheinlich so gut wie immer, weiblich gewesen sein. Der Sommer in Frauenmaske erscheint im „Schelmenlaufen“ von Imst im Tyrol. S. die Aufnahmen auf S. 203; 208 des National Geographic Magazine (Washington) Vol. LXX, Number 2. Ferner dürfte das „Schlagen mit der Lebensrute“, das Mannhardt ausgiebig behandelt (251 ff., vgl. Sartori III, 46; 52 mit Anmerkung 19; 61; 101, bes. Anm. 47), eine Wurzel bilden. In einigen Gegenden des Königgrätzer Kreises verstecken die Mädchen am Lätaretag ihren „Sommer“, der aus mehreren, mit bunten Bändern durchflochtenen Weidengerten besteht, und warten hinter irgendeiner Tür oder einem Torweg auf die jungen Burschen, um sie unversehens damit zu schlagen. An anderen Orten in Böhmen schlagen die Frauen mit dem „Sommer“ ihre Männer, indem sie rufen: „Gib was! Gib was!“ Jetzt kauft sich der Mann von weiterem Schlagen los. Was aber die Weiber ursprünglich unverhüllt und in Wirklichkeit auch jetzt noch wollen, ergibt sich von selber¹⁾. Ursprünglich soll das Schlagen die Frauen

keit nun, daß beim Fest und Zauber das Benötigte gestohlen werde, erscheint häufig (Wuttke³ 146 und sonst öfters; Folk-Lore 25, 258 f.; Schweiz. Arch. f. Volksk. X, 39; I, 178; XVIII, 28; XX, 380—388; Frazer, Golden Bough³ X, 110; 193 f.; 232 f.; 273; 234 f.; 241 f. (hier zu Divination gebrauchter Wirsingkohl). Auch das Zusammenbetteln des Holzes zum Festfeuer finden wir in Europa (vgl. z. B. Panzer 239 ff.).

¹⁾ Ein köstliches Zusammentreffen ist es da, daß der Geistliche Joh. Beletth um 1160 von dem in slawischen oder vormals slawischen deutschen Landschaften üblichen Brauch, daß zu Ostern die Männer die Frauen und die Frauen die Männer hauen (gewöhnlich mit Birken- oder mit Weidenruten), also ausdentet: „Ob eam rem faciunt ut ostendant se mutuo debere corrigere, ne tempore illo (also in jener heiligen Zeit) alter ab alterutro debitum thori exigat“ (zit. von Mannhardt 261; Nork 936 f.). Ebenso bringt Dr. P. J. Münz, „Der Backenstreich in den deutschen Rechtsaltertümern“ usw., Annalen des Vereines für nassauische Altertums- und Geschichtsforsch. IX (1868), S. 348, aus dem Rationale divinarum officiorum des Durandus, Bischofs von Mende gegen Ende des 13. Jhs., bei, daß in manchen Gegenden die Weiber ihren Männern am 2. Ostertag, die Männer ihren Frauen am 3. Backenstreiche gaben, und meint, sie wollten einander die hohe Bedeutung dieser Feiertage tief einprägen. Wie er das Schlagen bei Verlobung und Hochzeit in gleicher Weise erklärt (ib. S. 347 f.), so auch W. Wackernagel und Friedberg (Mannhardt 302), alle natürlich verkehrt.

Auch die Haustiere und die Obstbäume werden geschlagen, damit sie fruchtbar seien (Mannhardt 269 ff.), wie schon gesagt. Wie sehr das Peitschen der Frauen ursprünglich sie fruchtbar machen soll, erhellt noch

ja geschlechtstüchtig machen. Vgl. auch Mannhardt 263. Sie bedürfen aber kräftiger Mitwirkung durch die Männer. So mag die Verprügelung der Liebesgesellschaften durch die Frauen eine Mahnung und noch ursprünglicher ein Zauber sein, daß sie ihrer Begattungspflicht gehörig nachkommen, natürlich eine orgiastisch übermütige.

Endlich tritt uns immer wieder entgegen, daß die Weiber eine engere Verbindung mit den Fruchtbarkeitsfesten haben als die Männer. Zum Fasching haben sie mehrerenorts besondere Freiheiten und eigene, den Männern verwehrte Feste, ähnliches zu Pfingsten (Sartori II, 118 f.; 211 f., Anm. 81 und 82). Mit Recht spricht Mannhardt 210 f. von „tiefbegründeten Beziehungen des Maibaums zum weiblichen Geschlecht“. Von der Wichtigkeit der Frauen und Mädchen bei Ackerbauarbeiten und bei festlichen oder feierlichen Ackerbauverrichtungen redet auch Sartori II, 56 f.; 66; 93; vgl. auch 64, Anm. 14; 110; 63 usw. So finden wir z. B. als örtliche Sitten: Nur die Frauen haben das Recht, den Maibaum zu holen und herzurichten (Mannhardt 173 f.; 183), sie tragen in der Lausitz den „Tod“ aus (155 f.), beim Jariloritus in Rußland spielen sie die führende Rolle (415 ff.), ja sogar öfters beim Richtmai (219; 221), was wohl nur eine Übertragung sein kann, und mit vollem Recht beim Erntemai 200 f. Vgl. auch Sartori II, 118 f.; 211—212, Anm. 81 und 82 usw. Zur Erklärung sagt Mannhardt S. 216: „Der im Acker grünende Lebensbaum stirbt mit der Ernte ab, aber aufs neue soll er gepflanzt werden in der Erde Schoß und daraus Früchte hervortreiben. Darum gehört er den Frauen zu eigen.“ Das ist aber mindestens nicht alles. Immer wieder stoßen wir auf die Gleichsetzung von Pflanzenwachstum und Zeugung. Die Ackerfurche ist die Vulva (*yoni*) und der darein

daraus, daß es den ihnen unterstellten Flachs, wie die dabei gebrauchten Sprüche ausdrücklich angeben, recht hochwachsen macht (Mannhardt 255), natürlich durch zauberische Übertragung der in den Weibern erzeugten Fruchtbarkeitsfülle. Noch deutlicher redet Japan: dort gingen am Fest der phallischen Gottheiten Buben mit Weiden stecken, die am obern Ende zu Spänchen (*shavings*) zerschnitzelt waren, umher und schlugen damit junge Frauen. Das sollte Fruchtbarkeit bewirken. Hastings IX, 826 a. Berührung des Rindviehs mit dem Zweig eines *Palāṣa* (*Parpa*-) und *Camibaums* hat aus einem Rinderzauber des *Yajurveda* schon A. Kuhn, Herabkunft des Feuers 148; 180 f. bekannt gemacht. Eine Art Weihwasserwedel finden wir z. B. in *Bṛihats*. 44, 20: bei der großen Lustration (*nīrājana*) taucht der Priester einen Zweig vom *udumbara* (*Ficus glomerata*) in das zauberische Wasser und berührt damit die Rosse, die Soldaten, die Elefanten und den König.

gesäte Same das Sperma (Çatap.-Brähm. VII, 2, 2, 5) und das Weib ist des Mannes Saatfeld, wie die Inder und Muhammed besonders deutlich aussprechen, sein Weinberg usw., dessen Fruchtbarkeit gefördert wird durch die Feste und Bräuche, und nach urtümlichen Glauben liegt es an ihr, nicht an dem wohl weit öfter schuldigen Manne, wenn die geschlechtliche Vereinigung nicht Kindersegen bringt, ebenso wenn die Frau nur Mädchen gebiert. Dieses letzte wird dagegen wirklich zeigen, daß sie dem Gatten geschlechtlich nachsteht. So finden wir denn in Indien, sonst im alten Morgenland und im klassischen Altertum und anderwärts, daß bei manchen der Fruchtbarkeitsriten und -feste die Frauen sogar allein teilnehmen oder aber hauptsächlich. Endlich, und das ist wohl das Wichtigste, ruhte ja der Ackerbau ursprünglich in den Händen der Frauen. Kein Wunder, daß sie bei Ackerbaufesten noch so spät oft wenigstens die Hauptrolle spielen und noch so spät selbst mit Rute oder Prügel, freilich jetzt nicht mehr bewußter Weise, ihr Unrecht in Erinnerung bringen ¹⁾).

¹⁾ Dagegen war bekanntlich die Viehzucht anfangs überall Sache der Männer. Im Einklang damit darf noch in unserer Zeit beim feierlich religiösen Ritus des Mätü Pongal, d. h. des Rinderpongalfestes, in Südindien kein Weib zugegen sein. Journ. Royal As. Soc., New Series V, p. 114 f.; Dubois-Beauchamp ³ 573. Ebenso stands im alten Rom: Bei dem Opfer an Mars Silvanus, das aus einer gewissen Menge Mehl, Fett, Fleisch und Wein für jedes Stück Vieh bestand und zum Schutze der Herde dargebracht wurde, durfte kein Weib der Zeremonie auch nur zusehen. W. Warde Fowler in Hastings, Encyclop. of Rel. & Ethics, Vol. 10, 846—847. Dergleichen Verbote gibts bei Männerwerk und die Männer angehenden Riten unter Primitiven ja wer weiß wie viele. Nach deutschem Volksglauben dürfen Obstbäume nicht von Frauen gepflanzt werden. So berichtet man wenigstens aus der Pfalz. Wuttke ³, S. 426. Das wird wohl ebenfalls ein Fingerzeig sein. Baumzucht ist jünger als Anbau der Halmfrucht. In Deutschland geht ja die Namengebung in jener fast durchweg aufs Latein zurück. Bei Frauenverrichtungen, Frauenriten und Frauenfesten in alter und neuerer Zeit schimmert nun, wie eben gestreift, oft noch deutlich das Bestreben hervor, einfach die Männer fernzuhalten; die können da nur Schaden bringen oder gehören mindestens nicht hin. Im Kult des Phallus lebt nun natürlicherweise schon an sich in ganz besonderem Sinn Drang und Glut, Angst und Geltungssehnsucht des Weibes, sodann aber auch, weil der Phallus ein so mächtiger Förderer, ja Erzeuger der Fruchtbarkeit und des Gedeihens beim Ackerbau ist, also bei einer ursprünglich den Frauen obliegenden Angelegenheit. So sagt schon Movers, Die Phönizier I, S. 571, die Phallophorien und überhaupt der Phallusdienst bei Phöniziern und Ägyptern sei gewöhnlich Sache der Frauen (zit. von Otto Stoll, Das Geschlechtsleben usw., S. 640). Auch besonders vom Adonisdienst hören wir, daß vor allem die Frauen ihm inbrünstig oblagen.

Wehklagen um Kāma bei seinem Fest.

Nachhall aus uralten Zeiten sind auch die Klagen der Rati um ihren Gatten Kāma, die wenigstens vereinzelt genannt werden (so von Shankar Pandurang Pandit, *Mālavikāgnimitra* 2, p. 164; B. A. Gupte 90 f.), sowie das mehrfach bezeugte und ebenfalls schon besprochene „Bombne“. Wechsel oder Gemisch von Klagen und mehr oder minder tollem Scherz finden wir auch in Europa beim „Todaustragen“ und beim Begraben des Jarilo, Wechsel von tödlichem Ernst und bacchanalischer Ausgelassenheit bei der Johannisfeier der „Brüderschaft des grünen Wolfs“ in der Normandie (Frazer in *One* 303; 318; 628 f.; Mannhardt *Baumkultus* 416; *Antike Wald- und Feldkulte* 323 f.). U. dgl. mehr, worauf schon hingewiesen worden ist.

Holi und die Totenseelen.

Vereinzelt aber steht folgender Brauch da: Among the Marathas the *vīr* or people who died on the battle field are „danced“ by their descendents, who go round the fire with a drawn sword until they get into a trance, or believe themselves possessed by the spirits of the heroes. B. A. Gupte, S. 89 (vgl. wegen *vīr* oder *bīr* Crooke, *Popul. Rel. etc.*² I, 25; 62; 178; 235). Aber auch dieser Totenseelendienst am Fruchtbarkeitsfest dürfte alt sein (vgl. die *ἡρώες* = lares, divi manes)¹⁾. Denn, wie schon mehrfach betont, es fallen Totenseelen- und Wachstums- oder Fruchtbarkeitsgeister und -götter ja gewöhnlich zusammen, und zwar in Indien und in Europa²⁾. Ebenso haben wir vom Abbé Dubois gehört, daß in Indien am Allerseelenfest *Dīpāvalī* Ackerbauriten stattfinden (S. 82). Erinnerung sei auch

¹⁾ Die Manen heißen im Veda *cūra* (Helden). Caland, *Totenverehrung* 49; Ahnenkult 11. *Vīra* Held = Totenseele haben wir schon genannt.

²⁾ Ja das gilt wohl schon vom alten Babylon. Alfred Jeremias, *Hölle und Paradies bei den Babyloniern*, 2. Aufl. (1903), S. 24 sagt, es sei „besonders wichtig, ... daß die Unterweltsgötter auch bei den Babyloniern eng verwandt sind mit den Göttern der Fruchtbarkeit und des Feldbaus“. Vgl. Tamuz und Istar und Osiris. Das Wasser des Lebens oder der Unsterblichkeit befindet sich denn auch in der Unterwelt, bei den Babyloniern, späteren Juden, Griechen. *Ib.* 21; 32. In 5. Mos. 26, 14 hören wir ebenfalls, daß man den Totenseelen Opfer von der Ackerfrucht brachte.

an die Worte Frazers (*The Golden Bough in One Volume*, p. 339), wo er davon redet, daß ursprünglich wohl Jahr um Jahr ein den Korndämon darstellender Mensch getötet worden sei: If that was so, it seems likely that the propitiation of the corn-spirit would tend to fuse to some extent with the worship of the dead. For the spirits of these victims might be thought to return to life in the ears which they had fattened with their blood, and to die a second death at the reaping of the corn (= Frazer² V, 233 f.). Wie richtig das ist, zeigt das indische „Lichterfest“, zugleich eine Ernte- und Totenseelenfeier, also eine solche chthonischer Mächte. Von ihr im 3. Stück unserer Trilogie.

Die Holi ist arisch.

Mir ergibt sich also der Schluß: Auch in der „Verbrennung Kāmas“ hat Südindien Ursprüngliches treu bewahrt. Auf dem Holzweg befinden sich Crooke und andere, die die indische Erklärung, beim Holifest werde der Tod Kāmas gefeiert, einfach verwerfen und die da glauben, die Holi sei gar nicht hinduistisch (Crooke 77: The rites have no connexion with orthodox Hinduism; ähnlich p. 63). Weit richtiger hat da schon Wilson gesehen: It is also to be remarked, that although traces of the original purport of the festival are palpable enough, yet that Love and Spring have been almost universally deposed from the rites over which they once presided and that they have been superseded by new and less agreeable mythological creations (*Works* II, p. 224). Vollkommen verkehrt ist auch Crookes Meinung, wir würden in der Erkenntnis der mit unserem Gegenstand zusammenhängenden Fragen gefördert werden durch umfangreichere und eingehendere Erhebungen vor allem in den Distrikten und unter den Stämmen, die dem Einfluß des brahmanischen Hinduismus am wenigsten ausgesetzt seien. Im Gegenteil: gerade die unarischen oder unarisierten Bewohner Indiens bieten hier an sich den allergeringsten Aufschluß. Was sie Gleiches oder Verwandtes aufweisen, das stammt nach allem, was wir sehen können, wenigstens gewöhnlich von den hinduistischen, den brahmanischen oder gar schon den vedischen Indern. Es wäre also besonders dies möglich, daß sie vielleicht schon sehr früh Entlehntes treuer bewahrt hätten als die

Inder selbst¹⁾). Schon Col. Tod hat vor gut hundert Jahren einen besseren Fingerzeig gegeben mit den paar Worten, wo er vom Frühlingsfest in Mewar spricht: Even the wild Bhil, or savage Mēr, will leave his forest or mountain shade to mingle in the revelries of the capital; and decorating his ebon hair or tattered turban with a garland of jessamine will join the clamorous parties which perambulate the streets of the capital (Rajasthan¹ I, p. 563). Der jedem Kenner wohlvertrauten Sachlage und der Natur des Menschen nach konnten die Ureinwohner Indiens nichts so widerstandslos annehmen wie dergleichen Festgebräuche.

Diese sind nicht nur hinduistisch, sondern urindisch, ja sie sind, wie hoffentlich meine Abhandlung gezeigt hat, mindestens im Wichtigsten urindogermanisch. Wenn wir sie nicht in Rigveda finden, dann liegt das wie so manches andere gewiß an dessen aristokratisch- und hieratisch-theologisch exklusivem Charakter²⁾).

Der Name Holi und Holikā gehört jedenfalls recht junger Zeit an³⁾, auch Kāma oder Madana mag statt eines älteren Festgottes eingedrungen sein. Wahrscheinlicher aber ist, daß Kāma bei seiner Literarisierung gewaltig kleiner gehobelt wurde wie im altindischen Mythos der allzu licht- und glutenreiche Son-

¹⁾ Als Beispiel aus der Sprachgeschichte erinnere ich daran, wie unverändert uns das Finnische uralte von ihm entlehnte germanische Sprachformen und Wörter erhalten hat.

²⁾ Der Gott Kāma (bzw. sein Vorgänger) ist nicht im Rigveda, so wenig wie die bäuerischen Vegetationsdämonen Pan, Faunus, Silvanus usw., welche Wald- und Feldgottheiten waren, unter die Olympier aufgenommen wurden. „Erst nachdem der Werdeprozeß der olympischen Gottheiten in der Hauptsache längst vorüber war, traten die Pane, Satyre, Silene, Kentauren, die im niederen Volksglauben weit treuer den Zusammenhang mit der Naturerscheinung bewahrt hatten, aber dafür leerer an geistigem Gehalt geblieben waren, in den städtischen Kult und in die Literatur ein.“ Diese und die anderen Worte Mannhardts auf Seite 209 der „Antiken Wald- und Feldkulte“ enthalten Wertvolles auch für Altindien. Ebenso nennen zwar die homerischen Dichtungen chthonische Gottheiten, reden aber nicht weiter von ihnen; sie „überlassen sie dem Volk“. Preller, Griech. Mythol. ¹ I, 399. Was Altindien selber anlangt, vergleiche man L. v. Schröder, Mysterium und Mimus, S. 58 ff.

³⁾ Seine Bedeutung kennt man nicht. Stammt er vielleicht von einem Ausruf holā, ähnlich wie der Name Aḍāḍā laut des Bhavishyott, von diesem Ausruf? Dann müßte man wohl die Form Holākā als die ursprünglichste ansehen. Crooke, S. 55, sagt: „said to be derived from the sound made in singing.“ Das ist mir dunkel. Eine Art Juchzer der Festschwärmer?

nengott durch Takshan. Aber viele Gottheiten Indiens und anderer Länder haben starke Umwandlung erfahren, oft viel stärkere als Kāma. Das Frühlingsfest selbst aber wurde sicherlich schon in vedischer Zeit so gut wie in der klassischen gefeiert und zwar im wesentlichen wie da und wie heute das Kāmada-hana und die Holi. Es liegt dabei nicht einmal ein Grund vor für die Annahme, in urarischen Tagen sei es einfach ein Vegetationsfest gewesen und nicht auch eine Art menschliches Brunstfest. Im Gegenteil sehr weitgehende „freie Liebe“ wird da ein religiöser Bestandteil der Feier gewesen sein.

Ja auch hier zeigt es sich, wie so oft anderwärts, daß die Inder uns Ursprüngliches in treuerer Gestalt bewahrt haben als andere Glieder der indogermanischen Gruppe, hier sogar als Völker, die lange vor den Indogermanen Kulturträger waren. Bei den Indern ist der Fruchtbarkeitsdämon noch deutlich Pflanze und Baum und, was noch besonders auffällt, nicht wie anderwärts wird er durch Bruderhand getötet, nicht durch eines Ebers Hauer, nicht durch Selbstentmannung, nicht dadurch, daß ihn jemand erschlägt, sondern so, wie es einzig und allein seiner Urgestalt und einem Heer von Überlebseln und Festbräuchen entspricht, durch Verbrennung im Feuer. Jetzt erst verstehen wir die indische Mythe, daß Kāma im Zornfeuer Çivas seinen Tod gefunden habe¹⁾.

¹⁾ In Antidoron, Festschrift für J. Wackernagel (1924), S. 1—8, sucht Sten Konow zu beweisen, daß Anaṅga von añj komme und Manmatha von math oder manth. Das zweite ist mir immer selbstverständlich gewesen, das erste halte ich für verkehrt. Eine von der bekannten sehr abweichende und allem Anschein nach recht junge, obschon wahrscheinlich vielleicht eine ältere Vorlage bearbeitende Gestaltung von Kāmas Verbrennung steht in Bhavishyap. III, 4, 14, 21 ff.: Dem Asura Tāraka hatte Brahmā die Gnade gewährt, daß nur ein Sohn aus Çivas Samen ihn werde töten können. Da er nun die Götter schwer bedrängte, flehten sie Çiva, der damals fünf Weltalter (*yuga*) lang im Yoga begriffen war, an, er möge heiraten. Nun aber ist Çiva aus dem *guṇa tamas* der Prakṛiti entsprungen, also ein Kind der Prakṛiti, und andererseits das Weib bekanntlich = Prakṛiti. Seine Mutter aber könne er nicht heiraten, er, der ja ein frommer Yogi sei. So der Gott. Er wolle aber von seinem Samen ins Feuer tun; dieser Same werde das Geschäft der Götter ausführen. So machte ers denn und verharrte selber in Versenkung (*samādhi*). Die Götter aber scheinen der Geschichte nicht recht zu trauen; sie gelangen schließlich an Viṣṇu. Der entläßt Zeugungskraft (*tejas*) aus seinem Mund. Daraus entsteht der Mann Pradyumna, also Kāma. Durch dessen Feuer- und Zeugungskraft (*tejas*) wurden nun Männer und Frauen in allen drei Welten von Liebe (*smara*) gequält und vereinigten sich. Sogar die Pflanzen wurden von der Glut der

War der verbrannte Vegetationsdämon zuerst ein männlicher oder ein weiblicher und warum eine wildwachsende Pflanze?

In Indien wird nun sowohl ein männlicher wie ein weiblicher Fruchtbarkeitsdämon verbrannt. So jung aber auch die Holikā sein mag, die weibliche Genie selber könnte überhaupt noch älter sein als die männliche, im Einklang mit der Tatsache, daß der Ackerbau zuerst reine Frauenangelegenheit ist und daß alles Wachstum aus dem Schoß der Mutter Erde kommt.

Die wachstumgebärende Erde selber ergäbe sich also am natürlichsten als älteste Vegetationsmacht, und der Baum käme

Liebe gepeinigt und dadurch holdselig (*saumya*, d. h. wohl: blütenbedeckt), den Ranken und den (ja weiblichen) Flüssen gatteten sich männliche Wesen. Aber da besänftigte Çiva diese Erregung. Voll Zorn darüber ergreift jetzt Pradyumna seinen Bogen und schießt seine fünf schrecklichen Pfeile auf seinen „Bruder“ Çiva ab. Durch den ersten Pfeil, Uccāṭana (etwa Entwurzler), fängt Çiva an zu gehen (während er vorher Sthāṇu, der stockgleich stehende Büsser gewesen ist), durch den zweiten, Vaçikaraṇa, gerät er in die Gewalt des Weibes, durch den Stambhana pflanzt er sich an der Seite der Çivā (oder Durgā) auf, durch den Ākarṣhaṇa will er sie schon an sich reißen, durch den Pfeil Mārana, den „Tötenden“, fällt er aber in Ohnmacht. Als die Schöne ihn bewußtlos daliegen sieht, verschwindet sie. Sowie er erwacht, wehklagt er immer wieder: „O Geliebte, Mondgesichtige, Holdin, Krugbrüstige, rette mich, den von Liebe Ermatteten. Laß dich schauen, du Pisangschänklige, ich bin jetzt dein Sklave geworden.“ Da erscheint sie wieder und spricht: „Ich bin eine Jungfrau und gehorche Mutter und Vater. Von ihnen empfangen du meine Hand.“ So sandte der von Pradyumnas Pfeilen Gequälte (wie in Skandapur. II, Vaiçākhamāh. 9, 34) die sieben Rishi als Brautwerber ab, und die Hochzeit fand im Beisein aller Götter statt. Diese richteten ein Preislied an die Umā. In einer Höhle des Kailāsa nun feiert das Paar sein Brautlager, und tausend Jahre lang währte diese Begattung. Die wie sonst in der häufig erzählten Geschichte von dieser oft äonenlangen göttlichen Wollustfeier, mit der man des Zentralaustraliers Anschauung vergleiche, daß die geschlechtliche Vereinigung des androgynen Urwesens immerfort dauere (Withuis Mythos usw. 57 f.), schwer beunruhigten Götter fürchteten, davon möge die Welt untergehen, stellten sich mit Brahmā vor das unersättliche Paar hin und lobpriesen den Çiva. Da wurden die zwei von Scham und Reue erfaßt. Dann aber packte sie wilder Zorn, und die armen Götter suchten schleunigst das Weite. Nur der starke Pradyumna blieb stehen, unbeweglich wie ein Stier. Rudras Zornfeuer entlud sich da natürlich auf ihn und verbrannte ihn. So verlor Pradyumna seinen festen oder stofflichen Körper (*sthūlarūpa*) und ward zu Asche, er nahm einen feinen Leib (*sūkshmadeha*) an und ward zum „Körperlosen“. Wie er vorher (d. h. vor seiner Entstehung aus Vishṇus Feuer- und Samenkraft) gewesen war, so wurde er wieder. Für seine Gattin

später als ihr Kind. Auf jeden Fall aber erhebt sich für uns die Frage: Waren die Bäume oder doch die hier vor allem in Betracht kommenden im Urindogermanischen männlichen oder weiblichen Geschlechts? Das Sanskrit steht nun allein da mit fast durchgängig männlichem Geschlecht der Bäume, Griechisch und Lateinisch mit dem weiblichen, das Germanische und das Slawische verteilt die Geschlechter, dasselbe lese ich vom Litauischen. Soweit ich sehe, wiegt aber im Germanischen und im Slawischen das Femininum merklich vor, und die hier besonders wichtigen: Fichte, Tanne, Birke haben auch im Deutschen und im Russischen weibliches Geschlecht. Dem steht gegenüber, daß die doch in Bäumen, vornehmlich in der Fichte, verkörperten Mächte: Osiris, Attis, Adonis, Dionysos, Kāma männliche Wesen sind. Die ursprünglichste Stufe stellt wohl der noch unverfälschte alte Römer dar, der seine Gebete an

Rati war das nun aber fatal; denn sie hatte ja ihren grobmateriellen Körper behalten. So suchte sie denn während hundert Jahren durch religiöse Versenkung Īvas Gnade zu erlangen. Da gewährte ihr dieser die Wahlgabe: „In den Herzen der Leute wirst du entstehen, durch Vermittlung der Leiber der Menschen (d. h. jeder die Minnewollust kostende Menschenleib wird dein Leib sein, womit natürlich sie ebenfalls zur körperlosen Gottheit wird). Deinen Gatten wirst du dann wieder fleischlich genießen, wenn er mit der Hälfte meines (dann in ihm verkörperten) Wesens als Pradyumna wird geboren werden, u. zw. wird im Zeitalter des Manu Vaivasvata, in dessen 28. Mahāyuga, am Ende des Dvāpara, der hochheilige Kṛishṇa selber (in diesem seinem Sohn aufs Neue) geboren werden. Dann wirst du deinen Sohn Pradyumna auf dem Gipfel des Meru im lieblichen Walde Nandana lange fort genießen.

Wir sehen, der Konfusionarius, von dem wahrscheinlich das ganze 4. khaṇḍa des 3. Buchs stammt, hätte vorher immer den Namen Kāma, nicht aber Pradyumna gebrauchen sollen.

Vernünftiger macht da das Vaiçākhamātātmya von Skandapur. II die Sache, das in 8, 67 c ff. die bekannte Erzählung von Skandas Entstehung mit mehreren Besonderheiten vorträgt. Wie schon auf S. 133, Anm. 1, berichtet, wird da Rati durch eine „körperlose Stimme“ verhindert, sich ebenfalls zu verbrennen; diese eröffnet ihr, Kāma werde als Pradyumna wiedergeboren und mit ihr vereinigt werden. Hier haben die Frauen noch nicht ihre bekannte Gnade von Indra empfangen, daß sie während der ganzen Schwangerschaft der Wollust pflegen können (Taitt.-Samh. II, 5, 1, 1 ff.; Vas. XII, 24; Bhāgavatapur. VI, 9, 9 usw.). Da das endlich glücklich zusammengebrachte Götterpaar immerzu aufs neue sich in die Umarmung stürzt, so geht allemal wieder nach der Empfängnis Pārvatīs Leibesfrucht ab. Die Götter schicken den Feuergott zu dem Paar, damit dieser Īva in einen philosophischen Vortrag verwickle und so eine Begattungspause eintrete. Voll Scham läuft die Göttin nackt davon, und in wildem Zorn entläßt Īva seinen Samen in des Störenfriedes Mund.

Ackerbaugenien an den Geist des Baumes, der gefällt werden sollte, und an andere so begann: Sive deus sis, sive dea, oder: Sive mas sive femina usw. Es waren eben nur dunkle numina. Sodann sind ja sogar große Gottheiten verschiedener Völker androgyn oder doch ursprünglich androgyn. Vor allem gilt das von Wachstums- und Fruchtbarkeitsgottheiten, und an wer weiß wie vielen ländlichen Gebräuchen tritt, wie wir gesehen haben, die zweigeschlechtliche Natur des Vegetationsdämons klar zutage. Als dann eine stärker verpersönlichende Strömung einsetzte, hier früher, dort später, mag zunächst die weibliche Genie mindestens den Vorrang gehabt haben¹⁾; dauert doch noch in Col. Tods Rājasthan das Fest der Getreidegöttin Gaurī neun Tage und übertrifft an Glanz weit das nur zweitägige des Kāma. Und Ćiva, ihr Gatte und ein großer Gott der Fruchtbarkeit, „occupies an unimportant position near her at the water's edge, meanly clad, smoking intoxicating herbs“ (Rājasthan¹ I, 575). In der Hand hält er einen blühenden Zwiebelstengel als Szepter, wo doch die Zwiebel von den Hindus besserer Klasse verabscheut wird²⁾. Sie kommt aber Ćiva als Zeugungsgott zu.

¹⁾ Lehrreich ist die Sitte der Esthen, ihren Metsik oder „Waldgeist“ (am Fastnachtsdienstag) abwechselnd das eine Jahr als Mann, das andere als Weib herauszuputzen (Frazer, Golden Bough³ IV, 233).

²⁾ Zwiebel, Knoblauch und das Zwiebelgewächs *grīñjana* sind den Indern unkoschere Speisen. Der Zweimalgeborene, der sie ißt, verliert die Kaste. Der Grund ihrer Unheimlichkeit ist wohl der, daß sie als kräftige Aphrodisiaca und daher als zauberisch gelten. Siehe Weib im altind. Epos 179—180, Anm. (wo aber die Stelle aus dem Agnipur. nur nach Dutts. Übersetzung, nicht in der Ānandāçrama-Ausgabe stimmt); Samayamātrikā II, 26; Chavannes, Cinq cents contes etc. III, 280; Divyāvadāna ed. Cowell & Neil 408 f. Mit Knoblauch behängen sich in Theophrasts „Charakteren“ die Abergläubischen. Vgl. Nork, Festkalender 181, Anm. Wenn MBh. K XII, 141, 91 f. die Zwiebel aus des Hundes Hoden entstehen läßt und weiter spinnend den *grīñjana* (Art roten Knoblauch) aus dessen Penis, den gewöhnlichen Knoblauch aus den Zähnen, so soll das natürlich die Verächtlichkeit anzeigen, dürfte aber auch auf erotischem Grunde ruhen: die Zwiebel mag in der Tat ihre aphrodisische Bedeutung von einer Hodenähnlichkeit empfangen. Im klassischen Altertum war sie Symbol der Vulva. So Nork, Festkalender 165, Anm. Und bei dem Totenritus Narāyaṇabali wird der Penis der Mannsfigur durch einen *grīñjana* dargestellt (Garudap., Pretak. 4, 145; 40, 54). Wegen der geschlechtlichen Kraft sind die Zwiebelgewächse wie andere aphrodisische, d. h. vor allem manneskrafterzeugende Speisen bei Totenfeiern verboten (Vāyupur. 78, 12; Brahmapur. 220, 173 f.; Hemādri, Caturv. III 1, p. 562, l. ult.; 560; 567; MBh. XIII, 91, 38 f.); nicht Menschen, sondern die Totengeister sollen da zeugend tätig sein. Die zauberische Bedeutung von Zwiebel und Knoblauch, zu der der scharfe Geruch ebenfalls beigetragen hat — schädigende Geister fliehen vor dem Geruch

Vielleicht sind nun die Verkörperungen und die Genien des Wachstums der Kulturpflanzen vor allem das Erzeugnis der größeren Ängstlichkeit der Frau, der zuerst der Ackerbau oblag, und ihres besonders engen physiologischen Zusammenhanges mit der Natur, was wiederum die Annahme wenigstens vorwiegend weiblichen Geschlechts für den Vegetationsdämon nahe rücken könnte. Wie nämlich schon eingangs erwähnt, dürfen wir keinen Augenblick voraussetzen, daß etwa romantische Freude oder trauernde Teilnahme an der Natur jene urzeitlichen Menschen erfüllt habe. Nein, egoistische Sorge um ihre Feldfrucht hat sie zu ihrem Wachstumskultus geführt. Freilich auch für die Viehzucht, die wohl ebenfalls bei den Indogermanen dem Ackerbau vorausgeht, ist Wachstum nötig. Aber das Gedeihen des Grases scheint dem Menschen nie solches Kopfzerbrechen gemacht zu haben, wie das der von ihm angepflanzten oder angesäten Bodenfrüchte¹⁾. Das kommt nicht nur von der

einer zauberischen Pflanze in Ath.-Veda IV, 37, 2; VIII, 6, 10 —, geht auch durch das alte und das neuere Europa. Siehe Weib im altind. Epos I. c.; Andree, Ethnol. Parallelen (1878), I, 41—43; Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte 64; Sartori, Sitte und Brauch III, 77, Anm. 23 Schluß; K. E. Franzos, Vom Don zur Donau (1878), Bd. I, 211; II, 8; 80; Zachariae, Kleine Schriften 358. Wunderlich berührt es, daß in Bhavishyapur. I, 100, 7 *grīnjana* bei der Verehrung des Sonnengottes gebraucht wird. Doch mag da einzig seine rote Farbe wirken.

¹⁾ Rigv. VII, 102 fleht den Regengott Parjanya an, er möge grasreiche Weide schaffen. Anderes ließe sich anreihen. Besonders aufschlußreich dürfte die *corona graminea*, die höchste aller kriegerischen Auszeichnungen bei den alten Römern, sein. Keine, mir bekannte Erklärung, wie einfach ein Kranz aus Gras zu solcher Ehre kommen könne, scheint mir Wert zu haben. Festhalten müssen wir die ja recht allgemein herrschende Anschauung, daß Mars ursprünglich ein Wachstumsdämon sei. Hier nur eine, vielleicht bisher nicht beachtete Einzelheit: Die Lanze oder der Speer (*hasta*) ist kennzeichnend für Mars wie für Skanda. Mit einer *hasta* wurde nun im alten Rom das Haar der Braut für den Hochzeitstag frisiert. Ovid Fasti II, 560. Das wird kaum nur von der bekannten weitverbreiteten, auch im alten Rom bezeugten, Bedeutung des Speers als Penisymbol kommen. Wissowas Einwände und Gründe gegen Mars als Vegetations- und Fruchtbarkeitsgott (Rel. u. Kult. d. Röm.² 143) entbehren der Überzeugungskraft; sein Blick ist hier wie sonst manchmal zu sehr beengt. Den ursprünglichsten uns bezeugten eigentlichen Gott Mars sehe ich im Mars Silvanus, in dem Waldgott, zu dem der Viehzüchter beten soll. Wie in Altindien weidete ja auch bei den ältesten Römern das Vieh im Wald (*saltus*). Siehe Preller, Röm. Mythol.², I, 339—341, bes. 340, Anm. 2. Als Waldgeist und Genius der Viehzucht wird halt Mars am Anfang Grasegott und noch früher selber Gras gewesen sein, als er noch in den Windeln lag und sich noch nicht träumen ließ, daß er einst bei den Römern schier über den Scheitel Jupiters, des

viel größeren Zartheit und Gefährdung der Kulturpflanzen, sondern Gras ist ja ein Teil der Natur, Korn ein Teil der Kultur. Die Naturmächte aber sind der Kultur gegenüber gleichgültig oder gar feindlich, wie tückevoll oder grausam feindlich, das weiß mit schmerzlichem Wissen der Bauer¹⁾. Der Korngeist ist im Grunde ein Geschöpf des Menschen. Kein Wunder, daß der Mensch so besorgt ist, die Wachstumsmacht des Kornes kräftig zu erhalten. Wenn er nun nicht eigentlich eine Getreidepflanze, sondern fast durchgängig einen Baum (oder doch eine wildwachsende Pflanze) zur Verkörperung der Wachstumskraft erwählte, so entspricht das dem Gefühl, daß dieselbe Macht in Korn und Baum wirke, und der Tatsache, daß der Baum — nur der wildwachsende kommt hier in Betracht —, ja gewöhnlich auch die wildwachsende Pflanze überhaupt nicht nur unendlich viel kräftiger und dauernder ist als eine Getreidepflanze, sondern auch ein Teil der geheimnisvollen, gewaltigen, oft unheimlichen Natur, die man günstig stimmen will.

Sodann: Bodenkultur ist ein Einbruch ins Naturleben in das Reich der ursprünglichen, der wilden Vegetation. Da hat der primitive Mensch Angst vor der Rache der Mächte dieser Vegetation. In Arabien wird noch heute, wenn man ein Stück Land zum erstenmal pflügt, den Dschinnen, den Geistern des Orts, zur Versöhnung Blut gesprengt (Robertson Smith, *Rel. d. Semiten*, 124, Anm. 198, zit. in *Schweiz. Arch. f. Volksk.* XX, 31). So bittet schon der Jäger in Kambodscha den Baum, unter dem er seine Falle oder sein Netz aufstellt, um die Erlaubnis, Tiere aus dessen Herde fangen zu dürfen und bringt ihm ein Opfer von Bananen dar. Cabaton in Hastings, *ERE.* III, 160, Sp. 2. Derselben Vorstellung entspringen die so weit über die Erde verbreiteten Erstlingfrüchte von Feld und Baum als Opfer, das in meist verwandelter Form auch in Europa weiterlebt. Also: der Mensch bezieht oder verleibt die in der wildwachsenden Pflanze wohnende Macht ein ins Reich seiner Kulturvegetation, gewinnt sie für diese.

hohen Himmelsgebieters, emporwachsen werde. Steckt nun der große Kriegsgott im Gras, woher sollte ein Kranz aus Gras, als Erbe aus uralter Zeit, nicht des römischen Kriegsgottes höchst begnadete Lieblinge zieren! — In deutschen Landen ist entsprechend das Holzfräulein Genie des Graswuchses. Sartori, *Sitte u. Brauch* II, S. 114.

¹⁾ Der Dämon der Kulturfrucht heißt „der arme Mann“, „die arme alte Frau“, „der Bettler“. Mannhardt, *Mythol. Forschungen* 48 f. Das kann mehrfache Hintergründe haben.

Entstammt nun aber der Kultus der Vegetationskraft dem Ur- und Ursprungsgefühl der Religion, dem der Schwäche und der Abhängigkeit, dann dürfte diesem und besonders dem des Weibes, das auch unter mutterrechtlichen Verhältnissen im großen und ganzen keineswegs die ihm von vielen Schriftstellern angefabelte Kraft- und Herrscherstellung einzunehmen pflegt, der Baum und der Baumgeist nur als männliches Wesen genug tun¹⁾. Wie gut paßte da der kraftvoll ragende, immergrüne Fichtenbaum! Daß daneben aber auch weibliche Fruchtbarkeitsgeister entstanden und fortlebten, liegt in der Natur der Sache. Ich komme im „Indra“ auf diesen Punkt zurück.

Doch solche vielleicht müßige Spekulationen führen zu keinem sicheren Ergebnis. Einen Grund aber, wohl den wichtigsten, weshalb ein Waldbaum (oder eine wildwachsende Pflanze) den Vegetationsdämon darstellt, haben wir noch nicht genannt, nämlich diesen: Im Wald wohnte und wohnt, mit wenigen Ausnahmen, der ertümliche Mensch. Hier erwachsen seine magischen und seine göttlichen Mächte, und zwar vor allem in den Bäumen überhaupt und dann in bestimmten Bäumen. Im Wald rodete oder schwendete er sich zuerst ein Feld, wichtig für das Feld wurde Umhegung oder Grenze, als Schutz gegen schädigende Tiere und als Wahrung gegen andere Menschen. Aus dem Wald wurde dann größere oder kleinere Feldmark, der Mensch war aus dem Wald in mehr oder minder freies Land versetzt und baute sich da eine Hütte oder ein Haus. Ließ er nun etwa seine alte Waldmacht oder Waldgenie hinter sich zurück? O nein, wir wissen ja, wie der Mensch die Gottheiten seiner näheren oder weiteren Umgebung mit sich nimmt in andere Umwelt und sie da oft sehr umformt, wie groß seine Angst ist, sie und ihre Gnade zu verlieren. So trug er seine Waldnumina mit hinaus, der Waldgeist ward zum Ackergenius, dieser zu einer Gottheit der Umgrenzung, der Raine, der Feldwege, der Wege überhaupt, so kommt das Waldkind sogar dazu, Geleits- und Schutzgeist über weite Meere zu werden. Dabei aber, aus anderer Altersstufe oder in anderer Gestalt, bleibt er dem Menschen innig nah: der Walddämon ist ja mit in die Behausung auf der Lichtung oder im Dorf gezogen und hat sich da als Hausgeist eingerichtet, teils freundlich und traut, teils aber

¹⁾ Vgl. auch Frazer ³ VI 211, damit aber ebenfalls S. 204 (auf den weibebherrschten Pelauinseln die Göttinnen wichtiger als die Götter).

auch, wenigstens unter bestimmten Umständen, nicht ohne gefährliche, unheimliche oder lästige Seiten¹⁾. Diese zweite Natur brachte er in größerem oder geringerem Umfang natürlich schon aus dem Walde mit, und sie empfing mehr oder minder dadurch Nahrung, daß ja die Wachstumsmächte gewöhnlich auch Totenseelenmächte sind. Dies wohl so etwa der Entwicklungsgang auch solch großer und erstaunlich vielfältig ausgebildeter Gottheiten wie Artemis, Dionysos, Apollo, vielleicht auch Hermes, obschon dieser von Anfang an stärker chthonisch-phallisch zu sein scheint²⁾.

Beachten wir z. B. auch diesen Fingerzeig: Wie die den Gottheiten geweihten Bäume fast ausnahmslos wildwachsende sind, so ist in Griechenland ursprünglich Eiche, Lorbeer und wilder Ölbaum der Erdgöttin heilig; diese wird dann auch hierin von Zeus und Apollo verdrängt. Der in Griechenland nicht einmal einheimische zahme Ölbaum aber eignet der Athene, jener dem Pflanzen- und überhaupt dem Naturleben sonst fremden Göttin. Vgl. Weniger, Griech. Baumkultus 12 ff.; 29; 32—38; 45—47. Wenigers Gedanke, daß der Baum deshalb mantisch sei, weil er seine Wurzeln in die Erdentiefe der Totenwelt hinabsende und sein Saft, die beiden Welten vermittelnd, aus ihr emporsteige (S. 6), wird mindestens für die älteste Glaubensschicht nicht zutreffen. Der Baum rauschte schon dem Waldmenschen Geheimnisse zu in einer Zeit, wo er kaum an solche Herkunft aus Erden- und Totentiefe dachte. Sowie der Mensch aber anfang, Bodenfrucht zu bauen, mußte sich ihm die bekannte Doppelnatur chthonischer Mächte aufdrängen, und weil er diese zuerst als Baummächte erfaßt hatte, fügte sich um so natürlicher die Einheit Baumgeist, Ackergeist, Totengeist und mantischer Geist zusammen.

Fest nun steht dies: wie bei anderen indogermanischen Völkern erscheinen in Indien männliche und weibliche Wachstumsgeien und ist der Tod von männlichen und von weiblichen mit den Feuerfesten verbunden. Den Flammen überantwortet wird

¹⁾ Ein höchst auffälliges, schon angeführtes Zeugnis dafür, daß der Vegetationsdämon zum Hausgeist wird, haben wir schon in Atharvaveda III, 12, 5: Die Genie des Hauses (*mānasya patnī*) ist in Gras gekleidet (*triṇaṃ vasānā*). Wie kennzeichnend solche Gewandung für Vegetationsmächte ist, haben wir ja mehrfach gesehen.

²⁾ In Kyllene war das Bild des Hermes, den die Leute dort sehr verehrten, einzig ein auf einem Piedestal emporragendes männliches Glied. Hastings IX, 818 a.

sowohl Kāma wie die Holikā. Wegfallen muß also bei diesen das im Abendland so häufige Hineinwerfen ins Wasser, möge es nun der leblosen oder der lebendigen Menschgestalt der Vegetationsmacht oder -genie zuteil werden¹⁾. Dieser Regenzauber knüpft sich in Indien an die Bilder einer ganzen Anzahl von Fruchtbarkeitsgottheiten und wenigstens nach einigen Zeugnissen an den mit dem Maibaum eng verwandten Indrabaum. Von diesen dann mehr im 3. Stück unserer Trilogie. Aber so zählt sich altererbte Sitte, daß mancherorts die Asche vom Holibrand ins Wasser geworfen wird (Wilson 229). Ebenso finden wir gelegentlich, daß man in Europa die Asche der den Wachstumsgeist darstellenden Puppe oder die Asche vom Osterfeuer ins Wasser bringt.

Vegetationsmacht oder Vegetationsgenius mit Recht ein Baum.

Aus der Asche als Samen und aus dem lebengebärenden Schoß der Wasser soll wohl nach dem Urglauben die Wachstumsmacht oder die Wachstumsgenie aufs neue erstehen. Verkörpert ist sie in jenem Wunder des Wachstums: im Baum. Und wie sehr ist dieser solcher Vorstellung würdig! Saft- und kraftgeschwellt hebt sich der Baum in immer reinere Sonne empor, oft hinauf zu schwindelnder Höhe, kerzengerade sogar an steiler Felswand emporgestreckt, oft durch spärlichste Erde hineinverklammert in streng abwehrendes Gestein, wie ein Riesenheld, der allen Wettergewalten trotzt und durch sie nur zäher, stärker und edler wird. Hinaus nach allen Seiten breitet er seine Astarme

¹⁾ Dagegen wird beides: Verbrennung oder Versenkung ins Wasser dem Bild des Ganega an seinem holihaften Fest zuteil. Gesetzbuch und Purāṇa S. 41, Anm. Ganz ähnlich z. B. in Bulgarien: Aus der letzten Garbe, die bekanntlich in Europa weit umher und mehr vereinzelt auch in Indien (Crooke, Popul. Rel. etc.², II, 306 f.) den Vegetationsdämon darstellt, macht man eine Puppe, die Getreidemutter genannt, kleidet sie in ein Frauenhemd und trägt sie um das Dorf. Dann werfen sie sie in den Fluß, um reichlich Regen und Tau auf die Aussaat zu bekommen, oder sie verbrennen sie im Feuer und streuen die Asche auf die Felder. Mannhardt, Mythol. Forschungen 332, vgl. Baumkultus 613. In Oldenburg wurde früher die Erntemutter unter Tanzen verbrannt (Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens V, Sp. 283). Natürlich wird sie auch begraben (ib. Sp. 285). Ein aus einem Baum geschnitztes Bildnis der Korngöttin Persephone wurde 40 Tage lang betrauert und dann verbrannt. Frazer³ IX, 348 f.

und die Hände seiner Zweige, wie im Verlangen, ja recht viel Leben an sich zu raffen, und seine schier unzähligen Blätter oder Nadeln schlürfen ebenso lebenszecherhaft die Flut des Lichtes und die nicht minder segensvolle des Regens und des Taus. Ein Menschengeschlecht ums andere kommt und geht, so ein mächtiger Baum aber bleibt, Jahrtausende sogar, wenn besondere Art und Umstände ihn begünstigen.

Zu allen Zeiten haben die Menschen die Bäume oder doch besondere Bäume als göttlich oder als heilig verehrt, am Ganges sowohl wie in deutschen Landen noch unserer Zeit und gewiß Jahrtausende um Jahrtausende, ehe es ein Inder- oder ein Germanenvolk gab. Mit welchen Schauern und Ahnungen, mit welcher religiösen Hingerissenheit erfüllt uns Händels Largo, vor allem wenn ein guter Orgelspieler wenigstens mitwirkt! Es tönt wie ein majestätischer Hymnus an Jehovah in einer Jesaiasvision und dabei doch so innig wie die Stimme eines liebenden Weibes. Und an wen ist das Largo eigentlich gerichtet? An einen Baum. Das mit Recht¹⁾. Besonders in einer Fichte oder Tanne schauen wir das Geheimnis des Wachsens und Grünens und Lebens in einzigartiger Gestalt, und aus dem schwermütigen, feierlichen Rauschen, dem leidseligen Seufzen der Nadelharfen der Föhre dringt es in die innerste Seele wie ewig dunkle und doch wundersame Ahnung weckende Kunde aus den Tiefen des Urgeheimnisses.

All die Millionen zum größten Teil riesenhafter Tannen und Kiefern, die in meiner Heimat in Michigan einst ragten und raunten, waren längst niedergeschlachtet, als ich in dem von gewaltigem Laubholz immer noch dichten Urwald geboren wurde. Nur da und dort noch, ganz vereinsamt, flüsterte ein kümmerliches Überbleibsel der vernichteten Heroenwelt, das der Feind als allzu nichtig oder allzu jung nicht niedergemetzelt hatte, im Winde seine ergreifende Klage. So stand etwa eine englische Meile von unserem Haus, aber am andern, für mich als Kind unerreichbaren Ufer des Flusses auf einem Stück Weideland eine Föhre, krumm und krüppelhaft, niedrig, wie ein großer schiefgehaltener Wedel in der Hand eines auf dem sonnensatten Rasen ruhenden, fliegenumschwärmten Riesen.

¹⁾ In Händels Tonwerk ist es, wenn ich nicht irre, die von Xerxes verehrte hohe Platane in Lydien, „die dieser mit kostbarem Schmuck zierte, ihre Zweige mit Halsbändern und Armspangen beschenkend“ (Bötticher, Baumkultus der Hellenen p. 101. Vgl. da 102 ff.).

Wie oft saß ich nun in der Kindheit, vor allem sonntagnachmittags, barfüßig und barhäuptig und wohl häufig mit nicht zu sauberem Gesicht und Nasenzipfel am Flußufer und schaute hinüber zu diesem Nadelbaum! Wie sehnte ich mich hinüber zu ihm, das Herz erfüllt von einer Ehrfurcht und einer Liebe, ja wohl fast einer Anbetung, wie ich als fromm erzogenes und tief religiöses Kind sie gegen Gott empfand! Von Dichtung kannte ich damals nur Lieder des lutherischen Kirchengesangbuches. Mir scheint, das Kind hatte wenigstens ähnliche Empfindung wie der nicht allzu stumpfe Erwachsene in jenen Kindertagen der Menschheit. Freilich toste bei diesem dann der Geschlechtsdrang mit hinein in die Wogen religiöser Schauer, und so schäumte namentlich zu der Zeit, wo auch Tier und Pflanze in Begattungsrausch und Blütenbrunst sich zu üppigstem Leben steigerte, jener orgiastische Strom dahin, dessen mannigfach verschobenes, aber im wesentlichen immer noch getreues Bild wir wohl im indischen Kāma- und Holifest sehen dürfen, getreu vor allem auch darin, daß Indien in den Verbrennungsfeiern, in der Mythe von der Entstehung des „körperlosen Gottes“ und in sonstigen Zeugnissen die göttliche Wachstumsmacht allseitig in jener Urgestalt bewahrt hat: im Baum.

ANHANG

Vom Grund der Segenswirkung der Glocke.

Erbgut unseres innigsten Gemüts- und Religionslebens ist die Glocke, und sogar wer vom Glauben seiner Kindheit oder doch seiner Vorfahren weit hinwegtrieb, wird sich kaum einer Wehestimmung erwehren können, wenn er am Sonntagmorgen über Feld oder die Landstraße dahin geht und von den Dörfern das Geläute der Kirchenglocken zu ihm her klingt. „Es gibt kein Kultobjekt, das mit dem Gemütsleben des Volkes so verwachsen, von seiner Phantasie so umspinnen wäre, wie die Glocke! ¹⁾“ Mancher sieht in der Kirchenglocke wohl eine rein christliche Erscheinung. So heilig war die Glocke, daß der Schwur über sie häufiger war als der über das Evangelienbuch (Handwörterbuch d. deutsch. Aberggl., Sp. 875). Aber auch anderen Religionen gehört die Glocke ebensogut zu. Sie läßt sich wie so viele religiöse Anschauungen, Bräuche und Geräte zurückverfolgen in jene unendlich ausgebreitete Unterschicht, die wir Aberglauben nennen. Der noch heute nicht erstorbene Volksglaube von der vielfältigen zauberischen Kraft der Glocke und ihres Klanges ist denn besonders für europäische Völker häufig dargestellt worden. Also sei hier nur einiges aus Indien, jener

¹⁾ So Perkmann im Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Artikel „Glocke“, Sp. 869. Daß die Kloster- und die Kirchenglocke erst allmählich, seit der Mitte des 6. Jahrhunderts, in der Christenheit, und zwar da nur in der abendländischen, Eingang fand, steht zu lesen bei Heinrich Otte, Glockenkunde (1858), S. 1—8; vgl. 18 (in dem sehr urtümlichen, oft die ganze Nacht dauernden Gottesdienst der Abessinier spielen Glocken, neben Sistra, Trommeln und Tanz eine große Rolle). Über „Bündner Glocken“ berichtet der mit dem Volksleben eng verwachsene Domdekan Chr. Caminada in Chur und deutet dabei mit dichterischer Kraft die innige Verwobenheit der Volksseele mit den Kirchenglocken aus.

unschätzbaren Fundgrube der Kulturgeschichte im weiteren Sinn, zusammengestellt. Viel ließe sich da anreihen.

Des Glocken- und Glöckchengebimmels ist kein Ende in Altindien. Die Büsser und Büsserinnen tragen Glocken, alle Reit- und Zugtiere und die Wagen, auf denen man fährt, besonders natürlich alles, was man in der Schlacht nötig hat: die Streitwagen, die Bannerstangen, die Pferde, die Elefanten, die Keulen, die Lanzen, die Wurfspere, die Wurfscheiben, die Schilde, wie denn auch der Schild des Tydeus, eines der „Sieben gegen Theben“ ebenfalls von gellenden Glocken tönte. So belehren uns an wer weiß wie vielen Stellen vor allem das Mahābhārata und die Purāṇas. Vgl. mein „Altindisches Buch vom Welt- und Staatsleben“, S. 206 und 728. Auch die Schiffe, die schwerbedrohten, führten sie in reicher Anzahl. Dem vordersten Kamel einer Karawane wurde eine Glocke angehängt. Pañcākhyāna ed. Hertel, S. 98, 6 ff.; Pañcatantra ed. Kielhorn & Bühler I, p. 79, 7 ff. Die Kuhglocken sind allgemein und um so nötiger, als in Altindien gerade wie bei den älteren Römern, den Finnen und sonst mancherorts das Vieh im Wald weidet, wo auch Zauber- und Geistermacht besonders rege Tätigkeit entfaltet. So lesen wir z. B. in Bhaviṣhyapurāṇa I, 12, 43: „Um die Herde von der Weide holen zu können und um Raubtiere zu schrecken, soll man ihnen bei den Ohren Glocken anbinden und ja zur Zierde, sowie zum magischen Schutz¹⁾“. Auch die Zugochsen aber

¹⁾ Gleich die nächste Strophe empfiehlt aber, auf alle Fälle eine Rinderhürde an einem von Raubtieren und von bösen Geistern nicht heimgesuchten Ort anzulegen. Kauṭilya weist neben den Raubtieren und Schlangen wohl noch auf die vorher schon von ihm genannten Räuber hin: damit man es gleich erfahre, wenn die Tiere auf der Weide verfolgt werden, soll man den furchtsamen Glocken und andere Lärminstrumente anbinden. (J. J. Meyer, Das altind. Buch v. Welt- und Staatsleben, S. 205.) Daß die Kuhglocken bei uns die Herde vor der Bosheit und den Künsten besonders der Hexen schützen sollen und die Kirchenglocken bei Leichenbegängnissen sowohl die Totenseelen wie die Überlebenden vor Dämonen, ist bekannt genug (s. z. B. Otte, Glockenkunde, S. 26; Sartori, Sitte u. Brauch, I, 149, Anm. 27; 127; Nork, Festkalender 796). In deutschen Landen schützen die Glocken das Vieh auch vor dem Verlaufen (Sartori ib. II, 152, Anm. 6; Zeitschrift d. Ver. f. Volkskunde, 7, 362), also ursprünglich vor Verlockung durch Geistertücke. Wie in Europa werden auch in Indien Glocken gegen Gewitter (Blitz, Hagel) geläutet (Crooke, Popular Religion an Folk-Lore etc.², I, 79) oder gegen böse Geister (ib. 167 f.). Mittel gegen das mal'occhio und sonstige böse Zauber und Geister war die Glocke im alten Griechenland, Rom und Assyrien, dann bei den Christen, namentlich im Mittelalter. Hastings, Encyclopedia of Religion and Ethics, VI,

tragen Muschelketten und Glöckchen am Hals. So aus dem heutigen Indien z. B. J. A. Sauter, *Mein Indien*, S. 201; 203; 209; Ders. *Unter Brahmanen und Parias*, S. 45 Anm.; 90: Mateer, *Native Life in Travancore* (London 1883), p. 272. Die Glöckchen am Hals der Ochsen zu einer Gartenausfahrt nennt auch der Roman aus Altindien „Die Nonne“, übersetzt von Leumann, S. 24. In einem langen Hymnus von der Herrlichkeit und Heiligkeit der Glocken, den das *Margaçirshamāhātmya* des Skandapurāṇa (Buch II) in Kap. 6, 3—30 anstimmt, heißt es: „Weil die Glocke aus allen Musikinstrumenten zusammengesetzt ist¹⁾ und zusammengesetzt aus allen Göttern, darum soll man mit allem Fleiß Glockengeläute veranlassen“ (Str. 4). „Alle Übel verschwinden durch den Ton der Glocken, und den Göttern, den Rudras (oft Formen Çivas) und den Totenseelen entsteht so ein Fest“ (Str. 27). Trägt vollends eine Glocke am Klöppelkopf (*ghaṇṭādaṇḍasya çirasi*) den Abdruck des Sonnenrades (*cakra*) des Vishṇu oder gar das Bild des Vogels Garuḍa, seines Reittiers und einer ursprünglichen Tiergestalt dieses Sonnen- und Fruchtbarkeitsgottes selber, dann wächst noch die Wunderkraft der Glocke. „In dem Hause, wo beständig eine Glocke mit dem Bild des Schlangenfeindes (d. h. des Garuḍa) ist, da gibts keine Gefahr von Schlangen, keine von Feuer oder Blitz kommende“ (Str. 29). Da auch diese Schrift stark sektiererischen Eifer verrät, so wird wahrscheinlich auch hier, wie an ungezählten anderen Orten, Vishṇu und sein Abzeichen andere Gottheiten und deren Embleme verdrängt haben. Besonders nahe stünde das Wahrzeichen seines mächtigsten Nebenbuhlers, des Çiva, d. h. das Liṅga oder der Phallus, oder vielleicht noch eher die Yoni als Abbildung auf Glocken. Die Kuhglocken nun und wohl auch andere werden noch zauberkräftiger, wenn man sie mit verschiedenen zauberhaltigen Pflanzen und Sachen beräuchert, von denen Vishṇudharmottara II, 43, 22 f. und danach Agnipurāṇa 292, 33 f. eine Reihe aufzählt²⁾. Ebenso haben die

p. 314, col. 1; 315, col. 1. „Auf daß er nicht sterbe“ beim Dienste „vor dem Herrn“, trägt Aaron am Saum seines Seidenrockes rote Granatäpfel und güldne Schellen (2. Mosis, 28, 31—35; vgl. 39, 22—26). Am bekanntesten ist das eben erwähnte *fulgura frango*. Siehe außer Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens und Otte, *Glockenkunde*, z. B. Ulrich Jahn, *Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht*, S. 55 unten bis 57.

¹⁾ Ebenso in *Matsyapurāṇa* 71, 10 und wohl anderwärts.

²⁾ Bei der von Otte, *Glockenkunde*, S. 10, dargestellten „Glockentaufe“ der katholischen Kirche wird das Rauchfaß mit Thymian, Weihrauch und

Glocken oder Glöckchen doppelte Zauberkraft, wenn sie z. B. aus dem magisch so mächtigen Gold bestehen, wie z. B. die der Pferde des Königs in Matsyapur. 212, 17 f.

Die Tiere und Geräte der Götter nun sowie diese selbst bedürfen ebensosehr zauberischen Schutzes und zauberischer Kraftherhöhung, ja wohl noch mehr wie die der Menschen und diese selber, wovon schon die Rede gewesen ist. Als Çiva in die Schlacht zieht, wird dem Stier, seinem Reittier, an die Hörner ein herrliches mondförmiges Diadem (*mukuta*) gebunden, an den Hals ein Hundert Glocken gehängt, an jedes Ohr ein Spiegel befestigt¹⁾, an die Schultern eine Menge Schellen usw. Pad-

Myrrhen unter die Glocke gestellt, „so daß sie den ganzen Rauch in sich aufnimmt“. Auch dieser Teil der Glockenweihe trägt dazu bei, der Glocke magische Kräfte zu verleihen (ib. 10; 15 f.; 27, Anm. 1; 31, 97).

¹⁾ Auch der Spiegel ist ein hervorragender Glückserzeuger. Siehe meine Altind. Rechtsschriften S. 10. Viel wäre hinzuzufügen. Hier nur einiges. Er gehört zu den acht Glücksdingen (*maṅgala*). Glasenapp, Der Jainismus, S. 384. Jeden Morgen soll der König sein Gesicht in einem beschauen. Nityākyāmrita, Cap. 25, Sūtra 4; Vishnudharmott. II, 151, 11 (daraus Agnipur. 235, 6); Yogayātrā II, 23 usw. Ebenso soll er es machen bei seiner Weihe zum Fürsten. Vishnudh. II, 21, 28 (daraus Agnipur. 218, 28). Das gleiche gilt für den Menschen, an dem ein Glücksritus vollzogen wird. Vishnudh. II, 103, 20 f.; 161, 25 f. Im Traum einen Spiegel sehen bringt Glück. J. v. Negelein, Traumschlüssel des Jagaddeva 127 f. Ebenso ist er segensvoller Angang. Vishnudh. II, 163, 24 (daraus Agnipur. 230, 12). Nicht minder ist er nötig zum Lustrationsritus (*nirājana*), beim Baden oder Weihen eines Götterbildes (Matsyapur. 267, 17—19), wie bei der Ausfahrt eines Götterbildes, damit es im Hauptfluß des Landes gebadet werde (*tīrthayātrā*). Agnipur. 68, 12; vgl. 78, 14. Bei solch einer Reise kann ja allerhand schlimmer Zauber die Gottheit anfallen. Darum wird auch so vorgebaut: Unter anderem mit Spiegeln behängt man den Wagen, auf dem eine Gottheit an ihrem Fest durch die Straßen gefahren wird. So den des Sonnengottes in Bhavishyapur. I, 169, 4, den der Durgā bei der großen Feier dieser Totenseelen- und Korngenie am 9. der hellen Hälfte des Monats Āṣvina in Hemādri Caturvargacintāmapī II 2, S. 946, den des Çiva, worauf sein Phallus festlich umhergefahren wird (ib. II 2, S. 859) usw. Der Grund wird zum Teil aufgehehlt durch Bhavishyapur. I, 57, 28: Wenn das Bildnis des Sonnengottes von seiner Wagnumfahrt (*rathayātrā*) heimgekehrt ist, wird an ihm eine große Lustration (*ārātrika*) vollzogen, indem man Lichter, Wasser, Sesamkörner, Salz usw. um ihn oder an ihm umherschwingt, alles bekanntlich zaubergewaltige Dinge. Und warum? Bösen Blick unschädlich zu machen, sagt der Text. Ein Bild des Çiva soll in einer seiner linken Hände einen Spiegel halten (Vishnudh. III, 44, 19), ebenso das des mit der Pārvati zusammengewachsenen, des androgynen Çiva (ib. 55, 3). Da ist es kein Wunder, daß namentlich weibliche Gottheiten oft mit einem Spiegel in der Hand dargestellt werden. Im Spiegel wohnt die große Göttin selber (Matsyapur. 62, 13; Bhavishyott. 26, 13; Hemādri I. c. III, S. 423). Glück,

mapurāṇa, Uttarakhandā 13, 45 ff. Mit Goldglocken behängt sind die 10000 Rosse am Streitwagen des Götterkönigs Indra (Matsyapur. 148, 80), und von hundert Glöckchen tönt der des Dämonenfürsten Bāṇa (Harivaṃṣa II, 119, 138). Da nun den Beischlaf tückische Zaubergefahr umlauert, nimmt es nicht wunder, daß das Liebeslager des Ćiva und der Pārvatī mit Edelsteinglöckchen bewehrt ist (Matsyapur. 154, 585), genau wie die Betten an der Stätte höchster Wollust: im Dirnenhaus (Samayamāṭṛikā III, 13) und gewiß anderwärts. Außerdem wird der beim „Werk der goldenen Aphrodite“ lebhaft erregte Glockenton Kraft und Glut des Paares steigern. Weshalb, das dürfte auch das Folgende deutlicher machen¹⁾.

Tapferkeit, Liebesfülle vom anderen Geschlecht, Ehre und reine Erkenntnis bewirkt der Spiegel, wenn man ihn ansieht (Hemādri II 1, S. 290). Darum soll man ihn natürlich immer im Hause haben (Bhaviṣyott. 205, 144). Vgl. Crooke, Popul. Religion and Folk-Lore etc. II, S. 35 f.; Th. Zachariae, Zeitschrift des Vereines für Volkskunde 15, 75 ff. In Schaumburg-Lippe sind die Brautknechte und ihre Pferde auch mit kleinen Spiegeln geschmückt. Sartori, Sitte und Brauch, I, 83, vgl. Anm. 15. Der ursprüngliche Grund wird der nämliche sein wie bei der indischen Götterfahrt, d. h. Schutz vor magischer Schädigung.

¹⁾ An manchen Orten in Deutschland bindet man Glöckchen unter das Brautbett. Sartori, I, S. 109, Anm. 4. In der gleichen Anmerkung: „In Westfalen wurde ein Korb mit einem Hahn unter das Bett oder in die Kammer gestellt.“ Sartori sieht in beidem nur zauberische Abwehr böser Mächte. Diese spielt sicherlich herein, aber ursprünglicher wird die Glocke auch hier ihre unmittelbar segenwirkende Bedeutung haben und der Hahn seine in Indien so gut wie bei Germanen, Slawen usw. erscheinende Kraft als Verkörperung und Sinnbild der Geschlechtstüchtigkeit und als eine Art Fruchtbarkeits- und Korndämon. Ebenfalls in Westfalen wird auf dem Brautwagen an einen Besen ein Hahn gebunden und durch Brantwein zu lautem Krähen gebracht. Sartori ib. 68 f. Er erklärt: „Besen und Hahn sollen böse Geister verscheuchen.“ Gewiß, aber das ist erst Folge eines Ursprünglicheren: Auch die wohl hundertfältige magische Macht des Besens hat geschlechtlichen Hintergrund; Friedr. S. Krauss hat sicherlich mit Recht in ihm das „Sinnbild des männlichen Geschlechtsgliedes“ erkannt. Das Geschlechtsleben des japanischen Volkes 2, I, S. 263 (in 262 ff. eine lange Besprechung des Besenaberglaubens). Natürlich muß man an den ursprünglichen Besen mit dem Reisigbusch am untern Ende denken, der das Haargewirr und das Hodenbündel vorstellt. Befürchtet doch in England die Frau vom Überschreiten des Besens unerwünschte Schwangerschaft (Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, I, Spr. 1140). Mit Wonne aber reiten die Hexen auf ihm, die umgetauften Fruchtbarkeitsgenien, ebenso die nackten Mädchen in der Neujahrs- oder in der Matthiasnacht zum Ofenloch, um darin ihren Zukünftigen zu sehen (Wuttke³, S. 247). In Schwaben wird der Besen einigen Heiligen als Opfer dargebracht, namentlich dem hl. Veit von bettnässenden Kindern mit Versen, wie: „Heiliger St. Veit, Weck mi

Daß die Zauberpriester und Zaubertänzer (Devil Dancers) bei ihren Tänzen Glocken an den Füßen und eine Glocke in der Hand führen, wie z. B. Mateer, *Native Life in Travancore* 55 berichtet, ergibt sich um so natürlicher, als ja Çiva, zugleich der Urmagier und Urzaubertänzer, bei seinen wilden Tāṇḍava-tänzen mit ihnen ausgerüstet ist. Fromme hängen Glocken im Tempel seiner Gattin Kālī auf (Gauḍavaha 285), eine besondere Kaste, die Maireyaka oder Madhūka, läuten Glocken beim Aufsteigen der Morgenröte (Manu X, 33; Mahābhārata XIII, 48, 20), um das tückisch brütende nächtliche Dunkel zu scheuchen und all die Mächte des Heils zu wecken und zu stärken, und die Purāṇas geben glühende Schilderungen des dies- und des jenseitigen Lohns, wenn man einer Gottheit Glocken oder Glöckchen stiftet.

Gleich bedeutsam für den Kultus und das Leben in Indien sind etwa nur noch die Lichter. Von deren Verwendung, Segens- und Abwehrkraft ließe sich schon aus Indien ein Buch zusammentragen. Am meisten tritt hervor, daß auch das Licht, eine Gestalt des übermächtigen Feuers, allerhand Gefahr durch Nacht, Zauber und Geister vernichtet. Vor allem wäre es zu nennen als Schutz und Hilfe gegen und dann auch für die Totenseelen. Die apotropäische Kraft der Lichter wird aber ebenfalls, mindestens zum guten Teil, aus ihrer unmittelbar Heil erzeugenden Eigenart kommen: sie wirken an sich allerhand Gutes als Vertreter des Lichtes überhaupt, des Feuers und dann des Sonnenfeuers und Sonnenlichtes, und da die Lichter mit dem Dienst der chthonischen Mächte: der Totenseelen- und Vegetationsgeister eng verbunden sind, kommt Heil auch durch die von den Lichtern erfreuten chthonischen Genien und damit wie-

bei Zeit, Net z'früh und net z'spät, Daß nix ins Bett gät." Krauß l. c. 270 f. Krauß sagt, Veit sei da das lat. *vita*, französisch *vie* = Penis, slowenisch *život*. (Bekanntlich ist in Gegenden slawischer Bevölkerung der Gott Svantovit zum heil. Veit geworden, einem schönen, die Bodenfruchtbarkeit fördernden Jüngling mit einem schwarzen Hahn zur Seite, in dem allen dem Svantovit gleich.) Vergessen wir nicht das goldene, schon zitierte Wort des genialen Bahnbrechers Wilh. Mannhardt: „Durch die positive Mitteilung der Wachstumskraft werden zugleich die Dämonen des Mißwachses, der Krankheit usw. vertrieben oder vernichtet“ (Baumkultus 522). Also wird zunächst die positive Wirkungskraft zugrunde liegen, auch wenn in Jamund bei Cöslin der Rücken des Brautstuhls mit Glöckchen behängt ist (Sartori I, S. 92), oder wenn Indra den Kṛishṇa zum König von Goloka mit Wasser aus der Glocke seines Elefanten weicht (Brahmapur, 188, 36 und daher entlehnt Vishṇupur. V, 12, 13).

der durch die eigene Kraft der Lichter. Darüber soll der 2. Band der „Trilogie“ mehr bringen.

Ähnlich steht's mit den Glocken. Bei diesen hören wir in christlichen Ländern gewöhnlich nur vom Schutz gegen böse Mächte und schädliche Naturdinge, sowie gegen Krankheit aller Art bei Mensch und Vieh. Hier nur noch eine weniger bekannte Nachricht aus den ungezählten. Joh. Stumpf berichtet in seiner Schweizerchronik (Zürich 1546), zweite Hälfte, Blatt 418 a vom Jahre 1364: „Inmitten des monats Augusti kamend die Höwstöffel oder höwschräcken (Heuschrecken) in den lüfften so dick als der schnee fliegend, das man den himmel an etlichen enden kum darnach mocht gesähen. Zu Zürych nit allein sunder auch an anderen orten leütet man die Glogken wider sy als wider das wätter / der hoffnung, sy mit dem sturm oder glockenthon zeuertreyben (zu vertreiben): ob es aber etwas geholffen habe / weiss ich nit.“ Ebenso läutet man noch heute in Indien die Tempelglocke gegen Heuschreckenschwärme. Crooke, Popular Religion and Folk-Lore of Northern India² II, 302. Vgl. I, 78 f.; 167 f. Aber auch, was ursprünglicher ist, Fruchtbarkeit wirken die Glocken. So brachte die Landbevölkerung um Lausanne an Mariä Verkündigung (25. März) Kürbissamen mit in der Meinung, daß das Läuten der großen Kathedralglocke um Mittag ihm Fruchtbarkeit bringe. In Oberriet (St. Gallen) wurden während des ersten Osterläutens die Obstbäume geschüttelt, sie fruchtbar zu machen (Hoffmann-Krayer, Feste u. Bräuche des Schweizerv. 140; 149). Das mächtige Läuten mit den Schellen der herumziehenden Buben am Chialanda Marz (1. März) im Engadin soll „das Gras wachsen machen“ (Schweiz. Arch. f. Volksk. II, 146). Die Mädchen in Hildesheim läuteten an Himmelfahrt die Kirchenglocken, damit der Flachs recht hoch wachse. Frazer³ IX 247 f. Vgl. auch Sartori, Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. VII (1817) 363 f.

Die Tempelfahnen sollen mit einer Menge Glöckchen ausgestattet sein (Bhavishyapur. I, 138, 38; 46). Eine Menge Glocken und Schellen sind befestigt am Wagen der Gottheit bei ihrer Festfahrt (*rathayātrā*) durch die Straßen der Stadt — selten in der mir bekannten Literatur führt die Fahrt durch die Landegend. So an dem des Sonnengottes (Bhavishyapur. I, 55, 35; 59, 11; 93, 49; Hemādri II 1, S. 653), dem der Durgā (Hemādri II 2, S. 420), dem des Vishṇu und überhaupt jeder Gottheit, der eine *rathayātrā* abgehalten wird (Vishṇudh. III, 117). Am natürlichsten schiene nun die Wagenfahrt dem Sonnengott an-

zugehören. Aber indische, germanische und andere Beispiele (Kybele, Berecynthia, Nerthus, Freyr) deuten darauf, daß sie überhaupt von Fruchtbarkeitsgenien ausgegangen, ja fast nur, ursprünglich wohl einzig, ihnen zu Ehren, d. h. ihren Segen sich zu sichern, durchs Land zu tragen, gefeiert wurde. Acht Glocken werden an den mit neun Lichtern obendrauf besteckten Lichterbäumen für die Totenseelen und chthonischen Geister in deren Hauptmonat, dem Erntemonat Kārttika, aufgehängt. So nach dem Ādipurāṇa (wiedergegeben von Hemādri II 2, p. 764 unten). Der unserem Mai- oder Johannisbaum entsprechende Indrabaum (Indradhvaja) ist voll Glocken und Schellen. Bṛihatsaṃhitā 43, 7; Bhaviṣyott. 139, 22; Kālikāpur. 90, 33; Hemādri II 2, p. 402; Jacobi, Ausgewählte Erzählungen in Māhārāṣṭrī, S. 40 usw.

Einen Fingerzeig gibt schon die Tatsache, daß die Glocken zur Ausrüstung der Totenseelen- und Zeugungsgottheiten Īṣa und Pārvatī gehören. Bei ihren Tänzen ertönen sie laut. Ebenso trägt die aus dem Unterleib der durch fabelhaft langen und doch vor der Befriedigung unterbrochenen Koitus erhitzten Pārvatī hervorgekommene Baum- und Totenseelengenie Bhūtamātar den Gürtel voll klingender Schellen (Bhaviṣyott. 136, 12). Ein Name oder eine Form der Durgā ist Caṇḍaghaṇṭā, „ungestüme Glocken führend“. Bhaviṣyott. 29, 35. In einer ihrer linken Hände hält Durgā in ihrer neunfachen Gestalt als ‚Mutter‘ eine Glocke (Hemādri II 1, S. 84 und sonst öfters), ebenso in ihrer Form als Māheṣvarī (ib. S. 83) und als Kātyāyanī (Matsyapur. 260, 61). Als Cāmuṇḍā ist sie *baddhaghaṇṭā* „mit umgebundenen Glocken ausgestattet“ (Matsyapur. 261, 37). Sogar der ihr geweihte Tag des Mondmonats (*tithi* fem.), als Weib dargestellt, trägt eine Glocke in einer Hand (Hemādri II 1, S. 152). Von Īṣa, dem großen Zeugungsgott, heißt es, daß ihm die Glocke übermäßig lieb sei (Hemādri II 2, S. 880), und er ist umgeben von Geisterscharen, ursprünglichen Totenseelen, die Glocken an den Ohren tragen (*ghaṇṭākaraṇaṇa*, Hemādri II 2, S. 1031). Ghaṇṭākarna „der mit Glocken an den Ohren“ ist ein Dämon, der sowohl in seinem, wie in Skandas Gefolge erscheint (Mahābh. IX, 45, 24). Jeder der 11 Rudra, die in inniger Beziehung zu Īṣa stehen, hält eine Glocke in einer seiner acht linken Hände (Hemādri II 1, S. 126 ff.). Skanda (Kumāra, Kārttikeya), sein Sohn, ein Geschlechts- und Totenseelengenius und ein stark phallisches Wesen, ja eine Gestalt des Penis erectus und des Samenergusses, heißt „Liebhaber der

Glocken“ (Vishṇudharmott. I, 233, 7; Matsyapur. 159, 42). Von Indra, ebenfalls einem Fruchtbarkeitsgott, haben Skanda und seine Dublette Guha je eine „Glocke des Sieges“ erhalten (Mahābh. III, 231, 18). In einer seiner zwei rechten Hände führt dieser nahe Verwandte des Hermes seinen eigenen und dieses Gottes Liebling, den wegen seiner Geschlechtskraft oft sinnbildlichen Hahn¹⁾, in der anderen eine Glocke (Vishṇudh. III, 71, 5). Er hat sie von Indra erhalten, als ihn die Götter zu ihrem Heerführer im Kampf gegen die Dämonen feierlichst weihten; sie ist groß, lauttönend, weiß leuchtend²⁾, und sein Heer von Totenseelen, als dessen Anführer er ursprünglich und eigentlich *senānī* oder Heerführer heißt, zieht mit glockenbehangenen Feldzeichen in die Schlacht. Mahābh. IX, 46, 45; 55. Ein Teil seiner dämonischen Feinde sinkt schon in Angst vor dem Ton seiner Glocke oder Glocken zur Erde nieder (ib. 46, 78). Seine personifizierte Energie, die Kaumārī, hält in einer ihrer linken Hände eine Glocke. Hemādri II 1, S. 83. *Çataghanṭā* „die mit Hunderten von Glocken Ausgerüstete“ nennt sich eine der „Mütter“ in seinem Gefolge, und als er in sein Amt eingesetzt worden ist, tanzen hochofren seine dienenden Geister, „die Glieder bedeckt von Glockenmengen“. MBh. 46, 11; 45, 112 f. Im alten Mexiko trägt Tezcatlipoca, der Fruchtbarkeitsgott und große Tänzer, Schellen an den Füßen. Wenn dann sogar allen Gottheiten der Azteken Schellen beigegeben werden, so halte ich das für eine verständliche Erweiterung von ihm und andern mexikanischen Fruchtbarkeitsgestalten her. Siehe K. Th. Preuss im Archiv f. Anthropol. XXIX, 165 f. Vgl. Hastings, Encyclopedia of Religion and Ethics VI, p. 317, col. 2; 318, col. 1; Frazer³ IX, 146; 243; 251; 278; 280; 284. Auch die wichtigsten Darsteller bei dem Karnevalsspiel im heutigen Thracien, das man als Dionysosspiel erkannt hat, tragen als nötige Ausrüstung Glocken, der in Kosti in der Hand einen Besen. Frazer³

¹⁾ Vgl. Mahābh. III, 225, 24 f.; 226, 14; 229, 33; 232, 16; IX, 46, 51; XIII, 86, 22; Utpalas Kaçyapazit. zu Brihatsamh. 58, 57; Matsyapur. 159, 10; 260, 50; 261, 28; Vishṇudh. III, 71, 5. Lukian nennt in seinem „Traum“ den Hahn sogar den „Tischgenossen des Hermes“. Mannhardts „Baumkultus“, und „Korndämonen“, Frazer, Nork, Festkalender und andere liefern eine große Zahl Beispiele vom Hahn als Fruchtbarkeits- und Feldwuchstier in Deutschland und sonst in Europa.

²⁾ Dagegen scheint sie in MBh. III, 231, 17—19, rot zu sein genau wie Gewand, Siegesfahne, Rosse, Kranz und Hahn (das Bannertier) des Gottes. Auf jeden Fall wird auch hier seiner Glocke eine sehr hohe Bedeutung beigemessen.

VII, 26; 28. Auf Münzen mit Cybele und Attis finden sich zwei Glocken im Vordergrund. Hastings, ib. VI, p. 314, col. 1. Ein Basrelief im Louvre stellt ein Widderopfer an Attis dar; von der alten Eiche dabei hängen zwei Glocken herab (Hastings, ib.). Zwei Glocken werden dem zum Besten der Totenseelen entsandten Stier wenigstens im Kālikāpur. (Hemādri II 2, 993) umgehängt. Warum gerade zwei? Die Antwort wird sich später ergeben. Die Gefolgsleute des Dionysos werden oft mit Tympana dargestellt, die von einer Reihe Glocken umrandet sind (Hastings, ib.).

Geradezu mit Gewalt aber drängt uns folgendes Ergebnis der Neuland eröffnenden Forschungen Wilhelm Mannhardts in die gleiche Richtung: Glocken oder Schellen erscheinen fast ständig im Aufputz oder Aufzug der den Wachstums- und Fruchtbarkeitsdämon vertretenden Gestalt bei den Frühlings- und anderen hieher gehörigen Festen (Pfingstlummel, Schnack, Latzmann, wilder Mann, Jarilo, St. Niklas usw.). Siehe Mannhardt, Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarvölker, bes. S. 321; 324 f.; 342; 416; 428; 433; 440; 445; 539—549, vor allem 546 f. Ebenso trugen sie die Morris Dancers (Nork, Festkalender, S. 432, Anm.), und ein Hauptstück sind sie im Faschingstreiben, alles Erscheinungen, die mit dem Dienst der Fruchtbarkeitsmächte eng zusammenhängen¹⁾. Wie gebieterisch die Wachstumsdämonen die Glocke verlangen, zeigt z. B. folgendes. Oft sind es Tiere, die den Vegetationsgeist darstellen, darunter auch Bären. Die zwei Bären nun beim Nikolausumzug in Böhmen tragen viele Glocken und Schellen, mit denen sie unaufhörlich läuten. Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender aus Böhmen, S. 528; Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, S. 188.

Als Schluß ergibt sich: Die Glocke ist deshalb so zaubergewaltig, weil sie den Wald- und Ackerdämonen, den Zeugungs- und Totenseelenmächten — sie alle sind meist ja ein Ding — angehört, ja gewissermaßen eine ihrer Formen oder doch ihrer Bekundungen ist. Deshalb vertreibt sie zunächst alles, was im Gebiet dieser Mächte oder Geister Schaden stiftet, wobei es

¹⁾ In dem bündnerischen Kampfspiel zwischen Winter und Sommer trug der Frühling „einen langen roten Rock und Hosen, die zur Hälfte grün, zur Hälfte rot waren. An den Schultern hatte er klingende Glöckchen.“ Gian Caduff, Die Knabenschaften Graubündens, S. 118. Rot ist ja allüberall Farbe der Geschlechtlichkeit und ihrer Dämonen, dazu kommt hier Grün — wirklich eine vorzügliche Kennzeichnung für Lenz und Liebe zugleich.

dann sogar so weit kommt, daß die Glocke auch ursprüngliche, aber in ihrem Wesen verdunkelte oder gar ganz umgekrempelte Vegetations- und Zeugungsgeister schreckt, lähmt, verjagt, wie z. B. Elfenfrauen und Elfenmänner, die Hexen und andere (Wuttke¹, S. 142; Nork, Festkalender, 769 f. usw.)

Ein Hochfest der Totenseelen ist in Alt- und Neuindien die Diwāli, das Lichterfest. Da schwärmen diese chthonischen und Fruchtbarkeitsmächte. Unter dem Christentum sind bekanntlich solche Geister vielfach zu Hexen geworden. Ähnliches finden wir in Indien: Diwāli gilt als schlimme Hexenzeit (Crooke, Pop. Rel. and Folk-Lore etc.² II, 266 unten f.). So wird denn in Mirzapur (und sicherlich auch anderwärts) an Diwāli dem Vieh eine kleine irdene Glocke als Schutz umgehängt (ib. 298 unten). Von den Szegeder Weilern hören wir, daß da die Frauen ihren kleinen Kindern Glöckchen aus Ton um den Hals hängten, damit sie sich nicht verlören, ursprünglich: durch die Tätigkeit schlimmer Mächte. Sartori, Sitte und Brauch II, 152, Anm. 6. Warum denn irdene? Irdenes Geschirr usw. finden wir öfters im Totendienste¹) und es muß deshalb bei gewissen Opfern, Riten usw. vermieden werden. Menschenblut muß der Kālī immer in irdenem Geschirr oder in solchem aus glänzendem Metall (*taijasa*) geopfert (Kālikāpur. 72, 42 f.; 45 c—46 b), in irdenem Geschirr ihr (und Īva) die Spende dargebracht werden an Kundacaturthī (Heat. II 1, p. 526) und beim *trirātrivrata* (ib. pag. 902). Die Menstruierende muß irdene Gefäße meiden (Vishṇudh. II, 52, 25). Sie ist auch für die Geisterwelt Tabu. In der Erde wohnen ja die Toten. In den irdenen oder tönernen Glocken sind also die chthonischen Gewalten in doppelter Weise verkörpert.

Warum nun aber gerade die Glocke in diesen Rollen bei den Geistern? Man hat geltend gemacht, daß sie aus Metall bestehe und Metall sei geisterscheuend. Das stimmt. Aber warum wirkt dann Metall vor allem in Glockenform so hervorragend und so weitverbreitet in dieser Weise? Auch steht Glockengut als Geisterschreck weit zurück hinter Gold oder gar Eisen.

¹) So z. B. werden während der drei ersten Tage nach dem Tod drei Scheiter Holz schräg aneinander aufgestellt, oben mit Schnüren zusammengebunden und zwischen ihnen ein irdenes Gefäß (oder eins aus ungebrannter Erde) mit Wasser und Milch (oder mit Milch) aufgehängt. Garuḍapur. Pretakalpa 5, 13—15; 34, 12; Abegg. Pretak. X, 64—67. Vgl. Heat. III 1, 159; 1593. Bei Āraddha und Pīṭritarpana wird irdenes Geschirr aber verboten. Heat. III, 1674; 676 f.; 918.

Sodann hat man sich mehrfach damit zufrieden gegeben, daß die Glocke eben Lärm mache, und Getöse vertreibe die Geister. Daß diese wüsten Lärm nicht ausstehen können, bekundet sich in der Tat so gut wie überall auf Erden. Aber gehört denn Glockengetön in diese Klasse? Der bekannte Radau zur Verscheuchung schlimmer Mächte ist denn meist auch anderer Art. Und wenn die Glocken wirklich den Geistern ursprünglich so verhaßt wären, weshalb tragen dann sie oder ihre Vertreter sie beständig mit sich herum? Mannhardts Erklärung stützt sich auf den bekannten Glauben von den summenden, pfeifenden, zirpenden oder zwitschernden Stimmen der Geister, namentlich der Totengeister, den man schon aus Ovids *Fasti* kennt — in Indien sprechen sie namentlich durch die Nase oder mit nasal twang oder undeutlich (*çlishṭabhāshin* die *Piçāca* in *Bhāratiyanāṭyaç.* ed. Grosset XXII, 108). Crooke, *Popular Religion and Folk-Lore of Northern India*² I, 237 f.; *Wide Awake Stories*, p. 400; *Folk Tales of Bengal*, p. 199; Devendra N. *Das Sketches of Hindoo Life* (1887), p. 244; Steel, *Tales of the Punjab*, p. 367. Daher ergehen sich noch bei uns im Faschingstreiben die Teilnehmer, namentlich die Vermummten, in näselnden Fisteltönen, wenigstens hier in Chur. Mannhardt, *Baumkultus* 327 meint also: „Sollte nicht die Glocke die geisterhafte Stimme des Vegetationsdämons auszudrücken bestimmt gewesen sein? Aber Glocken wären dazu doch ganz ungeschickt. Weit eher paßten da etwa die Flöten, die im klassischen Altertum als einziges Instrument bei Leichenbegängnissen gespielt wurden.“

Nun sehen wir öfters, daß der den Wachstumsgeist darstellende Mensch den Toten oder den Schlafenden spielt und aufgeweckt oder wieder belebt wird. Hinzukommen die Bräuche vom „Wecken des Sommers“ oder „des Lenzes“, vom „Lerchenwecken“, vom „Kornaufwecken“ und vom „Grasausläuten“. Mannhardt, *Baumkultus* 253; 420; 434 f.; 540; 607; Sartori, *Sitte und Brauch III*, 168; 174, Anm. 8¹⁾. Glocken oder Schellen spielen dabei die Hauptrolle. Im indischen Gottesdienst soll die Glocke unter anderem den Gott wecken, und für den Sonnengott Vishnu wird am Ende seines, während der vier Monate der Regenzeit andauernden Schlafes ein hochwichtiges

¹⁾ Der „Baum“ *damanaka* oder *Artemisia*, also eine Form des Vegetations- und Zeugungsgottes *Kāma*, wird in *Agnipur.* 80, 3, geweckt, aber mit heiligen Sprüchen oder Mantras (*bodhayet*).

„Aufweckungsfest“ gefeiert. Sind also die Glocken oder die Schellen ursprünglich vor allem dazu da, die vom Winterschlaf oder -tod erstarnte Vegetation oder die in Winterschlaf oder Wintertod liegenden Wachstumsgenien zu erwecken, wurden Glocken so auch zu den persönlichen Beigaben solcher Gottheiten und Gestalten und hat sich von daher der Gebrauch der Glocken auf den Gottesdienst überhaupt ausgedehnt?

Aber auch dann bliebe die Frage: „Warum nun gerade Glocken?“ Ich möchte folgendes vorlegen. Die männlichen Geschlechtsteile zusammen oder auch nur die Hoden heißen auch Glocken, Glöckchen oder Schellen¹⁾, und ein beliebter Ausdruck der älteren italienischen Novellisten für die Begattung ist suonare a doppio „gedoppelt läuten, zusammenläuten“. Ob dabei an die zwei Hoden gedacht ist oder an Penis nebst Hoden oder Penis und Vulva zusammen, weiß ich nicht. Da die Vulva auch Kelch, Becher, Krug usw. genannt wird und da solch ein Gefäß, wenn umgestürzt, mehr oder minder einer Glockenwandung gleicht und ferner der Penis erectus einem Klöppel²⁾, so dürfte wohl eher an das Zusammenspiel des männlichen und des weiblichen Geschlechtsgliedes gedacht sein. Verwandt ist der bei älteren italienischen Novellisten und anderwärts häufige Vergleich der Vulva mit dem Mörser und des Penis mit dem Stößel. Dieser Vergleich erscheint schon in Rigveda I, 28, 2 f.: „Wo die zwei Preßmittel (d. h. Mörser und Kolben), wie die zwei Schamglieder (das männliche und das weibliche) bereitet sind, da mögest“ usw.

Wie natürlich Klöppel und Penis erectus verselbigt werden, erhellt schon aus folgender Mitteilung: „In der Kathedrale von Mende in Frankreich war eine gewaltig große Glocke. Als die Stadt 1580 von den Protestanten erobert wurde, ließ deren Anführer die Glocke für Kanonengut einschmelzen. Verschont blieb aber der Klöppel, der am Knoten, phallisch gesprochen: an der Eichel, $1\frac{1}{10}$ Meter Umfang hatte. Man stellte ihn an der linken Pforte der Kathedrale auf. Dort befindet er sich noch heute, und noch heute kommen Frauen, die ein Kind begehren, und reiben ihren Bauch gegen diesen riesenhaften

¹⁾ La clochette de notre dame (Notre-Dame), sagte eine Frau.

²⁾ Eine babylonische Glocke mit dem Klöppel innen, aus dem J. 850 v. Chr., ist abgebildet bei Feldhaus. Die Technik der Antike und des Mittelalters, S. 89. Sie sieht aus wie ein umgestürzter Becher mit gerundetem Boden.

Klöppelphallus. A. van Gennep in Dulaure, *Divinités génératrices* etc., S. 326 f., Anm.

Die Fascina oder Phallusamulette, die bei den Römern als kräftigstes Mittel gegen den bösen Blick, allen möglichen Zauber und allerhand sonstiges Unheil den Kindern angehängt und besonders von den Frauen getragen, an die Häuser und öffentlichen Gebäude befestigt, sogar vorne an den Triumphwagen der Kaiser angebracht wurden, und deren Abdruck oder Darstellung man auf allerlei Geräten findet, die man auch den Toten ins Grab mitgab¹⁾, und die die verschiedensten Formen hatten, darunter auch geflügelte oder wie in Indien die Yoni (Vulva) mit dem Linga verbindende —: die Fascina waren auch einfach ein männliches Glied mit Glöckchen, genau wie auch die Priapusfiguren zuweilen eine Glocke in der Hand halten, oder wie die an Çivas, Pārvatis und Tezcatlipocas, dieser personifizierten Geschlechtsglieder, Leib angebrachten Schellen erklingen, wenn diese phallischen Genien dem Tanz obliegen, bekanntlich einer das Wachstum gewaltig fördernden, ja erzeugenden Tätigkeit, und zwar nicht nur bei den Indianern und den alten Mexikanern, sondern auch in Indien (s. z. B. Bhavishyapur. II, 1, 10, 61; meine Anmerk. S. 62 der Winternitz-Festschrift) und anderwärts. Statt der Glocke nun hielt Priapus gewöhnlich mit der linken Hand seinen ungeheuern Phallus gefaßt. Ebenso machen es Darstellungen anderer Vegetations- und Fruchtbarkeitsgenien im Altertum, in Indien und Altmexiko, wie wir in Kāma, Anm. zu S. 30 gehört haben. Der Jarilo in Rußland, eine deutliche Personifikation der Wachstumskraft, ist ein mit Glöckchen behängter Mensch oder eine Puppe mit ungeheuern Phallos (Mannhardt, Baumkultus, 415 f.). Die Glocke wäre demnach auch hier dem Penis erectus gleich.

In Rom nun mögen die Glöckchen am männlichen Organ nur auf Amulettphallen beschränkt gewesen sein, anderwärts aber finden wir sie auch am natürlichen Glied. Otto Stoll, *Das Geschlechtsleben in der Völkerpsychologie* (Leipzig 1908) bringt auf S. 718 eine Stelle aus Lindschottens Bericht über Hinterindien: „Viele in Pegu tragen vornen an ihrem Quoniam eine Schellen, auch etliche zwei zugleich, die da so groß wie eine weltsche Nuss, welche also zwischen Fell und Fleisch hängen.“

¹⁾ In Kāma 113 f. haben wir gehört, daß Priapus auch auf Gräbern aufgestellt wurde.

Wesentlich das gleiche meldet schon Nicolo Conti im 15. Jhd. von Ava in Hinterindien. Hier aber sind es bis zu einem Dutzend oder mehr Schellen von der Größe einer kleinen Haselnuß, unter die Haut des Penis eingeheilt wie bei Lindschotten. Im Koitus erhöhen sie die Wollust der Frau, die ohne solchen Ampallang auch hier den Mann von sich weist. Auch heben beide Reisende hervor, daß sie beim Gehen einen lieblichen Klang gäben. Dieser wirkt natürlich anreizend, besonders auf das andere Geschlecht, ähnlich dem Klirrschmuck bei Männern und Frauen, von dem Stoll 716 ff. manches vorträgt. Aber der erste Grund ist gewiß die zauberische, namentlich apotropäische Kraft der Glöckchen; sie sollen das überaus wertvolle und von bösem Zauber bedrohte Glied schützen. Daemones pello steht nach Erwin Poeschels Mitteilung auf einer Graubündner Kirchenglocke (vgl. Otte, Glockenkunde, S. 82; 91). Wir haben also auch hier die nicht seltene, auch in Indien häufige Erscheinung, daß die ja doch selber zaubergewaltige Gottheit¹⁾ oder deren Darstellung durch magische Mittel geschützt und gekräftigt wird, und zwar öfters wie hier, durch eine andere Form oder ein Emblem des Gottes selber²⁾. Die Kraft des Penis wird erhöht nicht nur durch die wolluststeigernde Ampallangerweiterung, sondern auch durch die magische Macht der kleinen Schellen. Der zauberische Gegenstand ist d o p p e l t da: in ihm selber und in seinem Symbol. Das finden wir ja wer weiß wie oft vor allem in den Fruchtbarkeitsbräuchen. Höchst merkwürdig und beleuchtend ist da besonders die Nachricht von Dubois-Beauchamp, Hindu Manners, Customs and Ceremonies³, p. 333: „Die Buben tragen an ihrem Geschlechtsglied einen goldenen oder silbernen Phallus, die kleinen Mädchen einen Gold- oder Silberschild mit einer ihnen entsprechenden eingravierten Abbildung.“ Statt vom Sinnbild: von der Glocke wird also hier vom Urbild selber: von der Darstellung des Geschlechtsgliedes dieses magisch geschützt. Der indischen Braut wird bekanntlich das tali umgehängt, ein kleines Goldblättchen. Es ist wie das Blatt der *Ficus religiosa* (*açvattha*) gestaltet und

¹⁾ Schon bei den alten Babyloniern ist Ea, der Vater des Marduk, Obermagier unter den Göttern. Alf. Jeremias, Hölle und Paradies bei den Babyloniern, 2. Aufl., S. 38.

²⁾ Schon auf der Bannerstange des Tempeldaches einer Gottheit soll ihr Reittier oder Wahrzeichen stehen oder auch dran gemalt sein. Bhavishya-pur. I, 138, 35 f. Solch ein *vāhana* oder *dhvaja* ist meist eine Tier- oder sonstige Gestalt der Gottheit.

soll einen Phallus darstellen. So Hartland in Hastings IX, 826 a, der aus dem auf Sonnerat fußenden Dulaure schöpft. Das ist schon an sich unmöglich und widerspricht den indischen Quellen: die vulva bringt „großmächtiges Glück, wenn sie wie das Blatt des *açvattha* gestaltet ist (Bṛihats. 70, 3; Garuḍap. 65, 95; Vishṇudh. II, 9, 4 und daraus Agnip. 244, 3). Sogar die *yoni* des *agnikunda* soll *açvatthadalābhā* sein (Bhavishyott. 138, 33). Diese Talivulva stärkt und schützt also das junge Weib und ihre Vulva.

Aus der Sanskritliteratur nun könnte ich nur einen einzigen, dabei nicht vollständig sicheren Beleg anführen. Zu den Brahmanen, die nicht zu einem Totenmahl (*çrāddhā*) geladen werden dürfen, gehört nach Katyāyana und Paiṭhīnasi (zit. von Hemādri III 1, p. 492; 469) der *viddhaprajanana*. *Viddhaçiṇa* nennt ihn Sumantu (Hemādri ib. 486, 1, ult.). Beides heißt: „der mit dem durchbohrten Penis“ oder: „mit der Durchbohrung am Penis“. Hemādri erklärt auf S. 488: „Der *viddhhaçiṇa* ist unter den Drawidas bekannt. Dort tun die Lebmänner an das Geäder unter Penis und Hodensack (*çiṇavriṣhaṇādhaḥsirāyām*), nachdem sie ein Loch durchgemacht haben, eine Perle (oder: Perlen) oder so was (*muktāphalādi*) hinein zusammen mit einem goldenen Glöckchen (oder: mit goldenen Glöckchen).“ Hemādri hat zwar *suvarṇaḥṭikāghatitam*. Aber *ḥṭikā* „Wassertopf“ oder „Uhr“ ist unmöglich. So setze ich *ghaṇṭikā*. Das nur aus einem Punkt bestehende Anusvārazeichen wird ja leicht vergessen. Auch so wird der Text nicht ganz geheilt sein, und nach *viddhaprajanana* und *viddhhaçiṇa* selber zu urteilen, befänden sich die Glöckchen usw. im oder am Penis selbst. Vgl. auch R. Schmidt, Ind. Erotik 936 f. Gesichert aber scheinen die den männlichen Geschlechtsteilen eingefügten Glöckchen zu sein. Diese stellen zunächst weitere Geschlechtsorgane dar, so daß der also Ausgerüstete mehrfach geschlechtlich bemittelt ist. Auch die Glöckchen am Liebeslager vervielfältigen also die Geschlechtskraft.

Gar manches ließe sich gewiß von Sprachen- und Sachkennern anreihen, und so schiene die Annahme, daß die Glocke wegen der Gleichsetzung mit den männlichen Zeugungsteilen oder mit der Verschmelzung der männlichen und der weiblichen in der Begattung Sinnbild und natürlichstes Toninstrument der Wachstums- und Fortpflanzungsgenien sei, viel für sich zu haben ¹⁾.

¹⁾ „In der Frankfurter Sammlung aus Neuguinea befindet sich ein Was-

Damit ginge gut zusammen, daß der *çankha*, die Muschel, in Indien als das „glückbringendste aller Glücksdinge“ (*maṅgala*) unendlich oft und vielfältig vorkommt, daß sie ein Attribut Viṣṇus, des Sonnen- und Fruchtbarkeitsgottes, und des Kubera, eines Totenseelen- und Befruchtungsgenius, ist u. dgl. mehr. Auch als gewöhnliches Blasinstrument im Krieg ist sie wohl schon an sich, d. h. zauberisch, erfolgerzwingend. Hagel wird abgewendet, wenn man gegen ihn eine Muschel bläst (Crooke, *Popul. Rel. & Folk-Lore etc.* ² I, 79 f.), und nach den Purāṇas wirkt ihr Ton wie der der Glocke, d. h. erfreut und stärkt die göttlichen Mächte, scheucht und vernichtet dagegen die bösen. Alle heiligen Badestätten (*tīrtha*) in den drei Welten wohnen in der Muschel, sagt Skandapurāṇa II, Mārgaçirshasmāh. 5, 27.

Die Wasser, denen sie entstammt, sind der Urschoß der Fruchtbarkeit, namentlich in Indien — „Du, o Wasser, bist der Mutterschoß aller Dinge und Wesen,“ heißt es z. B. in Bhaviṣyottarapur. 31, 14 (vgl. 147, 27). Mächtiger aber wirkt wohl noch die auch sprachliche Gleichsetzung von Muschel und Vulva, die wir im Sanskrit, im älteren und im heutigen Deutschland und bei andern Völkern im Morgen- und im Abendland finden ¹⁾. Die Çankhamuschel ist fast ausnahmslos nach rechts gewunden (Stoll l. c. 422), ebenso die richtige Vulva (Bṛihatsamhitā 70, 7; Garuḍapur. 65, 114; Viṣṇudharmott. II, 9, 4). Aber während die nach links gewundene Vulva Unheil erzeugt (ib.), gehört die nach links gewundene Muschel zu den wertvollsten Glücksgegenständen (Stoll 422—425), natürlich wegen ihrer großen Seltenheit. In Frankreich werden noch heute Muscheln als Amulette getragen (Dulaure 197 f.) ²⁾.

serschöpfer, der einem solchen aus Neuseeland, den ich in Wien sah, ganz ähnlich ist: der Griff daran, der deutlich als Phallus zu erkennen ist, ragt in die Schale (vulva) hinein.“ Winthuis, Zweigeschlechterwesen 231.

¹⁾ Weib im altind. Epos 97, Anm. 2; Bloch, Die Prostitution I, 313, Anm.; Aigremont, Muschel und Schnecke als Symbol der Vulva einst und jetzt in Anthropophyteia VI, 35—50 (mir nicht zugänglich); Fr. S. Krauss, Geschlechtsleben des japanischen Volkes im Index jedes der zwei Bände.

²⁾ Jedenfalls wegen des Namens oder der wenigstens angenommenen Ähnlichkeit der Blüte mit einer Muschel ist die Pflanze *çāṅkhaṇḍapūṣpī* (*Andropogon aciculatus*) magiegewaltig und deshalb heilig und entsühnend. Vas. 27, 11; Viṣṇusmṛiti 51, 23; Manu 11, 148; Baudh. II, 1, 21; Viṣṇudharmott. II, 52, 69; 104, 80; 124, 143 f.; Garuḍapur. 180, 6—8 usw. Nach Matsyapur. 267, 14 gehört sie zu den acht besonders zauberkräftigen Pflanzen. Wenn man eine Glockenblume abpflückt, wird es regnen. Hand-

Jeder Kenner nun weiß, eine wie überragende Bedeutung der Geschlechtlichkeit und ihren Werkzeugen im Denken und Fühlen der Menschheit zukommt, welch eine Fülle besonders auch von religiösen Erscheinungen, Anschauungen, Symbolen usw. von daher erwachsen ist. Die Frage jedoch, weshalb dem Geschlechtlichen überhaupt und vor allem den Geschlechtsteilen und dann all ihren Sinnbildern eine solche Zauber- und Glückskraft innewohne, dürfte nicht so einfach, wohl aber auch für unseren Gegenstand wichtig sein.

Sehr früh in der Geschichte der Menschheit wird das zauberische Wort allmächtig, und in diesem Sinne könnte als Leitspruch einer Geschichte der Zauberei, ja in weitgehendem Maße auch der Religion, dienen: „Am Anfang war das Wort, und das Wort war Gott.“ Nur Butter vor dem Feuerhauch des zaubergewaltigen Worts sind ja die Götter der verschiedenen Völker. Warum wurde also nicht vor allem die Zunge zum Sinnbild der Zaubermacht? Aber nirgends kenne ich eine Spur davon ¹⁾. Die schier unvergleichliche Herrschaft des Geschlechtlichen über den Menschen, die wahrhaftig von selber groß genug wäre, unter Kulturmenschen aber von Kunst und Dichtung, von Frauenkleidung und mancherlei Sitten, von Unterhaltungsfutter und hundert Dingen, jetzt sogar von entwürdigter Wissenschaft und durch die sogenannte „neue Moral“, immer aber durch geschäftliche Berechnung vieler verschiedener Kreise maßlos, ins Ekelhafte, gesteigert wird — die Überschwemmung des Gehirns durch „die Ströme des Namenlos“ vom Unterleib her, sie allein reicht zur Erklärung nicht hin. Zauber ist eine Kraft, nach urtümlichem Denken eine einzigartige, schlechthin unvergleichliche Kraft. Also wird wohl auch das vom Geschlechtsvermögen und von der Wollusthandlung erweckte Gefühl der Kraft und mächtigsten Lebens, ein Gefühl, das sich oft zu trunkener Überspannung steigert, am Werke sein, sowie die unbeschreibliche, von den Indern oft dem seligen Aufgehen in der Gottheit, im Urgrund (Ätman oder Brahman) oder im Nirvana gleichgesetzte Wonne des Beischlafs,

wörterbuch des deutschen Aberglaubens unter Glocke, Sp. 876. Dagegen hindert eine Glockenblume im Haus die Hühner am Legen. Als echte Fruchtbarkeitsmacht wirkt sie also auf ihrem Gebiet fördernd und schädigend.

¹⁾ Winthuis l. c. 255 aber sagt, des Wortes Zauberkraft komme daher, daß die Zunge (= Penis) im Mund (= Vulva) es hervorbringe. „Der untere Mund“ ist häufig bei den älteren italienischen Novellisten.

namentlich gerade vor oder im Orgasmus. Ekstatisches Glück verdankt der Mensch seinen Geschlechtsteilen. Woher sollten sie da nicht Glück aller Art wirken?

Hinzukommen muß aber doch wohl das Gefühl der Kraft der Zeugung, also des schöpferischen Vermögens. In der Zeugung offenbart sich eine einzigartige Naturmacht, die Staunen und Ehrfurcht erweckt. Nun hat man bekanntlich viel darüber geschrieben, daß die Menschen einmal nicht gewußt hätten, die Entstehung eines Kindes komme von der geschlechtlichen Vereinigung. Das wird aber trotz der Wucht der Anzeichen kaum ganz richtig sein, wohl aber dies, daß es nach uraltem Glauben immer der Mitwirkung außermenschlicher Mächte bedürfe, wenn wirklich ein Kind zustandekommen solle (vgl. meine Altind. Rechtsschriften 371—375)¹⁾. Es

¹⁾ Der Koitus bereitet nach den Aussagen verschiedener niedrig stehender Primitiven den Mutterschoß für die Aufnahme des von anderswoher kommenden Kindes, Kinderkeims usw. vor und ähnlich mehr (vgl. Altind. Rechtsschr. 374 f.). Jetzt, nachdem meine Worte im Text schon Jahre lang geschrieben sind, stoße ich auf die Schriften von J. Winthuis, und auch nach dem, was er uns zu sagen hat, kann ich trotz der Bedenken gegen manches bei ihm und trotzdem auch er erklärt, der ganz Primitive wisse nichts vom wahren Grund der Frauenschwängerung, nicht mehr recht glauben, daß mit dem berühmten australischen ratapa und ähnlichem die völlige Unkenntnis der wirklichen Menschenentstehung bewiesen sei, sondern mir scheint, man mißverstehe auch hier die Wilden. So z. B. wegen ratapa auch Winthuis, Mythos usw. 120; 198. Algonquinfrauen, die Mutter werden wollten, drängten sich zu Sterbenden in der Hoffnung, die entweichende Seele in sich aufzunehmen und schwanger zu werden (Brinton, Myths of the New World², p. 270, zit. in Frazer, Golden Bough³, IV, 199). Wenn bei den Huronindianern ein Kind innerhalb des ersten oder des zweiten Monats starb, begrub man es neben einem Pfad, damit es heimlich in den Schoß einer vorbeikommenden Frau eingehe und wiedergeboren werde (ib. 199—200). Wußten diese verhältnismäßig hochstehenden Indianer nichts von der Zeugung? Und die vielen Völker und Stämme, die in den Kindern Verstorbene oder wiedergeborene Vorfahren sehen? Oder all die unzählbaren Millionen früherer oder heutiger Christen mit ihrer Überzeugung, daß Gott die Seele des Kindes gebe? Nach der Meinung der Ainu führt eine ein- oder zweimalige Begattung nicht zur Schwangerschaft; sie muß öfter erfolgen (Pilsudski in Anthropos, V, 769). Und doch sagen sie, die Kinder würden ihnen aus dem Jenseits von verstorbenen Verwandten geschickt (ib. 765). Die Inder halten einen Ritus der „Fötuseinführung“ und den Gandharva (Gandhabba), zuerst „Kinderkeim“, dann Befruchtungsgegnis, zusammen mit der Begattung für nötig (vgl. Altind. Rechtsschr. 22 f.; 229; 271—275; die von Hillebrandt in einem Aufsatz: „Zur Bedeutung von Gandharva“ aufgeführten Forscher Pischel, Winternitz, Kirste sowie Oldenberg, Rel. des Veda 249, Anm. 1).

mußte doch wohl auch dem Urmenschen, ja ihm besonders, auffallen, wie selten im Vergleich zu den Beiwohnungen die Schwängerung eintritt¹⁾. Der Mensch dürfte also immer, solange er wirklich Mensch ist, oder doch schon sehr früh, das Bewußtsein gehabt haben, daß die Kinder das Miterzeugnis seiner Geschlechtsteile seien. Nun aber war ihm sicherlich ebenfalls schon früh die Zeugung eines Menschenwesens ein unbegreifliches Wunder²⁾ ein Geheimnis und Zauber ohnegleichen und hochwichtig wegen des Wertes namentlich von Söhnen in urtümlichen Verhältnissen. Schon die fast durchgängige Unheimlichkeit der Schwangerschaft beweist wohl, daß sie zauberisch schien. Beitragen mochte auch die unmißverständliche Aufdringlichkeit und die von anderen Gliedern ganz verschiedene Art, mit der sich besonders die männlichen Geschlechtsteile darboten. Ihr Ort ist jetzt so widernatürlich, daß eigentlich schon dieser uns ein Beweis der ursprünglichen Fortbewegung auf allen Vieren sein sollte, und daß schon dieser dem kindergleich scharf beobachtenden urtümlichen Menschen die Einzigartigkeit dieser Teile naherücken mußte. Und dann das rasche, große, kraftstarrende Anwachsen des Penis, das man sogar als die erste Ursache seiner Verhüllung hat ansehen wollen!

Nach indischer Erklärung ist *gandharva* eine „Seele, die zwischen Tod und neuer Verkörperung steht“ (*maranajanmanor antarāle sthitāḥ prāṇī*) und dergleichen mehr. „Aber auch in einer Menge Märchen, Mythen, Sagen usw. entstehen Kinder auf die verschiedenste Weise ohne Beiwohnung!“ Da sind wir im Land der freien Phantasie, der Wunder, der ersehnten Erlösung von allem, woran sich der Mensch sonst gebunden fühlt. Die heilige Verena fährt auf einem Mühlstein die Aare hinunter. Hat also der Mensch einmal geglaubt, auf flachen Steinen könne man Floß fahren? So wenig wie Anatole France, der am Anfang seiner „Insel der Pinguine“ seinen Heiligen, in Anlehnung an andere dergleichen Legenden, das Meer in einem großen Steinmörser durchkreuzen läßt. Noch manches wäre da zu sagen. Auf jeden Fall dürfte die Sache noch nicht ganz spruchreif sein. Das Obige wird nämlich doch wieder sehr zweifelhaft namentlich durch das, was Malinowski, Das Geschlechtsleben der Wilden in Nordwest-Melanesien, bes. S. 113–134, von den Trobriand-Insulanern berichtet.

¹⁾ Oder sollte gerade diese häufige Folgenlosigkeit zusammen mit der ziemlich späten Sichtbarkeit der Schwangerschaft die Erkenntnis des Sachverhaltes verhindert haben, sowie auch dies, daß bei den Primitiven so oft die Kinder etwa vom 5. Jahr an zur Freude der Erwachsenen dem Koitus obliegen?

²⁾ Nachträglich finde ich bei A. Dieterich, Mutter Erde², S. 4, den Satz vom primitiven Menschen: „Zeugungskraft und Zeugungsdrang ist das Wunder seines Leibes und Lebens.“

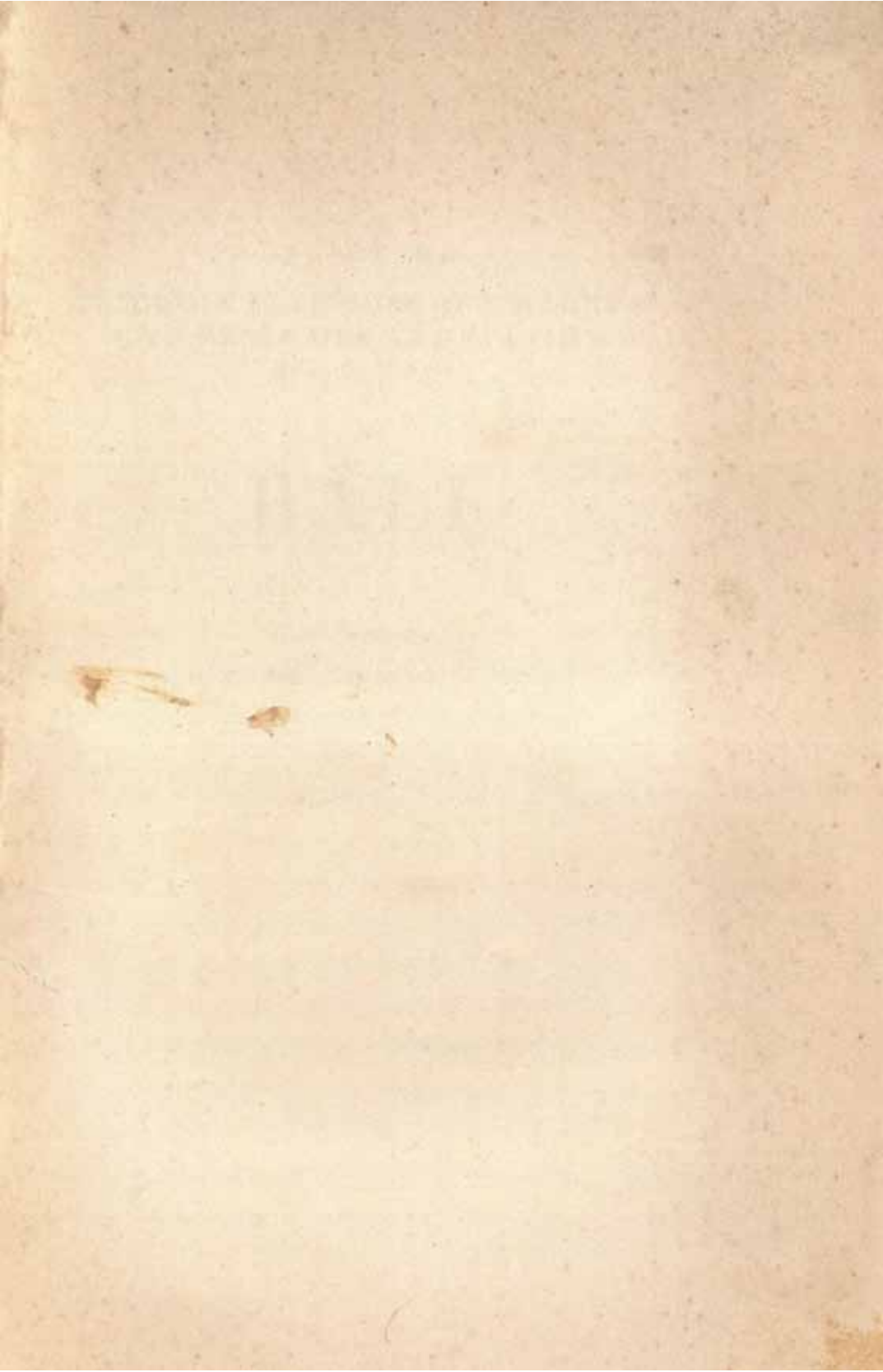
Noch eins kommt hinzu, etwas von einschneidender Wichtigkeit: Die im „Kāma“ mehrfach genannte urtümliche, noch bei sehr fortgeschrittener Kultur weiterlebende oder doch weiterwirkende Anschauung, daß Pflanzenwachstum und Zeugung in ihrem Wesen ein und dasselbe seien¹⁾, einander magisch entsprächen und beeinflussen, eine Anschauung, die sich namentlich in mancherlei Erscheinungen bei den Frühlings-, Feuer- und Fruchtbarkeitsfesten unter uns, in anderen Ländern und Zeiten und in einer Menge von Überlebseln oder in Bestandteilen des Aberglaubens im Christenvolk deutlich bekundet. Daher der Gedanke, daß möglichst unbeschränkte Begattung von gewissen Gottheiten und wenigstens zu bestimmten Zeiten auch eine solche der Menschen nötig sei zum Gedeihen namentlich der Feldfrucht, also des Allerwichtigsten im Leben aller Ackerbauvölker. Mindestens als sakrale Begattung hat sich dann öfters diese „freie Liebe“ bekanntlich auch unter höherer sittlicher Entwicklung forterhalten, noch weit mehr und länger aber in Form von sinnbildlichen, nicht selten noch überraschend deutlichen Riten und Volksbräuchen, gar nicht zu reden von den Ungebundenheiten der hieher gehörigen Feste. Für eins von ihnen, ein Erntefest und Fest einer chthonischen Gottheit, des Bali, wird von mehreren Purāṇas sogar noch die fast völlig unbeschränkte Zügellosigkeit in der Wolustumarmung als das Mustergiltige hingestellt.

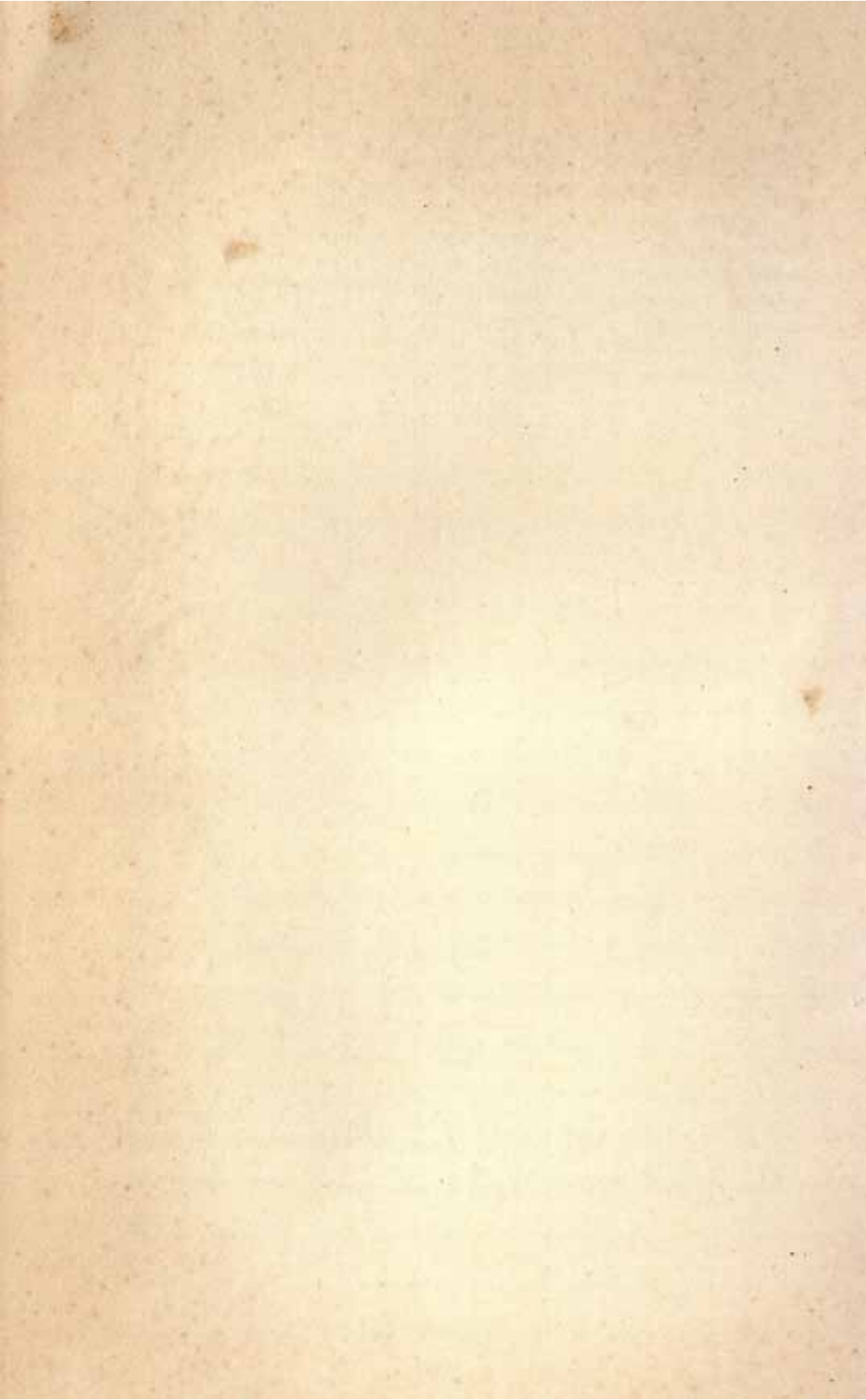
Da ist es kein Wunder, daß dem Geschlechtsakt, seinen Werkzeugen und deren Entsprechungen und Sinnbildern eine über-

¹⁾ In Altindien haben die Bäume Schwangerschaftsgelüste (Kauṭilya, Übers. 182; Gesetzb. u. Purāṇa S. 103; Winternitz-Festschrift 58; 62 unten f.). Da blüht und trägt der Kuravakabaum nur dann Früchte, wenn ein schönes Weib ihn umarmt, der Tilakabaum, wenn sie ihn anschaut, der Aṣoka, wenn sie ihn mit ihrem Fuß berührt, der Bakula oder Keṣava, wenn sie ihn mit Rauschtrank aus ihrem Munde besprengt. Von den Indonesiern wird der Reis, wenn er blüht, genau wie eine Schwangere behandelt (Frazer² II, 28 f.; VII, 183 f.), ebenso auf den Molukken der Gewürznelkenbaum während der Blüte (Hastings VII, 238 a). Dabei kann solche Schwangerschaft durch des Menschen geschlechtliches Tun noch gesteigert werden: Wenn der Reis blüht, laufen in manchen Teilen von Java der Eigentümer und seine Frau nackt um das Feld und üben die Begattung aus, um ihn anzuregen, und auf den Molukkeninseln Amboina und Uliasa, geht der Mann, wenn seine Gewürznelkenbäume keinen guten Ertrag versprechen, des Nachts nackt zu ihnen, tut, als vollziehe er den Koitus mit einem Baum und ruft: „Mehr Nelken! Mehr Nelken!“ Hastings IX, 824 b. Dort noch ähnliche Beispiele. Vgl. Frazer³ II, 28—29; VII, 102 („Speeren“ der Tarokpflanzen).

schattende Segenskraft zugeschrieben wird, eine Segenskraft, die vor allem zu dem weitverbreiteten und wohlbekannten Dienst des Phallus, nicht so häufig auch der Kteis oder Vulva, geführt hat. Sogar der *ἀγαθὸς δαίμων* oder Genius einer Person nicht nur, sondern auch von Städten wurde, wie wir gehört haben, bei den alten Griechen oft durch einen Phallus dargestellt. Es dürfte auch die Glücksmacht der Glocke auf demselben Grunde ruhn. Diese dürfte phallisches Symbol sein, am ehesten Symbol des männlichen und des weiblichen Geschlechtsglieds in ihrer Vereinigung, also eine androgyne Gestalt¹⁾.

¹⁾ Erst beim Korrekturlesen stieß ich auf folgende Nachricht über die (nördlichen) Buddhisten: „Der Vājra“ (oder Dorje) „und die Ghanta oder Glocke haben eine besondere, ihnen von den Buddhisten beigelegte Bedeutung, ähnlich denen, die von den Hindus dem Liṅga und der Yoni beigelegt werden. Der Vajra stellt Buddha dar und entspricht dem Liṅga, die Ghanta stellt Prajñā, Devī oder Dharma dar, deren Kopf (head) oft auf seinem Stil (handle) gebildet ist und der Yoni entspricht.“ Oldfield. Sketches from Nipal (Nepal) II, 200. Dharma, das zweite Glied der buddhistischen Dreieit, gilt nämlich als weibliche Gottheit. Diese Devī, die Prajñā, erscheint nun zum Überfluß auch als Guhyeśvarī, i. e. „Herrin“ oder „Göttin des Geschlechtsglieds“. Also: die Ghantā oder Glocke ist gleich der Yoni oder Vulva und sie ist eine Form der „Herrin des Geschlechtsglieds“. Das stimmt vorzüglich zu meiner Darlegung und Verselbigung. In Nepal aber, wie in China, wird an „alle großen Glocken“ mit dem Klöppel von außen geschlagen (ib. 234). Gegenüber oder nahe bei der Hauptfassade der meisten hauptsächlichen Tempel befindet sich gewöhnlich ein Paar großer Glocken, die bei Tagesanbruch und Sonnenuntergang von den Priestern geläutet werden, um böse Geister zu vertreiben (ib. 295).





J. J. MEYER

TRILOGIE ALTINDISCHER MÄCHTE
UND FESTE DER VEGETATION
Zweites Stück

BALI

*Gott Saturnus,
sein Fest und Allerseelen in Indien*

1871

THE
HISTORY OF THE
CITY OF BOSTON
FROM 1630 TO 1870
BY
JOHN R. HARRIS

BALL

THE

THE HISTORY OF THE
CITY OF BOSTON
FROM 1630 TO 1870
BY
JOHN R. HARRIS

KAPITELVERZEICHNIS

Einleitung: a) Die Darstellung im Bhavishyottarapurāṇa	1
b) Die andern Quellen	13
§ 1. Ursprung des Balifestes	18
§ 2. Frage nach verschiedenen Einzelheiten des Festes	21
§ 3. Das Sesamölbad von Narakas wegen und die Lustration durch das geschwungene Pflanzenbündel	22
§ 4. Die Libation an den König der Toten	39
§ 5. Das Licht für Naraka	41
§ 6. Das Entzünden der Lichter am Abend des Vierzehnten	56
§ 6 b. Çivafeiern im Kārttika und Vṛishotsarga	73
§ 6 c. Lakshmī als Korngöttin	83
§ 6 d. Weiteres von den Lichtern des Kārttika	96
§ 7. Das Reich des Bali	105
§ 8. Lustration der Menschen am Abend des Neumondtages	114
§ 9. Des Königs mitternächtiger Spaziergang durch die Stadt, das Fest zu betrachten	128
§ 10. Die von den Frauen vollzogene Austreibung des Unglücks	131
§ 10 b. Der Frauenritus der angenehmen Nacht (Sukharātri)	142
§ 10 c. Das Glücksspiel beim Lichterfest	147
§ 11. Glücksumgang der Lustdirnen am Morgen nach dem Neu- mondtag	152
§ 12. Einreibung mit Mehl, Beehrung und Beschenkung durch den König und die Untertanen am Tag nach dem Neumond	154
§ 13. Tierkämpfe, Aufführung von Schauspielen und Tänzen, Ge- sangvorträge im Beisein des Königs	156
§ 14. Die Mārgapālī mit Lustration des Königs und die Tiere	160
§ 14 b. Das Rinderfest	174
§ 14 c. Das Seilziehen	181
§ 15. Verehrung Balis durch den König	186
§ 16. Verehrung des Bali durch das gewöhnliche Volk. Lohn der Verehrung. Nochmaliger Bericht von der Einsetzung des Bali- festes	188

§ 17.	Etymologische Erklärung des Wortes Kaumudī und die Zeit des Festes	193
§ 18.	Segen der Feier für König und Land	200
§ 19.	Mantik des Balifestes	201
§ 20.	Art des Festes, Preis der Feier und Segensspruch	203
§ 20 b.	Das Licht für Yama und der „Zweite des Yama“ (Yamadīpa und Yamadvitīyā)	205
§ 20 c.	Bhīṣma als Totenseelengenius, seine fünf Tage und der Sündemann	216
§ 20 d.	Die Zeit des Lichterfestes	222
§ 20 e.	König Bali	242
§ 20 f.	Bali und Gott Saturnus	250

VERZEICHNIS

der wichtigsten Druckfehler.

Seite

- 18, Mitte, l. *evārthabhogārtham*, ferner: *krishṇapakshasya* und *yatheshṭha-
ceshṭam*.
- 20, Mitte, l. „in eigner Gestalt“ und *pratipattiḥ*.
- 21, letzte Z. l. *Satyabhāmavāca*.
- 23, Anm., Z. 2 l. *vedhastha*.
- 24, Text, Z. 7 v. unten l. *Apāmārgam*.
- 29, Text, Z. 8 l. *ἄσπερ*.
- 34, Text, Z. 7. Vor „Sp. 1144“ füge I ein.
- 35, Anm. l, Z. 6 l. *yava-* (statt *yavā-*).
- 51, Text, Z. 15 l. vorgehalten (st. vorgetragen).
- 71, Anm., Z. 4 l. *Çiva*s Stier (st. Stier des *Çiva*).
- 72, Text, Z. 10. Das Komma gehört hinter „beiderseits“.
- 78, Anm. 2, Z. 3 v. u. Hinter „statt“ füge ein: nach Art der Hochzeit.
- 79, Anm., Z. 9 v. u. l. *piçācatva*.
- 86, Text, Z. 4 l. bringt (statt gibt).
- 126, Anm. 4, Z. 2 l. *hambhārāvāh*.
- 140, Text, Z. 13 v. u. l. über den Korb.
- 161, Text, Z. 8 l. *ghaṇṭikotkatāḥ* (st. *ghaṇṭikotkatāḥ*).
- 169, Anm. 2 (u. sonst) l. Oldenberg (st. Oldenburg).
- 170, Anm., zweitletzte Z. l. Oman (st. Omen).
- 173, Text, Z. 12 v. u. l. Fruchtbarkeitsgott (st. Fruchtlosigkeitsgott).
- 175, Text, Z. 12 v. u. l. wenn die Flamme nach rechts steht (st. nach Süden). Vgl. z. B. in *Bṛihats*. 43, 32; *Vāyupur*. 75, 65; *Raghuv*. IV, 25; *Hcat*. III l, 1335 unten.
- 213, Text, Z. 15 l. so heißt dieser.
- 218, Anm., zweitletzte Z. l. Mookerjī.
- 226, Anm. zweitletzte Z. l. Queries.
- 235, Text, Z. 7 l. *Δημήτριος*.

Vier große Feste hat nach dem Glauben der Inder Gott seinem Volk gegeben, je einer der vier Kasten eins. Siehe B. A. Gupte, *Hindu Holidays and Ceremonies*², p. 36; M. M. Underhill, *The Hindu Religious Year*, p. 63. Am interessantesten und wohl in jedem Betrachte wichtigsten sind die zwei letzten der vier: die *Dīpālī*, *Dīpāvalī*, *Dīwālī* oder *Dewālī* der *Vaiçya* und die *Holi* der *Çūdra*. Freilich werden auch diese Feste keineswegs allein von dem Teil der Bevölkerung gefeiert, den man unter jene bekanntlich nicht einwandfreien Kastennamen einreihen könnte, sondern mehr oder minder vom ganzen Volk. Immerhin aber ist wenigstens heutzutage und in manchen Landesteilen die *Holi*, das meistens recht ausgelassene Frühlingsfest, vor allem Sache der niedrigen Klassen. Und daß die *Dīpālī* oder das Lichterfest dem Urwesen nach wirklich so recht eine Feier der *Vaiçya* genannt werden darf, wenn wir gemäß der alten Überlieferung als Berufe des *Vaiçya* namentlich Viehzucht und Ackerbau annehmen, das wird sich bald zeigen. Sie bietet in vielfacher Hinsicht sehr Fesselndes und Belehrendes dar, eröffnet mancherlei Einsicht und Ausblick, sodaß eine eingehendere Behandlung lohnt.

Die beste mir bekannte Beschreibung in der Sanskritliteratur gibt *Bhavishyottarapurāṇa* Kap. 140 in den Bombayer Ausgaben des *Bhavishyapurāṇa* (von 1897 und 1910). Der Text stimmt in den beiden leider nur zu genau überein. Für verderbte Stellen hätte man gerne die Wahl wenigstens zwischen zwei Übeln. Zum Glück aber wird auch dieses Kapitel wie eine Menge andrer des *Bhavishyapurāṇa* von Hemādri in seinem *Caturvargacintāmaṇi* wiedergegeben (*Hcat.* II 2, p. 351—359) und wird das Fest auch von andern Sanskritschriften, nämlich den *Kārttikamāhātmyas* oder Lobpreisungen des Monats *Kārttika* geschildert, und zwar größtenteils übereinstimmend, oft wörtlich gleich.

Bhavishyott. 140 (gewöhnlich von mir mit *Bhav.* bezeichnet) ließe sich folgendermaßen gliedern:

- § 1. Einleitung: Ursprung des Balifestes (çl. 1—4).
- § 2. Frage nach den verschiedenen Einzelheiten des Festes (çl. 5—6).
- § 3. Das Sesamölbad von Narakas wegen am Morgen des 14. der dunkeln Hälfte des Kārttika und die Lustration durch das geschwungene Pflanzenbündel (çl. 7—9).
- § 4. Die Libation an den König der Toten (çl. 10).
- § 5. Das Licht für Naraka (çl. 11 a b).
- § 6. Das Entzünden der Lichter am Abend des 14. der dunkeln Monatshälfte des Kārttika (çl. 11 c—13).
- § 7. Das „Reich des Bali“ am 15. oder Neumondtag des Kārttika (çl. 14—21).
- § 8. Lustration (*nirājana*) der Menschen am Abend des Neumondtages (çl. 22—24).
- § 9. Des Königs Spaziergang durch die Stadt, das Fest zu betrachten, in der auf den Neumondtag folgenden Mitternacht (çl. 25—28).
- § 10. Austreibung des Unheils kurz nach dieser Mitternacht (çl. 29).
- § 11. Glücksumgang der Lustdirnen am Morgen nach dem Neumondtag (çl. 30—31).
- § 12. Einreibung mit Mehl und Beehrung und Beschenkung durch den König und das Volk am Tag nach dem Neumond (çl. 32—37 b).
- § 13. Tierkämpfe, Aufführung von Schauspielen und Tänzen, Gesangvorträge im Beisein des Königs (çl. 37 c—40 b).
- § 14. Die Mārgapālī mit Lustration des Königs und der Tiere (çl. 40 c—47 b). Auch dies wohl noch am Tag nach dem Neumond.
- § 15. Verehrung des Bali durch den König in der Nacht vom ersten auf den zweiten Tag nach dem Neumond (çl. 47 c—55).
- § 16. Verehrung des Bali durch das gewöhnliche Volk (zu der gleichen Zeit), Lohn der Verehrung und der Schenkungen und noch einmal Bericht von der Einsetzung des Balifestes (çl. 56—61 b).
- § 17. Etymologische Erklärung des Festnamens Kaumudī (çl. 61 c—64 b).
- § 18. Segen der Feier für König und Land (çl. 64 c—67).
- § 19. Mantik des Festes (çl. 68—70 b).
- § 20. Art des Festes, Preis der Feier und Segensspruch (çl. 70 c—73).

Hören wir nun Bhav. selber. Ich verbessere manchmal stillschweigend verderbte Stellen nach Hcat. (d. h. Hemādris Caturvargacintāmaṇi) und nach den Kārttikamāhātmyas. Die einzelnen Emendationen werden dann meistens bei der Erörterung der betreffenden Abschnitte genannt.

§ 1. „Seine Herrlichkeit Kṛishṇa (Çrikṛishṇa) sprach: Einst erbat sich Hari (d. h. Viṣṇu) in Gestalt des Zwerges diese Erde beim Opfer des Bali, und mit drei Schritten durchmaß er das All¹⁾. Er gab (da) Indra die Herrschaft (über Himmel und Erde), und nachdem er den Bali zum Bewohner der Unterwelt gemacht hatte, verließ er ihm hinwiederum einen Tag und eine Nacht (hier auf Erden) zu weilen, o Fürst (2), nur einen und eine, zum Genuß (wohl: der Menschen) bestimmt und als „Bali's Reich“ (*Balirājya*) bezeichnet. Dies geheimnisreiche²⁾ will ich dir, o Bester der Menschen, künden (3). Im Kārttika (Mitte Oktober bis Mitte November), am 15. der dunkeln Hälfte beim Anbruch der Nacht, dürfen die Daitya³⁾ sich nach Wunsch regen, ist ihr Reich auf Erden (4).

§ 2. Yudhisṭhira sprach: Restlos, o Hṛishīkeṣa, berichte mir die Kaumudifeier, o Herr. Weshalb werden da Geschenke gegeben? Wer ist an ihr die Gottheit? (5). Und was soll ihr da dargebracht, welche Menschen sollen da beschenkt werden, o Janārdana? Welche Freude wird da zuerteilt, welches Vergnügen da für angemessen erklärt? (6).

§ 3. Seine Herrlichkeit Kṛishṇa sprach: Im Kārttika, und zwar in der dunkeln Hälfte, am vierzehnten, beim Aufsteigen des Tages, muß unbedingt von denen, die Naraka fürchten, das Bad genommen werden⁴⁾. Apāmārgapflanzen oder Schößlinge⁵⁾ soll man über dem Kopf (des Badenden) umherschwingen und dabei soll er den Mantra sprechen: „*Apāmārga*, der du mit einer Scholle von der Ackerfurche zusammengetan und mit Blättern

¹⁾ In Wirklichkeit und nach den gewöhnlichen Fassungen dieses oft erzählten Mythos bat er nur um so viel Land, als er mit drei Schritten durchmessen könne.

²⁾ Oder wohl eher: „Dies mit seinen Geheimnissen“ (*sarahasya*). Die Purāṇas künden ja unzählige Male die bekanntesten, oft die wichtigsten Dinge so an, als seien es Geheimnisse, die vorher niemand offenbart worden seien.

³⁾ Die Daitya, Dānava oder Asura („Widergötter“ nach späterer Anschauung) sind das in die Unterwelt gestoßene alte Göttergeschlecht, jetzt böse Geister.

⁴⁾ Naraka bedeutet gewöhnlich Hölle, ist hier aber zugleich der Name eines Dämons.

⁵⁾ Nach Hcat. II 2, p. 352 sind solche von Milchbäumen gemeint.

von Stachelpflanzen verbunden bist, nimm du, indem du wieder und wieder umhergeschwungen wirst, das Böse hinweg. Nimm ganz und gar Unglück und Sünde von mir hinweg. *Apāmārga*. Verehrung dir! Reinige du meinen Leib (von allem Übel, magischem und religiös-sittlichem) (7—9).

§ 4. Danach soll eine Labelibation (*tarpaṇa*) an den König des Rechts (d. h. an den Gott der Totenwelt) stattfinden mit den Namen: „(Dir) dem Yama, dem König des Rechts, dem Tode, dem Endemacher, dem Sohn der Sonne, dem Genius der Zeit (*Kāla*), dem Vernichter aller Wesen (10), dem Geiste im Udumbarabaum (*Ficus glomerata*), dem rasch Gehenden, dem Schwarzen, dem Oberherrn, dem Wolfsbauch, dem Vielfältigen, dem vielfältig Verborgenen Verehrung¹⁾!“

§ 5. Und dem Naraka muß ein Licht gesendet werden, nachdem man die Gottheiten verehrt hat.

§ 6. Dann zur Zeit des Zunachtens soll man herzerfreuende Lichter aufstecken (11) an²⁾ den Tempeln des Brahma, Viṣṇu, Śiva usw. und an Klöstern (*maṭha*), an Dachzimmern, an Totenmälern (oder: an heiligen Bäumen, *caitya*), an öffentlichen Hallen (*sabhā*, hier wohl besonders Spielhallen) und an Flüssen (12), an Mauern, in öffentlichen Gärten, an Teichen, an Torwegen (*pratolī*), in Lustwäldern³⁾, bei Häusern, an Heiligtümern des Siddhārtha Buddha⁴⁾, der Cāmuṇḍā und des Bhairava, an einsamen Pferdeställen und Elefantenschuppen (13).

§ 7. Wenn so der Morgen angebrochen ist, am Neumondtag (am fünfzehnten), o Menschenoberherr, soll der König, nachdem er die Götter und die Manen in liebender Hingabe verehrt und sich vor ihnen verneigt (14) und das für den Mondwechsel vorgeschriebene Totenmahl⁵⁾ mit saurer Dickmilch, süßer

¹⁾ Der Çloka: *Audumbarāya, Dadhnāya, Nilāya, Parameshṭhine | Vrikodarāya, Citrāya, Citraguptāya vai namaḥ* ist in Bhav. verloren, bewahrt aber von Heat. und den Kārttikamāhātmyas.

²⁾ Oder: In.

³⁾ *Nishkuṭeshu*. An sich schiene „Baumhöhlungen“ gut zu sein. Aber weil *nishkuṣa* auch sonst zusammen mit *pratolī* erscheint und da wie im PW. verstanden werden muß, geht das kaum.

⁴⁾ Wahrscheinlicher: „des Siddhārtha, des Buddha“. Siddhārtha heißt auch der Vater des Mahāvīra, ja vermutlich Mahāvīra selbst. Es wird also neben dem Heiligtum des Buddha wohl auch ein Jainatempel gemeint sein.

⁵⁾ *Pārvaṇam ṣṛāddham*, das Totenmahl, das mit dem Vereinigungspunkt der dunklen und der lichten Monatshälfte zusammenfällt, d. h. das *ṣṛāddha*, das an jedem Neumondtag obligatorisch ist. So Caland, Totenverehrung, S. 41, und so gewiß hier.

Milch, Schmelzbutter, usw. ausgerichtet, mit verschiedenartiger Speise die Brahmanen gefüttert und sie gnädig gestimmt hat (15), dann am Nachmittag in der Stadt ausrufen lassen: „Heut, ihr Leute, ist das Reich des Bali. Freut euch nach Herzensbegehr“ (16). Und das Volk soll sich der Lust ergeben in der Stadt, deren Haushöfe (für das Fest) geweißt sind, die Haus um Haus mit Maien (*vriksha*), Sandel, Kränzen u. dgl. mehr bedeckt ist (17), die dadurch das Herz entzückt, daß Männer und Frauen übermütig in Glücksspiel, Rauschtranktrinken und Begattung tollen, die durchhallt ist von Tanz und Instrumentalmusik und erhellt von entzündeten Lichtern (18), während die Bevölkerung, freudig erregt von gegenseitiger Liebe, einander Liebkosungen zuwendet, ihr Mund sich am Betel ergötzt, und sie, vom Pulver aus den roten Blüten des Safrans (*kuṅkumakshoda*) bedeckt (19), in Gewänder aus feinem Tuch gekleidet und mit Gold und Rubinen geschmückt ist, ihr Vergnügen an wunderbarem, üppigem Putz zeigend (20), durchschwärmt von jungem Frauenvolk und kleiderprächtigt spazierend, beim Anbruch der Nacht, dem lieblichen, der dicht erfüllt ist von Lichterreißen und dessen Finsternisansammlung (durch sie) zerstreut wird, beim Beginn des Dunkeln ohne Dunkel und Schädigung, beim heilvollen Nahen des preis- und glückvollen Abends (21).

§ 8. Und während von Mädchen mit Vollmondgesichtern Reiskörner hingeworfen werden, soll die Lustration (*nirājana*) stattfinden, indem dann an Baumästen angebrachte Lichter (22) am Kopf der Menschen umhergeschwungen werden, o Volksoberherr¹⁾, und man geht dahin dank der ausgestrahlten Helle der an den Enden der Baumäste befindlichen Lichter²⁾. Die dadurch hier (geschehende) Lustration wird siegverleihend genannt (23). Deshalb sollen die Leute sie, die die Gefahr des Schadens durch böse Geister (*rakshas*) abwehrt, ins Werk set-

¹⁾ Ich lese: *Nirājanam prakartavyam vrikshaṣākhāsu dipakāḥ / bhrāmyamānais tato mūrdhni manuṣjānām, narādhipa* statt ... *bhrāmyamāno nato mūrdhni manuṣjānām narādhipaḥ*. Graphisch näher stünde *bhrāmyamānair nate mūrdhni*, „am geneigten Kopf der Menschen“. Vgl. Gupte 36 unten; Underhill 62, unten usw.

²⁾ *Vrikshaṣākhāntadīpānām nirastād darṣanād vrajet*, wörtlich: „infolge des hinausgeworfenen Sichtbarwerdens (Beschiedenwerdens?)“. Das sieht sehr verdächtig aus. Natürlicher klänge schon, obgleich noch immer nicht unbedenklich: *nirastādarṣanād*, „infolge des von den ... Lichtern beseitigten Nichtsehens“. Gen. statt Instr. beim p. p. p. findet sich öfters. Leider ist Gl. 22—24 in Hcat. verloren.

zen, indem sie beim lustwandelnden Umherschweifen des Festes rufen: „Siege du! Lebe du!“ (24).

§ 9. Darauf zur Zeit der Mitternacht, in welcher Anfälle von seiten schlechten Volks beseitigt worden sind und die Furcht vor dem König und vor Dieben und Räubern hinweggetan ist, und die Freunde, die eigene Familie, die Anverwandten und guten Bekannten von Liebe zueinander erglügen (25), soll der König selber die Stadt durchwandeln, die Ergötzlichkeit (*ramyam*) zu betrachten, zu Fuße, langsam, langsam (26), unter großem Instrumentenschall und flammenden Fackeln. (So) beschaue er die Stadt, die prächtig gemacht und von seinen Leuten mit Schutzmitteln (gegen irdische und dämonische Gefahren) ausgerüstet worden ist (27). Wenn er dies große Wunderfest (*ācaryam*) gesehen hat und seine eigene glückhafte Herrlichkeit und die Freudenlust des Balireiches, soll er nach Hause gehen (28).

§ 10. Ist so die Mitternacht vergangen und hat das Volk vor Schlaf die Augen nur noch halb offen, dann wird von den Frauen der Stadt unter den Tönen der Getreideschwinge (*çūrpa*), die sie zur Trommel machen, voll Freuden das Unglück (*Alakshmi*) vom eigenen Haus und Hof hinausgetrieben (29).

§ 11. Wenn darauf am folgenden Tag die ganze Bevölkerung, der das große Fest zuteil ward, erwacht ist und sie Kränze und Lichter in den Händen hält, die Augen überströmt von zärtlicher Liebe (30), so geht eine Lustdirne (*veçyā*), zusammen mit (andern) Koketten, von Haus zu Haus, Glück und Segen wirkend und Salbe für die Füße austeilend (31).

§ 12. Indem nun alles damit beschäftigt ist, sich mit Mehl (*pishṭaka*) einzureiben, den Respektspersonen Dienst zu erweisen, die Brahmanen zu begrüßen und die Sukharātri¹⁾ zu betrachten (32) und während der noch im Hause des Vaters wohnenden jungen Weiblichkeit in freiem Belieben Geschenke gegeben werden, soll der König, sowie sich die Nacht gelichtet hat, die der Beehrung würdigen Leute zu sich bescheiden (33). Nur durch liebevolle Gesinnung sollen die Götter, die vorzüglichen Männer (*satpurusha*) und die Brahmanen (von ihm) erfreut werden und die anderen mit Speise und Rauschtrank, die Ge-

¹⁾ *Sukharājyābhivikshane* hat der Text. Ich lese *sukharātryābhivikshane*. Von der *sukharātri* dann später. Heat. II 2, p. 354 unten, hat *sukharātryādivādini*, „indem man einander ‚Glückselige Nacht!‘ usw. zuruft“. Aber das wird eine durch das vorhergehende *dvijābhivādana* veranlaßte Verderbnis sein.

lehrten (*paṇḍita*) durch Ansprache¹⁾ (34), die Schönen des Harems durch Kleider- und Betelspenden, Blumen, Kampfer und *kuṅkuma* (Safranpulver, Pulver aus den roten Blüten des Safrans), durch Gebäck und verschiedenartige Speisen (35). Der König erfreue selber seine Leute und seine Diener, jeden einzelnen: die Vasallenfürsten durch Dörfer und Gebietsschenkungen, durch Geld die Fußsoldaten, die immer um seine Person sind, durch Halsketten und Armspangen seine eigenen Verwandten (36—37 b)²⁾.

§ 13. Hat er sie aber (so) nach Verdienst erfreut, dann soll er, selber auf einem Schaugerüst sitzend, die Ringkämpfer, Schauspieler und Soldaten (37 c d), die Stiere und die Büffel, die mit andern kämpfen, die Elefanten und die Pferde und die Krieger zu Fuß, die geschmückten, beaugenscheinigen (38) (und) die Schauspieler, Tänzer und Wandersänger. Zornig machen und vorführen soll man Kühe und weibliche Büffel usw. (39). Die Stiere setze man in brünstige Erregung durch Kühe, indem sie einander Ruf und Antwort zubrüllen.

§ 14. Darauf am Nachmittag, o Bhārata, befestige er nun in östlicher Richtung (von der Stadt) (40 c d) die Mārgapālī an einem hochstämmigen Baum³⁾, die göttliche, die aus Kuça- und Kācāgras gemacht und mit vielen Schmuckgehängen bedeckt ist (41)⁴⁾. Nachdem man die Elefanten und die Rosse verehrt hat, führe man sie am Abend unter ihr hin, (ebenso) die Kühe und die Stiere, die männlichen und die weiblichen Büffel, die (alle) geschmückt und mit ungeheuer viel Glocken behängt sind (42)⁵⁾. Durch hervorragende Brahmanen aber befestigte er, nachdem von ihnen das Feueropfer dargebracht worden ist, die Mārgapālī. Mit einem Mantra an die Durgā aber geschieht das Feueropfer, und so verleiht es aller Welt Lust und Glück. Darauf erweise man (der Mārgapālī) verehrende Huldigung, o du Frommer: „Mārgapālī, Verehrung sei dir, die du aller Welt Wohler-

¹⁾ Oder: durch Erteilung des Wortes, durch Unterhaltung (*vākpradānena*), was im Sinn auf das gleiche hinausliefe? Kaum: durch Geschenke in Worten, d. h. durch Versprechen von Schenkungen.

²⁾ So muß wohl der Text übersetzt werden. Er kann kaum durchweg richtig sein. Über ihn später mehr.

³⁾ Oder: „an einem hohen Pfosten oder Baum“ (oder: „an einem hohen Pfosten oder an einem Baum“).

⁴⁾ Statt des verderbten *sambhava* lese ich mit Hcat. und den drei Hauptparallelen *lambakair*. Auch das *saṃskārair* des Čabdakalpādruma ginge an.

⁵⁾ So mit Hilfe des Hcat. und der Parallelen. Der Text ist verdorben, aber im Sinne klar.

gehen schenkst. Komm du (nächstes Jahr) wieder zu mir, indem ich (auch da) von Sinnengenüssen, von Söhnen, von der Gattin usw. umgeben sei¹⁾.⁴ Durch die (der Mārgapālī) dargebrachte Speise seines Bauernlands, tausend oder hundert (43) oder auch je nach seinem Vermögen, durch die Nahrungsmittel der Dörfler, soll er sie sich gewinnen. Die Familie seiner Mutter, die Familie seines Vaters und sich selber samt den angeheirateten Verwandten (44), alles wird in jener Welt der erretten, der die Mārgapālī stiftet. Und die Lustration (*nīrājana*) soll eben da veranstaltet werden, da sie dem Reiche Sieg verleiht (45). (Und zwar) so: unterhalb der Mārgapālī (gehen hin) die Rosse, Kühe, Elefanten, Stiere, Fürsten und Fürstensöhne, Brahmanen und Leute von der Čūdrakaste (46). Hat man die Mārgapālī passiert, so wird man immer krankheitslos und glücklich sein (47 a b).

§ 15. Wenn der Fürst das alles hier ausgeführt hat, dann soll er in der Nacht dem Daityabeherrscher Bali (47 c d) in leibhaftiger Gestalt Verehrung darbringen, nachdem er in einem auf die Erde hingezeichneten Kreis den Daityakönig Bali mit Farbstoffen in den fünf Farben hingemalt hat (48), bedeckt mit allen Schmucksachen, zusammen mit (seiner Gattin) Vin-dhyāvalī sitzend, umgeben von den Dānava Kūshmāṇḍa, Bāṇa, Jambhoru und Mura (49), mit vollem, freudigem Gesicht, mit Diadem und übermächtigem, überprächtigen Ohrringpaar, zweiarmig. Nachdem der Menschenhirt den Daityafürsten also hat malen lassen (50), verehere er ihn darauf selber drinnen im Hause (*grihasya madhye*) in einem weiten Saal, zusammen mit seinen (des Fürsten) Brüdern, seiner Mutter und seinen Leuten, frohen Sinnes, gepriesen von den Lobsängern (51)²⁾, (und zwar verehere er ihn) mit Taglotosblumen und Nachtlotosblumen, mit weißen und mit roten Wasserlilien, mit Wohlgerüchen, Räucher-

¹⁾ Die Verse: „Mit einem Mantra an die Durgā“ bis „umgeben sei“ sind im Text verloren, erhalten aber in Heat. und verkürzt von Padm. 124, 43 c—44 b; SkM. 15, 83 c—84 b; Skand. 10, 36 (über diese Abkürzungen Näheres später). Sehr ähnlich lautet z. B. die Heimsendungsformel an die Totenseelen beim *śrāddha* (Atharvaveda XVIII, 4, 63; Hir.-Grihas. II (4), 13, 2. Vgl. auch Brihats. 48, 79; Heat. II 2, p. 617 unten; Vishnudh. II, 161, 37 c—38 b usw.

²⁾ Da das Wort zauberisch das ihm Entsprechende erzeugt, so schiene morgenländische Fürstenlobhudelei einen volksfreundlichen Sinn zu haben. Und wie die Götter gleich den Menschen zauberisch geschützt werden müssen, so wird durch die preisende Herzzählung ihres Heldentums, ihrer Güte usw. solche Tugendfülle zauber-analogisch in ihnen bewirkt. Natürlich gewinnt man so auch ihre Gunst.

werk und Darbringungen aus gekochtem Reis¹⁾, mit unenthülsten Körnern, eingedicktem Zuckerrohrsaft (*guda*) und Kuchen (52), mit Opfern von Rauschtrank, Fleisch, Surālikör, Leckspeisen und Lampendochten (also Lichtern), begleitet von seinen Ministern und seinem Hofprälaten, und mit folgendem Mantra, o Fürstenoberherr (53): „König Bali, Verneigung dir, Sohn des Virocana, Herr, zukünftiger Indra, Götterfeind, nimm diese Verehrung entgegen“ (54)! Wenn der Fürst also die Verehrung vollbracht hat, soll er dann in der Nacht eine Nachtfeier (*jāgaraṇa* Vigilie) veranstalten, Aufführungen (*prekṣaṇīya*) usw. mit Mimen, Tänzen und Erzählungen (55).

§ 16. Und auch das gewöhnliche Volk soll im Hause drinnen auf einem Ruhebett den König Bali aus weißen Getreidekörnern²⁾ herstellen und ihn mit Früchten und Blumen verehren (56). Die Gaben, o Kurusprößling, die im Namen des Bali (da) gegeben werden, die nennt man unvergänglich (in ihrer Belohnung). Das ist von mir vor Augen gestellt worden (57). Die Gabe, die an diesem Tag gegeben wird, sei sie nun sehr klein oder groß, die wird unvergänglich sein, da sie Vishṇu Freude macht und vorzüglichst ist³⁾ (58). Von Vishṇu wurde die Erde erlangt, und voll Freude gewährte er hinwiederum dem Bali das diesem eine Liebe erweisende große Fest der Asura (59). Von da an, o Oberherr der Könige, kam hinwiederum die Kaumudifeier in Gang, sie, die alle Anstürme wegstürmt (*sarvopadravidrāvin*), alle Hindernisse vernichtet (60), das Leid der Leute (*lokaṣoka*) wegnimmt, Wünsche erfüllt, Reichtum, Gedeihen und Lust herbeiführt (61 a b).

§ 17. Unter dem Wort *ku* ist die Erde zu verstehen, *mudī* bedeutet Freude. Daher das Doppel (Das Kompositum) (61 c d). Deshalb ist er (dieser Tag) von den Wortwurzelkundigen und den Erklärern der heiligen Schriften Kaumudī genannt worden⁴⁾. Weil auf Erden (*kau*) an ihm die Leute mit verschiede-

¹⁾ Oder: aus Speisekorn (*anna*)?

²⁾ *Çuklatanḍula*, d. h. vom Abfall befreite Körner. Oder: „aus hellem Korn“, im Gegensatz zu dunklem? Beim Totenseelenmahl ist alles schwarze Getreide (*kṛishṇadhānyāni*), außer Sesam, Mudga- und Māshabohnen, verboten (Heat. III 1, p. 544).

³⁾ Nach den Entsprechungen im Padmapur. und im Skandapur. „glückbringend“ (*faustus*, *çubha*) statt „vorzüglich“ (*para*), was vielleicht ursprünglicher ist. Doch hat auch Heat. II 2, p. 357 *param*.

⁴⁾ *Kau* ist der Lokativ von *ku*, Erde; *mud* und *mudā* bedeuten Freude. Für *mudī* geben die Lexikographen Mondschein an, ob auch sonst *mudī*

nen Gefühlsbekundungen aneinander sich freuen (*modanti*, *Hcat. mudanti*) (62), froh erregt, zufrieden, der Lust gehorchend, deshalb heißt er Kaumudī. Weil dem Bali an ihm Lotosblumen (*kumuda*) dargebracht werden, o Yudhishtira (63), um irdische Güter zu erlangen, o Prithāsohn, und auf Erden, deshalb heißt er Kaumudī (64 a b)¹⁾.

§ 18. Wenn ein Fürst, o Volksgebieter, Jahr um Jahr den einen Tag und die eine Nacht (64 c d), die dem Dānavakönig wie ein Spiegel (dessen, wie sein Reich einst gewesen ist und in ferner Zukunft wieder sein wird) auf Erden gewährt worden ist, feiert, woher sollte da in seinem Reich Schrecken von Krankheit kommen (65)! Woher hier ein Schrecken durch Landplagen! Da gibt es nicht einmal vom Tod kommenden Schrecken. Überfluß an Nahrungsmitteln, Friede, Gesundheit wird ihm und die höchste Vollkommenheit und Fülle der Feldfrucht (66). Und der Schmerzen ledig, von allen Heimsuchungen verschont, so werden hier auf Erden seine Untertanen, o König, infolge der Feier der Kaumudī (67).

§ 19. In welcher Verfassung (*bhāva*) jemand sich an diesem Fest befindet, o Yudhishtira, in so gestalteter (Verfassung) der Freude, der Trauer usw. wird ihm das Jahr dahingehen (68). Weint er, dann weint er das Jahr durch, ist er fröhlich, wird er das Jahr durch fröhlich sein, steht er in Genuß, dann wird er das Jahr durch ein Genießer sein, ist er körperlich und seelisch gesund (*svastha*), dann wird er es das Jahr durch sein (69). Deshalb sollen die Menschen fröhlich und zufrieden die Kaumudī feiern. Dem Vishnu, den Dānava (oder: dem Dānava, d. h. dem Bali) und den Manen geheiligt ist dieser Tag, o Yudhishtira (70).

§ 20. Der Tag der Lichter (*dīpadina*), der dem Rāmāyaṇa gleicht, indem an ihm der Wolkendonner zur Ruhe gekommen ist, das Antlitz der Dochte (also: der Lichter) aufflammt, sich die Frauen freuen und Glück erblüht (zugleich: in welchem Meghanāda zur Ruhe gebracht ward, der Zehngesichtige emporloderte, Rāma erfreut wurde und welcher voll beglückender

Freude, vorkommt, weiß ich nicht. *Kaumudī* ist also „Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen“.

¹⁾ *Kaumudī* ist in der Tat das ganz richtige Fem. des von *kumuda* abgeleiteten Adjektivs *kaumuda*, bedeutet aber den in den *Kaumuda*, d. h. den Kārttika, fallenden Vollmondtag, wohl auch Neumondtag. Der Monat freilich hat seinen Namen davon, daß in ihm die *Kumuda*-Lotosblumen so reichlich blühen.

Schönheit ist), er möge euch die Widerwärtigkeit hinwegnehmen. (71) ¹⁾. Der Tag der Lichter, der wie der Herbst ist, lieblich dadurch, daß der Kürbis *Benincasa cerifera* verschenkt wird (daß er den Kürbis *B. c.* spendet), durch Land, Armreife und Stücken Zucker (die da verschenkt werden) gut wie eine Amme (zugleich: durch Lotosblumengruppen und die Myrobalanenbäume erfreulich), und wo der Schlaf um Haris willen davongegangen ist (zugleich: wo Haris Schlaf vorüber ist), er möge euch die Widerwärtigkeit hinwegnehmen (72) ²⁾. Die da am

¹⁾ Diese und die nächste Strophe sind voller Wortspiele. Meghanāda, der Sohn Rāvaṇas, ist einer der hervorragendsten Helden des Rāmāyaṇa. Der Zehngesichtige ist Rāvaṇa, der Beherrscher der Rākshasa in Laṅkā. Rāma soll an diesem Tag gekrönt worden sein. Die Strophe hat folgende Fassung: *Upaṇamitameghanādaṃ, prajvalitadaṇḍanāṃ, ramitarāmāṃ | Rāmāyaṇaṃ iva subhagaṃ dipadināṃ haratu vo duritam. ||*

²⁾ Die Strophe lautet: *Kūshmāṇḍādānaramyaṃ, kuvalayakhaṇḍaiḥ ca dhātukābhadrām | śarad iva Harigatanidraṃ dipadināṃ haratu vo duritam.* Schon das Metrum gebietet, *kūshmāṇḍādānaramyaṃ* zu lesen, und ich habe außerdem *dhātrikā-* (richtiger *dhātrikā-*) *bhadrām* gesetzt. Die *Kūshmāṇḍa*-früchte sind im Herbst reif, wie es scheint von Bhādrapada (Heat. II 2, p. 496 f.) bis Kārttika. Als Opfer an Kālī sind sie so wertvoll wie Stier und Mensch und insbesondere wie der Ziegenbock. Kālikāpur. 72, 23. *Kūshmāṇḍī* ist in Bhaviṣyott. 29, 33 ein Name der Durgā. Beim Beginn des Herbstes wird Agastya unter anderem mit ihnen verehrt. Viṣṇudh. I, 213, 26 = Heat. II 2, p. 895; Bhaviṣyott. 118, 64 = Heat. II 2, p. 898; auch in Heat. II 2, p. 902 (aus Brahmapur.). Verschenkt werden sollen sie besonders am 9. der lichten Hälfte des Kārttika. Da ist nämlich der Daitya *Kūshmāṇḍa* (oder *Kushmāṇḍa*) von Viṣṇu getötet worden. Aus seinen Haaren entstanden die Ranken der Pflanze. SkM. 19, 1—3 = Skand. 31, 1—3. Essen aber darf sie der Fromme nicht im Kārttika. Padm. 96, 6, 14; 19; Skand. 6, 50 usw. Auch dies ist darin begründet, daß der Kārttika ein Totenseelenmonat ist; bei den Manenspeisungen oder -opfern (*śrāddha*) gehört *kushmāṇḍa* zu den verbotenen Dingen (Vi. 79, 17; Viṣṇudh. I, 141, 22; Brahmapur. 220, 175; MBh. XIII, 91, 39; Heat. III 1, p. 559, aus Ṣaṅkha; 560, aus Bhāradvāja; 564, aus Kūrmapur.). Als zauberisch-ominöse Pflanze darf der *kushmāṇḍa* nicht am Ort des Pushyaśnāna stehen (Kālikāpur. 89, 7). So wird nun *kushmāṇḍādānaramyaṃ* auch heißen: „lieblich wegen der Tötung („Zerschneidung“, „Abschneidung“) des *Kushmāṇḍa*“. Nach Gupte 36 unten zerstampft am Diwālifest der Hausherr mit dem linken Fuß eine Frucht der Gurkenpflanze Chirāt. Das geschieht gewiß zum Gedächtnis der Tötung des *Kūshmāṇḍa* und zum Schutz gegen dessen Tücke. Der Baum *dhātrī* (*āmardakī*, *āmalaḥ*) wird namentlich in den Kārttikamāhātmyas begeistert gepriesen und offenbart seine Wunderkraft der Heiligkeit vor allem im Kārttika. Er ist entstanden aus einem zur Erde gefallenem Speicheltropfen des betenden höchsten Geistes (wohl des Viṣṇu). Padm. 47, 8 f.; Heat. II 1, p. 1216 (aus Märk.-Pur.; das Ganze = Padm. 47). Skand. 12, 12 läßt ihn aus einem Freuden-träuentropfen von ihm entstehen (die Verse sind sonst gleich Padm.). Er

Lichterfest, das allen Menschen Freude erzeugt, die Verehrung des Königs Bali heitern Sinnes verrichten, denen, o Erdenfürst,

ist der Anfang der Schöpfung und der erste der Bäume. Wenn man in seinem Schatten die Manenklöße spendet, gehen die Väter in die Seligkeit (*mukti*) ein. Padm. 123, 1. Gottesverehrung, das Aufpflanzen von Lichtern, das Speisen im Schatten eines Dhātribaumes oder in einem Dhātriwald, namentlich im Kārttika, ist unendlich verdienstvoll. Von solchem *vanabhojana* haben wir in Kāma Näheres gehört. In diesem Baum wohnen während des Kārttika alle Götter, Geister, heiligen Pilgerorte usw. Er ist das Vaterhaus der Lakṣmī oder Glücksgöttin. Die übergewaltige Heiligkeit der *dhātri* wird geschildert von Padm. 47; 123; Skand. 12 (hier in 135 Strophen) und anderwärts. Daß der Baum da göttlich verehrt wird mit Opfern, Gebeten, nächtlicher Feier unter dem Baum, mit Gesang, Instrumentalmusik und Tanz, versteht sich von selber (z. B. Padm. 47). Haupttag für seine Verehrung ist in Padm. 47 und im Märk.-Pur. der 12. der lichten Hälfte des Phālguna, in Skand. 12 aber der 14. der hellen Hälfte des Kārttika. — *Khaṇḍa* gehört zu den fünf Formen des Zuckers, die Kauṭilya (Übers.) 140, 12 ff. aufzählt. Ganz die gleichen nennt Viṣṇudh. II, 60, 9 als Darbringungen an die Gottheit. Nun hat aber der Text *dhātukābhadram*. Vom Herbst könnte ich das so verstehen: „ziemlich erfreulich durch den Zustand der Grundsäfte (des menschlichen Körpers)“. Der Herbst gilt den indischen Medizinern natürlicherweise als eine ziemlich gesunde, aber nicht als die gesündeste Jahreszeit. J. C. Oman, *Indian Life*, p. 225 spricht von der „malaria-laden air of autumn“. Er wohnte in Lahore. Das stimmt mit Maitr.-Saph. I, 10, 20; Kāth.-Saph. 36, 14: „Die Herbstzeit fürwahr ist Rudras Schwester Ambikā. Hinter ihr her dringt er ein. Deshalb tötet er am meisten im Herbst.“ Rudra wird vom R̥gveda herab als Sender von Krankheit gefürchtet, wie Apollo schießt er sie mit seinen Pfeilen unter die Menschen. In Atharvaveda, IX, 8, 6; XVIII, 34, 10 scheint *takman* besonders, obschon nicht allein, Herbstkrankheit zu sein. Immerhin ruhen im Herbst die Krankheiten, die vom humor Wind erregt werden. Suṣruta I, 6, 14 (Ausg. der Nirṇaya Sagara Press). Doch droht Gefahr vom humor Galle, besonders wenn man sich der Sonne zu sehr aussetzt. Caraka (Nirp. Sāg. Press), I, 6, 41; Suṣr. I, 6, 39; VI, 64, 17; 21). Suṣr. VI, 64, 18 gebietet sogar, im Herbst Nachtwachen und Beischlaf zu meiden. Was aber *dhātukābhadram* in Beziehung auf das Lichterfest heißen könnte, kriege ich nicht heraus. — Viṣṇu erwacht von seinem viermonatigen Schlaf am 11. der hellen Hälfte des Kārttika, also um die Zeit des Lichterfestes. An diesem muß sich der Schlaf davonmachen „um Hari's willen“, weil die Menschen da in der Nacht wachen und das Fest vorgeblich Hari oder Viṣṇu zu Ehren feiern.

Nun aber enthält die Reproduktion von Bhav. in Heat. II 2, p. 351—359 diese und die vorhergehende Strophe, die im Āryāmetrum geschrieben sind, so wenig wie Padm. 124. Schon an und für sich macht stutzig, daß nicht einfach eine einzige Strophe in einer vom Čloka verschiedenen Versart den Kapitelabschluß bildet. Aber gelegentlich finden wir bei unseren Autoren auch mehrere in solcher Verwendung. Sodann fällt die Wortspielerei ganz aus der Purāpawaise hinaus, und klingen diese zwei Segensprüche im Tone der Nāndis hier wunderbarlich. Also wird man das Fehlen der zwei Āryās in Heat. nicht auf Textverlust zurückführen können, sondern sie sind aller Wahrscheinlichkeit nach ein späteres Einschiesel.

geht in Freude das ganze Jahr dahin, indem sie überreich sind an Schenkungen, Genüssen, Lust und Mehrungen zu Hunderten (73).

Die andern Quellen.

Die Schriften nun, in denen das gleiche Fest oder: die gleiche Festfolge dargestellt wird, heißen, wie schon erwähnt, Kārttikamāhātmya, etwa „Herrlichkeit und Seligkeit des Kārttika“. Auch andere Monate erfreuen sich solcher Hagiologien, die in den Purāṇas erscheinen und wohl auch alle einzeln gedruckt worden sind. So enthält schon das zweite oder Vaiṣṇava Khaṇḍa des Skandapur. außer dem Māhātmya des Kārttika noch ein solches des Mārgaśīrṣa und des Vaiçākha. Dieses Khaṇḍa liegt mir in der Ausgabe der Bombayer Venkateçvara Press vor, im Druck von Samvat 1966 oder Çāka 1831 (= 1909). Das Kārttikam. umfaßt hier 36 Kapitel. Ich bezeichne es mit Skand. Ein anderes 1856 in Bombay separat gedrucktes Kārttikam. gehört der Sanatkumārasaṃhitā an. Dies zitiere ich als SkM. Daneben steht eine verschiedene Version, die ebenfalls aus der Sanatkumārasaṃh. zu stammen behauptet. Sie ist aber nach dem Urteil Dr. H. N. Randles von der Bibliothek der India Office von geringem Interesse. Im Uttarakhaṇḍa des Padmapur. bilden ein Kārttikam. die Kap. 90—125. Dieses Khaṇḍa und sein Kārttikam. nenne ich kurz Padm. Ich konnte es in der Ānandāçrama-Ausgabe benutzen.

Skand. (d. h. das Kārttikam. von Skandapur. II) ist in einem „Auszug des Wesentlichen“ (*Sāroddhāra*) in 24 Kapiteln bearbeitet und 1905 (1904) in Belgaum mit einem Kommentar in Kanaresisch gedruckt worden. Freilich nur der Kolophon von Kap. 16 und der von 24 verraten, daß es ein Sāroddhāra sei, sonst nennt sich das Werk einfach Skandapurāṇakārttikamāhātmya. Ich bezeichne es mit Sāroddh. Eine durchgehende Vergleichung zeigt, daß es wirklich auf Skand. beruht. Daß die ganze lange Partie von Jalamdhara (oder Jālamdhara) und seinem Kampf mit den Göttern (Skand. 14—22), die auch im SkM. nicht erscheint, weggelassen wird, begreift man sehr wohl; sie handelt ja von ganz anderem und ist nur an einem Pflock in die Schrift hineingehängt. Dagegen bleiben auch Skand. Kap. 23; 26—31; 33 und 35 links liegen, deren mehrere recht wichtig sind, und von einer Reihe anderer Kapitel bekommen wir

nur Fetzen, wohingegen eine beträchtliche Anzahl Kapitel des Sāroddh. vollkommen Neues bringen. Freilich sind das meist solche, die erbauliche Legenden, auf die Skand. nur anspielt, wirklich erzählen. In nicht wenigen Fällen wird die Vorlage im Wortlaut mehr oder minder geändert, während andererseits wieder lange Strecken wörtlich übereinstimmen, alles aus Indien wohl bekannte Dinge.

Skand. selber ist hauptsächlich aus Padm. (d. h. aus dem Kārttikam. des Uttarakhanda des Padmapurāṇa) und aus SkM. zusammengestellt. Da der Kompilator vielfach kürzen muß, läßt er eine ganze Reihe von Kapiteln und Kapitelteilen, auch Ḍokas, ganz weg, namentlich aus dem SkM., während er befremdender Weise die ganze lange Erzählung vom Asurafürsten Jalamdharma ungekürzt aufnimmt (Kap. 14—22 = Padm. 98 bis 106), Das Bestreben zu kürzen bewegt ihn wohl auch recht häufig, auf Legenden nur anzudeuten, die im SkM. ausführlich berichtet werden. Vielleicht setzte er sie aber auch als bekannt voraus. Die in SkM. 9 und 17 mitgeteilten erwähnt Skand. gar nicht. Die zweite ist eine Gestaltung der kṛṣṇaitischen Herzenserquickung, wie Kṛṣṇa den Berg Govardhana als Regenschirm über die Hirten und ihre Herden hielt. Die erste, die vom Brahmanen Valita, wird später berichtet werden¹⁾.

Nun gibt aber Skand. auch selber Auskunft über seine Quellen. Wie das in Purāṇas Sitte ist, kommt zuerst die Unterredung zwischen dem Sūta und den Ṛṣi. Diese Einleitung wird wohl aus SkM. 1 zurechtgemacht sein. Dann spricht der Sūta: „Was ihr mich gefragt habt, das fragte der Muni Nārada, Brahmas Sohn, den Brahma, den Guru der Welt, ebenso fragte Satya-bhāmā, zu hören begierig, den Kṛṣṇa, den Herrn der Welt, nach der Herrlichkeit (*vaibhava*) des Kārttika, was auch von den Vālakhilya, den Ṛṣi, in der Versammlung der Ṛṣi dargelegt worden ist in Gestalt der Unterredung zwischen dem Sonnengott und Aruṇa, dies überaus herzentzückende. Und auf dem Kailāsa ist die hohe Macht (*vaibhava*) des Kārttika von

¹⁾ Merkwürdig ist es, daß nach der Anspielung in Skand. 9, 21, der Sohn des Hemantaka vor vorzeitigem Tod gerettet wurde, was doch laut der nicht nur in SkM. 12, sondern auch anderwärts erzählten Legende nicht geschah, und nach dem ganzen Charakter solcher Erzählungen gar nicht geschehen durfte. In Ḍl. 22 sprechen da auf einmal die *dūtās*, von denen wir sonst nichts hören, obschon wir aus dem Folgenden schließen können, daß die Abgesandten des Yama gemeint sind. Dergleichen ließe sich noch mehr nennen.

Çiva geschildert worden vor dem Sechsgesichtigen (d. h. vor Skanda), ausgestattet mit verschiedenen Erzählungen. Auch von Nārada ist dem Pṛithu die Großartigkeit (*māhātmya*) des Kārttika vorgetragen worden, nachdem er sie ehemals aus Brahmas Mund vernommen hatte. Eines Tages (nämlich) kam Nārada nach Satyaloka und fragte den Urvater aller Welten“ usw.¹⁾ Ähnlich berichtet am Schluß der Schrift Kap. 36, Çl. 51 ff. von den Quellen, und in 55 heißt es da: „Nach dem Studium aller Çāstras ist (hier) gleichsam der Rahm der Milch abgenommen worden. Es gibt kein Çāstra, das dem Viṣṇu so viel Freude schüfe und so heilvoll wäre.“

Diese Angaben werden fast alle bestätigt durch Padm. und SkM., aus denen sie ja größtenteils stammen. Im Kārttikam. des Padm. spricht zuerst Kṛiṣṇa selber zu Satyabhāmā, aber in 92—113 fügt er seiner Rede die Belehrung des Königs Pṛithu durch Nārada ein. In Kap. 114—116 geht der Vortrag des Kṛiṣṇa weiter, in 117 und 118 nimmt der Sūta wieder den Faden auf, führt aber dann im 1. Çloka von 119 aufs neue Kṛiṣṇa als Unterweiser der Satyabhāmā ein. Dieser sagt jedoch sofort, den Gegenstand ihrer Frage habe einst der Sūta dem Çaunaka auseinandergesetzt, und zwar mittels des Vortrags, den Çiva dem fragenden Skanda gehalten habe. Von 119, 5 an haben wir also fast durchgängig die Fragen des Skanda und die Antworten des Çiva, bis zum Schluß von Kap. 123. In 124 ergreifen aufs neue Satyabhāmā und Kṛiṣṇa, der vorher schon in kurzen Stückchen dreingeredet hat, das Wort. Gleich in 125 aber spricht ohne weiteres wieder Çiva zu Skanda bis çl. 87, worauf Viṣṇu den Epilog zum ganzen Kārttikam. liefert. In 126, 1 sagt dann plötzlich Pārvatī zu Çiva: *Çrutam Kārttikamāhātmyam* usw., d. h. es wird jetzt die den Kap. 90—125 vorausgehende Unterredung zwischen Pārvatī und Çiva fortgeführt und zugleich angedeutet, daß das ganze Kārttikam. eigentlich ein Bestandteil dieser Unterredung sei. Also Einschachtelung um Einschachtelung, ähnlich wie wir sie besonders in den Purāṇas recht allgemein antreffen, und so auch hier die Verarbeitung einer ganzen Reihe von älteren Schriften.

Ein gleichartiges Bild bietet SkM. dar. Es gibt sich als Lehrvortrag der Vālakhilya, verweist aber sofort auf die Unterwei-

¹⁾ Es fehlt da besonders, daß in Skand. 12 (zum großen Teil = Padm. 47) auch eine Belehrung Çaunakas durch den Sūta erscheint.

sung des Aruṇa durch den Sonnengott. Diese scheint die Hauptvorlage zu sein, denn die Anrede an Aruṇa (Khaga, Kācyape usw.) ist nicht selten stehen geblieben mitten in dem den Rishi gehaltenen Vortrag der Vālakhilya. Auch werden ja bestimmte Partien ausdrücklich als Unterredung des Sūrya und des Aruṇa gekennzeichnet (so Kap. 2; 5; 8). In den zwei letzten Ḍokas von Kap. 24 spricht dann Sanatkumāra im eigenen Namen zu Ātreya, indem er darauf hinweist, daß er das von den Vālakhilya Vernommene vorgetragen habe, und daß diesen ihre Kunde durch den Sonnengott zuteil geworden sei. Zum Schluß, in Kap. 25 und 26, fragt dann Ātreya und antwortet Sanatkumāra, wie es sich für eine Schrift der Sanatkumārasaṃhitā geziemt. Besonders merkwürdig ist SkM. 16, 9 und 10. In Ḍl. 9 gebrauchen die Vālakhilya sowohl die Anrede *munivarās*, wie Yudhishṭhira, was natürlich ein Unding ist, und Ḍl. 10 hat ebenfalls Yudhishṭhira und lautet = Bhavishyott. 140, 68 (mit Umstellung von *tasya varsham* in *varshaṃ tasya* und mit dem *harshadainyādirūpeṇa* von Bhav. statt *ādibhāvena* von Padm. 124, 68 und von Skand. 10, 55). Ähnlich ist die plötzlich und nur einmal im SkM. auftretende Anrede *rājan* in 24, 13 c bis 14 b. Auch hier reden die Vālakhilya zu den Rishi. Ob in der Vorlage, die hier durchschimmert, ebenfalls Yudhishṭhira oder etwa Prithu angeredet wird, läßt sich nicht sicher entscheiden. Doch ist Yudhishṭhira wahrscheinlicher. Denn auch Padm. scheint Abhängigkeit von Bhavishyott. zu verraten. Das Bhishmapāṇcakavrata, von dem später die Rede sein soll, wird von Bhavishyott. 72, Padm. 125, 27—82 und Skand. 32 behandelt. Alle drei stimmen in den meisten Strophen wörtlich überein. Sie könnten jedoch alle einfach auf einer gemeinsamen Vorlage beruhen. Aber schon der engere Zusammenschluß von Padm. und Skand. gegenüber dem Bhavishyott. macht stutzig. Nun spricht im Bhavishyott. durchweg Kṛishṇa zu Yudhishṭhira, in diesem Kap. des Padm. aber Īvara (d. h. Ḍiva) zu Kārttikeya. Auf einmal hören wir in Padm. 81: *Tad etat te mayākhyātāṃ dushkaraṃ Bhishmapāṇcakam, / dhanyaṃ, punyaṃ, pāpaharam, Yudhishṭhira, mahāvratam*. Das ist genau Bhavishyott. 46 a b und 51 c d. Das Dazwischenliegende fehlt sowohl in Padm. wie in Skand. Schon diese frappierende Einzelheit beweist wohl, daß Padm. aus dem Bhavishyott. abschreibe¹⁾. Auch in Skand. taucht Yudhishṭhira zweimal auf, wo er nicht hingehört.

¹⁾ Oder sollte eine gemeinsame Vorlage der beiden schon eine dem Yudhishṭhira erteilte Belehrung enthalten haben?

Unsere älteste Quelle ist zweifellos Bhav.¹⁾, jünger, jedenfalls weit jünger, Padm., und wahrscheinlich, aber nicht sicher, SkM. jünger als Padm. Über die Abfassungszeit von SkM. gibt vielleicht folgendes einen Anhalt. In 22, 37—48 hören wir: „Wenn 900 Jahre des schaurigen Kalizeitalters verflossen sind, geht Ćiva mit allen Līnga von Benares in die Unterwelt (Pātāla). Hierauf nach zweimal so viel hundert Jahren verschwinden die Gaṅgā und Benares, „und das ist das Schlimmste“. Die schreckliche und ruchlose Zeit, die jetzt eintritt, wird geschildert. Nach 4000 Jahren wandern die Götter zum See Mānasa aus. Sind 10,000 Jahre des Kaliyuga dahin, dann verschwindet die vedische Lehre. „Aber die Brahmanen in Dekhan werden Vedakenner sein. Sie wird der Gründer der Ćākaāra (Ćākakartar) herbeiholen und so den Dharma (wieder) aufrichten (48).“ In dem sehr jungen 4. Teil des 3. Buchs des Bhavishyapur., in welchem wohl sogar die Königin Viktoria (Vikaṭavatī geheißen) vorkommt, hören wir im 21. Kap. selbst von einer brahmanischen „Heidenmission“ in Miṇradeṇa, bei der der hl. Kaṇva den Mleccha in Sanskrit predigt und Zehntausende von ihnen bekehrt. Sogar zu Brahmanen mit Scheitellocke und hl. Schnur und zu Vedalesern werden sie. Als das Kalizeitalter 1700 Jahre geherrscht hatte, sandte Kali den Asura Bali auf die Erde als den Lehrer Gautama Ćākyasimha (Buddha). Der stellte an allen heiligen Stätten (tīrtha) Zauberdinge (yantra) auf, und alle, die darunter hingen, wurden zu Buddhisten. Durch die Kraft des Veda verließen 40 Kshattriya aus dem Geschlecht Agnis (Vahnivamṣa) die Buddhisten. Sie weihten 5 Lakh treugebliebener Arier, die sie südlich vom Vindhya hingesetzt hatten, und dort siedelten sie alle Kastensmenschen (varṇarūpa) an. Die dort befindlichen 5 Lakh waren nun Āryāvarta, das heilige Land (Puṇyabhūmi, Bhavishyap. III, 4, 21, 29 c—35). Den Tatsachen entspricht diese Kunde ja vollkommen: Südindien hat vielfach altindische Religion und Kultur besser bewahrt, als das von so vielen Horden der Barbaren und der Andersgläubigen immer wieder heimgesuchte Nordindien. Trotzdem ist meines Wissens diese Erkenntnis im

¹⁾ Da es, wie so viele andere Kapitel des Bhavishyottarapur., von Hemādri reproduziert wird, und zwar fast durchweg wörtlich gleich, war es um 1200 n. Chr. in seiner jetzigen Gestalt vorhanden. Das Bhavishyott. reicht aber offensichtlich eine ganze Reihe von Jahrhunderten weiter zurück. Vgl. meinen Aufsatz „Textchronologie aus Schreibfehlern in Altindien“ in der Zeitschrift f. Indol. u. Iranistik, Bd. X, S. 257 ff.

indischen Schrifttum selten, und immerhin dürfte die Verwandtschaft zwischen der genannten Partie des Bhavishyap. und der des SkM. in eine recht späte Zeit weisen, wobei aber auch dann zu bedenken bliebe, daß der Kompilator des SkM. ebenfalls aus älterem Schrifttum zusammenstellt und dieses wieder aus älterm.

§ 1. Ursprung des Balifestes.

Kehren wir nun nach diesen notdürftigsten textkritischen Bemerkungen zurück zu den Gefilden des Bhav. und betrachten wir den Text auch im Lichte der Parallelen. Der Text von Bhav. 1—4 lautet: *Purā vāmanarupeṇa yācayitvā* (Hcat. *prārthayitvā*) *dharām imām* / *Baliyajñe Hariḥ sarvaṃ krāntavān vikramais tribhiḥ*. // *Indrāya dattavān rajyām, Balim Pātālāvasīnam* / *kṛtvā, Daityapater vāsam* (1. *dattaṃ* mit Hcat.) *ahorātram punar, nṛipa* (Hcat. *ahorātratrāyam, nṛipa*), // *ekam eva hi bhogārtham* (Hcat. *evarthabhogārtham*) *Balirājyeticihnitam*). / *Sarahasyaṃ tad etat te kathayāmi, narottama*. // *Kārttike kṛṣṇnapakshasya pañcadaśyām niçāgame* / *yatheshṭaceshṭā* (Hcat. *yatheshṭaceshtaṃ*) *Daityānām rājyam teshām mahītale*. // Die Einsetzung des Festes durch Vishṇu in seiner Gestalt als Zwerg stimmt mit den andern Berichten, nicht aber die nur auf einen Tag und eine Nacht (*ahorātram ekam*) eingeschränkte Dauer und nicht immer die Kalenderzeit. Zwar sagt der Text in Hcat. II 2, p. 351 unten: *ahorātratrāyam . . . ekam* „e i n e Dreizahl von Tagen und Nächten.“ Aber das läßt sich nicht gut mit dem Folgenden vereinbaren und wird eine Schlimmbesserung sein. In SkM. 13, 20—37 = Skand. 9, 48—64 lesen wir: „Am 14. der dunkeln Hälfte des Āṣvina (Mitte Sept.—Mitte Okt.), auch am Montag des Mondverschwindens (*indukshayatithi*, d. h. an der Kuhū, wo der Neumond noch nicht sichtbar ist) und an dem Tag, wo der Neumond zuerst sichtbar ist (an *Sinivali*), wo die Sonne in Svāti steht, da soll die *Dipāvali* sein¹⁾. Und zusammenhängend soll man diese drei Tage des Lichterfestes feiern. (In der dunklen Hälfte des Āṣvina, an den drei Tagen vom 13. an, wurden der Reihe nach mit nur drei Schritten die drei

¹⁾ Derselbe Çloka wird in Nirṇayasindhu II, 8, 14, als von Nārada stammend und im Jyotirnirbandha enthalten, zitiert, aber mit *ūrjādau* statt *darçādau*. Das macht wieder Schwierigkeiten.

Welten [von Vishṇu als Zwerg] in Besitz genommen)¹⁾. Der Großkönig Bali wurde vom erfreuten Vishṇu da also angeredet: „Bitte um eine Wahlgabe (*vara*), wenn's gefällig ist, was auch immer dir am Herzen liegt.“ Als Bali solchergestalt die Rede des Vishṇu vernommen hatte, sprach er die Worte: „Was sollte ich mir um meinetwillen erbitten können! Ich habe dir ja alles gegeben. Um der Menschen willen aber will ich bitten. Bist du's imstande, dann gewähre mir dies: Jetzt habe ich dir in deiner trügerischen Gestalt als Zwerg die Erde gegeben. Und weil sie mit drei Schritten an drei Tagen von dir durchmessen worden ist, deshalb soll auf Erden drei Tage lang dies „Reich des Bali“ sein, o Hari. Im Hause der Menschen, die auf Erden während meines Reiches Lichter spenden, soll dein Weib (die Glücksgöttin) immer und treuverharrend wohnen. In wessen Haus während meines Reiches Verdunklung einbricht²⁾, in dessen Haus soll Verdunklung des Glücks und der Nachkommenschaft einbrechen. Und all die Manenscharen derer, die am 14. (der dunkeln Hälfte, hier des Āṣvina) dem Naraka Lichter (*dīpān*) spenden, brauchen nicht in der Hölle (*naraka*) zu wohnen. Woher, o Keçava, könnten Leuchten im Hause derer emporflammen, die keine Lichterreihe (*dīpāvali*) herrichten, wenn sie in mein Reich eingetreten sind! Wenn aber Menschen während des Bali-Reichs dem Kummer und der Schlaffheit (*anutsāha*) nachhangeln, so wird auf immer Kummer in ihr Haus fallen, daran ist kein Zweifel. In den drei Tagen um den 14. soll das Reich des Bali sein.“ So bat er (lies: *ity ayācayat*). Einst gab der Gast (*atithir*, d. h. Vishṇu; als Gast kam er zu Balis Opferfest), nachdem er in seiner Gestalt als Zwerg diese Erde erlangt hatte, sie dem Indra. Als er den Bali zum Bewohner der Unterwelt gemacht hatte, gewährte Hari dem Daityaherrn diese drei Tage³⁾. Deshalb soll man da auch durchaus ein großes Fest ausrichten lassen. Die „große Nacht“ (*Mahārātri*, Name einer Çakti, d. h. Energie oder Gattin des Çiva) ist am 14. geboren, o Erlesene unter den Muni. Deshalb soll das Fest von denen gefeiert werden, die der Verehrung der Çakti (oder: der Çaktis)

1) Das Eingeklammerte nur in SkM. 13, 21 c—22 b (in Skand, entweder verloren oder im Bestreben zu kürzen weggelassen).

2) D. h. keine Lichter brennen.

3) *Purā vāmanarūpeṇa prārthayitvā dharām imām / dadāv atithir Indrāya. Balim Pātālavāsinam / kṛitvā, Daityapater dattaṃ Hariṇā tad dinatrayam.* Danach wird wohl der Text in Heat. II 2, p. 351 unten, zu recht gemacht sein, was die Abfassungszeit von SkM. vor 1200 hinaufschöbe.

ergeben sind. Wenn sie in das Reich des Bali eingetreten sind (d. h. dieses Fest erlebt haben), dann freuen sich und tanzen im Beginn der Nacht alle Yaksha, Gandharva und Kimnara, sowie auch die Pflanzen und die Piçāca und die Mantra und die Edelsteine. Darum haben ihre Mantra (d. h. die Sprüche, mit denen man sie verehrt, sich zu Willen zwingt usw.), während des Balireichs Erfolg, daran ist kein Zweifel. Wie die Menschen sehr erfreut werden, wenn sie in das Reich des Bali eingetreten sind, so sollen sie sich innerhalb der (drei) Tage gewaltig freuen.“ Die genannten Geister, meist solche des Wachstums, haben also in diesen Tagen besondere Macht.

Skand. 10, 4 c—9 b berichtet: Einst am Anfang des Kritayuga (des goldenen Zeitalters) war der Dānavafürst, der große Bali. Der gab dem Zwerg die Erde samt seinem eigenen Kopf¹⁾. Damals sprach erfreut der Heilighehre in unmittelbarer Gestalt (*sākshāt*) zu Bali: „Weil du im Monat Kārttika am ersten Tag der lichten Hälfte (*çuklāyām pratipadyām*) mir die Erde geschenkt hast, deshalb bin ich von deiner liebevollen Hingabe erfreut, o Makelloser. Ich gewähre dir, o König, eine Gnade... Unter deinem Namen, o König, soll der erste Halbmonatstag in Kārttika (*Kārttikī pratipattithiḥ*) gehen. Allen, die an diesem Tag die in Ölbad usw. bestehende Verehrung²⁾ verrichten werden, wird das, o König, unvergänglichen Lohn bringen, da darf man kein Bedenken hegen. Von da an wurde in dieser Welt der erste Halbmonatstag des Kārttika berühmt.“ Das Folgende schärft ein: Wenn diese *pratipad* des Bali vom vorhergehenden oder vom folgenden Tag einen *muhūrta* lang (48 Minuten) „geschnitten“ wird³⁾, dann darf der Glücksritus nicht stattfinden, sonst geht Geld und Gut verloren. Verrichtet da eine Frau das Lichterschwingen⁴⁾, dann kommt Witwenschaft über die Frauen des Reichs und Pest über die Untertanen. Wird aber der Tag vom vorhergehenden geschnitten und reicht der erste des Halbmonats auch nicht mit einem kleinen Teil in den folgenden Sonnentag hinein, dann haftet ihm kein Fehler an. An diesem Tag, dem des Bali, soll man auf dem Hof

¹⁾ Da der Zwerg mit zwei Schritten alle Welten durchschritten hatte, blieb nichts für den dritten. Bali bot seinen Kopf für ihn dar.

²⁾ Wessen Verehrung? Ursprünglich die des Bali. Hier aber ist wohl an Viṣṇu gedacht, was auch zu dem Ölbad gar nicht paßt.

³⁾ Von diesem Ausdruck später Näheres.

⁴⁾ *Ārtikyam* (çl. 12 wie in çl. 16), gebildet aus dem modernen *ārti*? Richtiger ist das sonst gebrauchte *ārātrikam*.

bei der Haustüre eine Figur aus Kuhmist bilden und vor sie Dickmilch als Spende niederlegen. Das Lichterschwingen soll man, wenn man sie aufgestellt hat, an ihr vollziehen. Wer aber die Einreibung mit Sesamöl nicht verrichtet, wird das ganze Jahr durch kein Glück haben. Feire das Lichterfest während der am 13. beginnenden drei Tage.“ Nach den vom Kommentar zu Skand. 10, 15 beigebrachten Versen des Brahmapur. soll die aus Kuhmist gebildete Figur, die die Gestalt des Bali tragen soll (*Baler gomayamūrtibhṛit*) der jugendliche Kṛishṇa sein, eine unsäglich grobe Unterschöpfung. Selbstverständlich ist die Figur Bali und wird er, wie halt die Götter alltäglich, mit Lichterschwingen geehrt und gegen Unheil gefeiert. Auch das Ölbad gilt nach dem Zusammenhang sicherlich ihm. Davon später.

§ 2. Frage nach verschiedenen Einzelheiten des Festes.

Der Text von Bhav. lautet: *Yudhisṭhira uvāca: // Nihṣeshena, Hṛishīkeṣa, Kaumudīm brūhi me, prabho. | Kīrmarthaṃ diyate dānam? Tasyāṃ kā devata bhavet? // Kīṃsvit tasyai (l. tasyāṃ, Heat.: Kīṃ ca tatra, wie Padm.) bhaved deyaṃ? Kebhyo deyaṃ, Janārdana? | Praharshaḥ ko 'tra nirdiṣṭaḥ? Kṛīḍā kātra prakīrtitā? // Padm. 124, 1—2 hat: Kārttikeya uvāca: | Dīpāvalīphalaṃ, nātha, viceshād brūhi me, prabho (v. l. brūhi sāmpratam). | Kīṃ ca tatra bhaved deyaṃ, kīṃ na deyaṃ, vada, prabho. Das übrige wie Bhav. (nur mit *tasyāḥ* statt *tasyāṃ* im nächsten Halbçloka). Skand. 9, 1—68 ist ganz aus SkM. (11 bis 13) geschöpft, und 72 ff. fährt mit SkM. 14, 1 ff., fort. Davor aber schiebt Skand. ein: *Ṛishaya ūcuḥ: // Kaumodinyās tu mähātmyaṃ prashṭum icchāmahe, dvijāḥ. | Tasmin dine tu kīṃ bhojyaṃ, kasya pūjāṃ tu kārayet? // Kīrmarthaṃ kriyate sā tu (9, 69 ff.) etc., genau wie Padm., aber mit kīṃ na deyaṃ viceshataḥ. Es ließe sich mutmaßen, daß eben beide aus gemeinsamer Vorlage abschrieben. Aber das ist weder hier noch an ungezählten anderen Stellen wahrscheinlich und wird vollends unannehmbar durch das angehängte: Dīpāvalyāḥ phalaṃ sarvaṃ vadantu ṛishisattamāḥ. Der gute Mann fand die Frage anderwärts, wenngleich nicht in SkM., vermutlich in Bhav., ob schon er dies als Quelle nirgends andeutet. Er verwandelte kurzerhand Kārttikeya uvāca (oder wie vielleicht schon sein Padm. las, Satyabhāmovaca) in Ṛishaya ūcuḥ und dīpāvalīpha-**

laṃ brūhi etc. in *Kaumodinyās tu mähātmyaṃ prasṭum icchāmahe, dvijāḥ* usw., wollte nach der Sitte solcher Kompilatoren nun aber den weggedrängten Halbçloka noch ausbeuten und leimte ihn geändert dran¹⁾. *Kaumodini* scheint ein jüngeres Wort zu sein; ich fand es nur noch in *Sāroddh.* 11, 1, d. h. in der Abschrift aus *Skand.* Dort aber lesen wir: *Kimartham diyate dipas?* Die Frage, weshalb an dem Feste Lichter gespendet werden, liegt mindestens näher als die andere. *Padm.*: *Dipāvalīphalam... brūhi. Kimartham kriyate sā tu* (scil. *dīpāvalī*) führt vollends auf die Vermutung man solle in *Bhav.* lesen: *Kimartham dīyate dipas* (besser: *dīyante dīpās*). So einem brahmanisch eingestellten Leser oder Schreiber summt ja *dānam* beständig um die Nase wie die Fliege schon um die des Homer. So wäre *dānam* eine alte Schlimmbesserung. Möglich wäre jedoch, daß der *Sāroddh.* sein *dīpas* aus einer anderen Quelle geholt oder gar, daß er dies in eigener Kraft aus *dīpāvalyāḥ phalam* herausgesponnen hätte.

§ 3. Das Sesamölbad von Narakas wegen und die Lustration durch das geschwungene Pflanzenbündel.

In *Bhav.* 7—9 müssen wir nach dem Ausweis durch *Hcat.* II 2, p. 352, die *Nirṇayasindhu* u. die Parallelen lesen: *Kārttike kṛishṇapakṣhe ca (oder tu) caturdaçyāṃ dinodaye / avaçyam eva kartavyaṃ snānaṃ Narakabhīrubhiḥ. // Apāmārgāṇ pallavān vā bhrāmayec chirasopari: / „Sītāloshṭasamāyukta, sakaṇṭakadalānvita, / hara pāpam, apāmārga, bhrāmyamānaḥ punaḥ punaḥ. / Āpadaṃ kilbishaṃ cāpi mamāpahara sarvaçāḥ. / Apāmārga, namas te 'stu, çarīraṃ mama çodhaya.“ //* Die zwei letzten Halbçloka finden sich sonst nirgends, sogar nicht in *Hcat.* Aber hier könnten sie sehr wohl verloren gegangen sein, und *Apāmārga namas te 'stu* kann man kaum entbehren. Weit umfangreicher ist *Padm.* 124, 6—12 b: „Im *Kārttika*, in der dunkeln Hälfte, am 14., muß notwendigerweise beim Aufgang des Mondes ein Bad genommen werden in Angst vor *Naraka* (6). Wird der 14. Montag (*tithi*) des *Kārttika* in der dunkeln

¹⁾ Jetzt klärt sich auch *viçeshataḥ* statt des *vada, prabho* der Vorlage auf: der Sparsame wollte *viçeshād* aus dem ersten Halbçloka von *Padm.* nicht verloren gehen lassen. Dergleichen leisten sich die *Purāṇa*-Kompilatoren ungezählte Male.

Hälfte vom vorhergehenden geschnitten¹⁾, dann soll man mit allem Fleiß zur Zeit der Morgendämmerung das Bad besorgen (7). Wenn ein Mensch zu anderer Zeit als beim Aufsteigen der Morgenröte an einem „leeren“ Mondtag gebadet wird, dann geht ihm das religiöse Verdienst aus den guten Werken des Jahres verloren, daran ist kein Zweifel (8). Im Sesamöl wohnt die Glücksgöttin, in (jedem) Wasser die Gāṅgā am Lichterfest den Vierzehnten hindurch. Wer nämlich (da) früh morgens das Bad nimmt, der schaut nicht in die Welt des Yama (9). *Apāmārga* (*Achyranthes aspera*), sowie *tumbī* (Flaschengurkenpflanze, *Lagenaria vulgaris* Ser.), *prapunnāṭa* (*Cassia Tora*) und *kaṭphala*²⁾ soll man während des Bades umherschwingen zur Vernichtung des Naraka (10). „Nimm du, o *Apāmārga*, verbunden mit der Scholle vom Ackerland und vereint mit den

¹⁾ *Viddha* durchbohrt, getroffen, geschnitten, ebenso *vedhita*, auch *vedhastā* oder *vedhin*, erfolgt durch Dinge, die in eine magisch schädigende Beziehung zu etwas treten. Eine Tür wird „geschnitten“ durch etwas vor ihr oder in ihrer Nähe Stehendes oder Liegendes, wie einzelstehender Baum, Ecke, Säule, Mauer, Wand (*kudya*), Standarte (*dhvaja*), Brunnen, Kotpfütze, Abzugskanal, Abfallhaufen, Erdloch, Kreuzweg, Straße, Tempel, Haus, vor allem eines *Paria*. Ist das Betreffende aber zweimal so weit, wie die Höhe der Tür beträgt, entfernt, dann schadet es nichts mehr. *Bṛihats*. 53, 76 ff.; *Vishṇudh.* II, 29, 52 f.; III, 96, 58; *Matsyapur.* 255, 10; 12 f.; 270, 26 ff.; *Bhāratīyan.* 2, 81 (ed. Benares; in ed. *Kāvyamālā* 2, 69). Ferner kann die Sonne von Portentumserscheinungen geschnitten, d. h. von Figuren bedeckt sein, die wie Krähen oder ähnliche Unglückswesen aussehen, oder von Stäben, kopflosen Leibern, Keilen. Aber Unheil bringt es auch oder doch den Sturz oder Tod des jetzigen Königs, wenn es die Form von königlichem Sonnenschirm, Standarte (*dhvaja*), Yakwedel und anderen Fürstenabzeichen sind. *Bṛihats*. 3, 18 f.; 47, 24. Ebenso kann eine astrologische Zeit durch Planeten oder ein Mondhaus geschnitten werden. *Vishṇudh.* III, 96, 57 (wo man *grahaiḥ* statt *grahaḥ* lesen muß) oder ein Mondtag (*tithi*) durch einen anderen Tag, d. h. durch den vorhergehenden oder den folgenden Sonnentag, in den er mit einem größeren oder geringeren Teil hineinragt. Von den Mondhäusern ist in dieser Hinsicht und sonst namentlich *Mūla* („Wurzel“) gefährlich, vor allem als Geburtsgestirn (s. z. B. *Bhaviṣyott.* 143, 4; *SkM.* 11, 22; *Hcat.* II 2, p. 645–648; *Hastings*, *ERE.* VIII, 291 a unten), während es begreiflicherweise — *nomen est omen* — beim Baumpflanzen Segen bringt (*Bhaviṣyap.* II, 1, 10, 22; *Vishṇudh.* II, 30, 5; *Bṛihats*. 55, 31; *Agnipur.* 282, 4). „Leer (*rikta*) sind der 4., 9. und 14. Tag einer Mondmonathälfte. Sie bringen Unheil. S. z. B. *Bṛihats*. 98, 13; 100, 2; *Yogayātrā* 5, 9; *Vishṇudh.* II, 82, 10; 15.

²⁾ „Ein kleiner Baum mit würriger Rinde und Frucht, die viel medizinisch gebraucht werden,“ also auch danach zauberkraftig sind. *Tumbī* kommt als magische Pflanze öfters vor, unzählige Male *apāmārga* („Wegwischer“).

Stachelpflanzenblättern, immer und immer wieder umhergeschwungen, das Böse hinweg (11). *Apāmārga* und *prapuṇṇāṭa* schwingt man über dem Kopf (der Badenden) (12 a b). SkM. 13, 1—2 und Skand. 9, 27—28 lauten, abgesehen von unbedeutenden Varianten, vollkommen gleich Padm. 7 und 8. Aber der erste *Ḷloka* von Padm. (d. h. 6) wird einfach weggelassen, offensichtlich mit gutem Bedacht, denn es folgt: *Āṣvinaśya sitetare* „in der dunkeln Hälfte des Āṣvina“ statt *Kārttikasya sitetare* „in der dunkeln Hälfte des Kārttika“. SkM. und Skand. fahren fort: „Ebenso ist ganz besonders vorzüglich die Einreibung mit Sesamöl in der letzten Nachtwache der Nacht, vor Sonnenaufgang¹⁾, am 14. der dunkeln Hälfte im Āṣvina... Wenn jemand, außer wo ihm Gewalt angetan wird oder Not ihn zwingt, am 14. die Einsalbung mit Sesamöl nicht vornimmt, geht er in die Hölle ‚Heulen und Zähnkappen‘ (*Raurava*)²⁾.“ Dann kommen in SkM. 13, 6—8 und Skand. 9, 32—35 die *Ḷloka* Padm. 9—11: *Taile Lakshmī* usw., in SkM. aber ohne den letzten Halb*Ḷloka*, und der Spruch: *Sitālośhtasamāyukta* usw. wird durch die Worte eingeführt: *Vāratrayaṃ trivāraṃ ca paṭhitvā mantram uttamam* „und indem man 3 mal 3 mal (also 9 mal) den hochvorzüglichen Spruch hergesagt“. So Skand. 9, 34 c d. SkM. 13, 7 c d aber heischt: *Vāratrayaṃ trirātraṃ ca* usw. Danach fände also das Narakabad an allen drei Tagen des Bali- oder Lichterfestes statt. Ebenso lesen wir bei Gupte, S. 41: On the fourteenth day of the dark half baths are taken before sunrise to mark the death of the demon Narakāsur at the hands of Viṣṇu and the same process is repeated for three days.“

Padm. 124, 9 c d = Skand. 9, 32 c d: *Prātaḥsnānaṃ hi yaḥ kuryād Yamalokaṃ na paṣyati* ist im Text des SkM. gewiß einfach verloren gegangen, ebenso wahrscheinlich nicht nur der schon erwähnte Halb*Ḷloka*: *Apāmargaṃ prapuṇṇāṭaṃ bhrāmayec chirasopari*, sondern auch das in Skand. Folgende: *Snātvārdravāsasā dadyād dīpakaṃ Mrityuputrayoh: | „Ḷṇakau ḡyāmaḡabalau, bhrātarau, Yamasevakau | tushṭau syātāṃ caturdaḡyāṃ dīpadānena Mrityujau.“* Hat man gebadet, dann soll man in dem nassen Gewand ein Licht den zwei Söhnen des Todesgottes spenden: „Ihr schwarzgefleckten Hündlein, ihr

¹⁾ Statt *arkodaye*, *surāḥ* l. in beiden Texten *arkodayāt purā*.

²⁾ Der Text lautet: *Balātḡarād dhātḡād vāpi ḡṣṡṡatvān na karotī cet | tailābhyaṅgam* etc. Der Sinn muß wohl der von mir angenommene sein, der Ausdruck klingt sehr gequält und bedenklich: „Wenn man aus Überbliebenheit (Verschiedenheit) von Gewalttat oder Notwendigkeit“ usw.

zwei Brüder, Diener des Yama, möget ihr Todesgottgezeugten zufriedengestellt werden durch die Lichtspende am Vierzehnten.“ Sowohl SkM. wie Skand. schließen den Abschnitt mit dem Halbçloka: „Zusammen mit den geliebten und den verwandten Leuten verrichte er das Bad“ (SkM. 13, 9 a b; Skand. 9, 37 a b).

Hier befinden wir uns völlig im Reich der Totenseelengenien. Von Naraka, gewöhnlich Hölle, werden wir später mehr hören. Wie wir schon früher bemerken konnten, ist er dem Bali nah verwandt. Die zwei gefleckten Hunde des Toten- und Höllengottes Yama erscheinen schon in der 10. Strophe des bekannten Bestattungsliedes Rigv. X, 14 als gefährliche Hindernisse auf dem Weg ins Totenland. Ihre Beschwichtigung paßt also vortrefflich, schon im Hinblick auf die Totenseelen, die in dieser Zeit vom Totenreich auf die Erde heraufkommen, oder ursprünglicher: an diesem Fest von ihrem längeren Aufenthalt in der Oberwelt wieder zurückgesandt oder zurückgebannt werden. Noch in der Nacht, wo ja die Geister besonders machtvoll sind, noch in der Nacht, falls diese nicht astrologisch zu gefahr- voll ist, muß das Bad genommen werden, im Gegensatz zum gewöhnlichen, wo das Bad in der Morgenfrühe stattfindet. Alle Bäder in Kārttika sind außergewöhnlich verdienstvoll, d. h. sie heben die üblen Einwirkungen der in diesem Monat umher- schwärmenden Totenseelen und aller schlimmen Mächte, oder doch nebenher a u c h schlimmen Mächte, auf und erzeugen alles mögliche Heil. Immer wieder reden die Kārttikamāhātmya vom Baden im Kārttika, seiner unbedingten Notwendigkeit und seinem Segen. Ja, das Frühbad und das Lichterentzünden sind die hervorstechendsten unter den frommen Werken (*vrata*) des Kārttika. Siehe z. B. Padm. 117, 3 ff.; SkM. 1, 46 = Skand. 3, 10. Dabei wird eingeschärft: „Baden im letzten Teil der Nacht (*rātriçeshe*) ist das beste, dem Vishnu Freude machende, bei Sonnenaufgang ist das mittelmäßige. Solange das Siebengestirn nicht untergegangen ist, solange soll das Bad stattfinden, sonst ist es kein Kārttikabad.“ SkM. 7, 43 c—44 b = Skand. 4, 70 bis 71 b. Anderwärts hören wir, daß man in Kārttika baden solle *nāḍivayāvaçishṭyām* (Padm. 95, 1; Skand. 5, 19; SkM. 6, 29 usw.).

Die Einsalbung mit Sesamöl (*tailābhyāṅga*)¹⁾ aber wird während des ganzen Monats verboten, einzig am 14., am „Tage

¹⁾ *Tailābhyāṅga* wird von unseren Schriften = *tailasnāna* gefaßt. Ver- gleiche Skand. 10, 8 b, mit 10, 10 a.

des Naraka“ soll sie vorgenommen werden (Padm. 96, 12 = Skand. 6, 50). Im Einklang mit der zweiten Çlokahälfte heißt es in Padm. 120, 20: „Im Kārttika meide man das Sesamöl, im Kārttika meide man den Honig, im Kārttika meide man ein Messinggefäß, und besonders die Begattung.“ Oder in Skand. 6, 2: „Wenn der Monat Kārttika gekommen ist, dann soll man die verbotenen Dinge meiden: Einreibung mit Sesamöl, die Speise anderer und Nahrungsmittel mit Sesamöl.“ Ebenso darf man am Neumondtag (*amāvāsyā*) nicht Sesamöl berühren. SSud. (d. h. *Smṛitisāroddhara*, Chowkhambā Sansk. Series, Benares 1911), S. 2. Noch umfassender lautet z. B. Bhavishyott. 205, 127: „Am 14., sowie am 8., am 15. und an den Mondwechseltagen meide man Einsalbung mit Sesamöl, sowie Genüsse und die Weiber.“ Vgl. MBh. XIII, 104, 29; 89. Der Grund liegt darin, daß die genannten Tage, Totenseelen- oder gar Gespenstertage sind. Honig wird seit Urtagen von verschiedenen indogermanischen Völkern, besonders auch den Indern, den Toten geopfert, und Sesam ist bekanntlich vor allem den Totenseelen geweiht und wohl hauptsächlich oder ganz und gar daher zu seiner großen magischen und religiösen Bedeutung gelangt. Gefäße aus Messing gehören zu den für Totenmähler empfohlenen (Hcat. III, 1, p. 674), Wasser aus ihnen getrunken vernichtet die Potenz, ebenso wie aus den von den Manen so geliebten silbernen (Kālikāpur. 91, 63). Andererseits aber soll man sich auch am Tage des unheilvollen Saturn vor oder bei dem Bad mit Sesamöl einreiben, ja dessen aus Eisen gemachtes Bild selber in Sesamöl stecken. Bhavishyott. 114, 30 c—35; 50 = Hcat. II 2, p. 582. Nirṇayas. II, 1, 6 zitiert von Bṛihad-Vasishṭha: „Wer am Jahresanfang, zu Frühlingsbeginn, sowie auch im ‚Reich des Bali‘ keine Einsalbung mit Sesamöl vornimmt, fährt in die Hölle.“ „Im Reiche des Bali“ stimmt mit Skand. 10, 3—4 b: „Vernimm du die Hochheiligkeit (*māhātmya*) des Balireichtages der Wahrheit gemäß: baden müssen da in Sesamöl Männer und Frauen. Wenn man aus Verblendung das nicht tut, geht man in Yamas Behausung.“ Das wird von Sāroddh. 12, 1—3 b reproduziert mit der Einschaltung: „In der hellen Hälfte des Kārttika am 1. der Monatshälfte sollen in Sesamöl Männer und Frauen baden.“ Ähnlich ist 12, 27 ff. Auch hier sei auf die enge Verbindung zwischen Bali und Naraka hingewiesen. Skand. 9, 43—45 b = SkM. 13, 1—17 b nennt ebenfalls den 14. und den Neumondstag des Āçvina, den ersten (der lichten Hälfte des Kārttika und den zweiten, wenn die Sonne in Svāti

steht¹⁾, für das Bad mit Öleinreiben beim Aufgang des Mondes. In den genannten Geisterzeiten wendet der Mensch Sesam und Sesamöl an, weil sie Totenseelenbesänftiger sind²⁾. Logik kennet keine — Religion.

Nur Padm. scheint vollständig oder doch im wesentlichen vollständig die Urvorlage wiederzugeben; hier finden wir die Bestimmungen: In der Nacht auf den 14. der dunkeln Hälfte des Kārttika, bei Mondaufgang, geschieht das Bad zur Abwehr und zur Ehre des Naraka. Am Morgen nur dann, wenn astrologische Behinderung eintritt. Sogar Sāroddh. 11, 6 c—7 b hat noch das Einsalben mit Sesamöl bei Mondaufgang. Da heißt es: „In der dunkeln Hälfte des Ācvinā, am Vierzehnten soll die Einreibung mit Sesamöl (*tailābhyāṅga*) von den Menschen in der Angst vor Naraka vorgenommen werden. Dadurch schwinden alle Übel (Sünden, *pāpāni*), daran ist kein Zweifel (6 c—7). Dann in 20 ff.: „In der Nacht soll man ein Licht aufpflanzen in der Rinderhürde und an der Stätte, wo man die Tulaspflanze hegt (*vṛindāvana*). Hat man dies fromme Werk in der Nacht am 13. bei Mondaufgang verrichtet, dann soll von den Menschen in Furcht vor Naraka in Sesamöl gebadet werden (*snātavyaṃ tilatailena narair Narakabhirubhiḥ*). Der Montag des Naraka heißt dieser, der unter den Leuten berühmte. Einst wurde vom Ebergott (*Varāhadevena*) mit der Göttin der Erde der mit dem Namen Naraka Benannte gezeugt³⁾. Dieser Bösesinnige aber besiegte die Götter und raubte ihnen die Herrschaft. Kṛishṇa tötete ihn, und zwar am 14. im Kārttika. Und deshalb hat Kṛishṇa diesem Tag die Gnade verliehen: „Denen, die am 14. der dunkeln Hälfte des Ācvinā die Einreibung vornehmen, will ich Ehre, Ruhm, Söhne und Herrschaft verleihen.“ Also hier recht kraß das gleiche wie öfters anderwärts: Bald, und zwar meistens, der Kārttika, bald der Ācvinā.

Ebensowenig aber wie in Bhav. hören wir in den Berichten über die heutige Feier von einem Bad bei Aufgang des Mondes.

¹⁾ Wenn die Sonne in Svāti steht, soll *nirājana* des Fürsten stattfinden. Vishnudh. II, 152, 5; 159, 9 f. Diese Zeit erscheint öfters als unheilvoll.

²⁾ Die Einwohner der ostindischen Insel Buru erwehren sich dadurch der Dämonen, daß sie sich mit Kokosnußöl einreiben, welches von jungen Mädchen bereitet ist. Frazer² V, 21, Anm.

³⁾ Auch in Brahmapur. 219, 115 (ed. Ānandāgama) ist Naraka der Sohn der Erde und des Ebers, und zwar des Vishṇu als Eber. Vishṇu hat dann seinen eigenen Sohn getötet! „Sohn der Erde“ (Bhauma) heißt Naraka z. B. auch in MBh. III, 12, 18; V, 48, 80; VII, 29, 30 ff.; XII, 339, 92. Davon später mehr.

sondern nur vom Bad am frühen Morgen. Bei B. A. Gupte, *Hindu Holidays and Ceremonials*, S. 36 wird am 14. der zweiten Hälfte des Āṣvina, nachdem man sich mit Öl eingerieben hat, vor Sonnenaufgang gebadet, aber zweimal, unmittelbar nacheinander, „gerade wie beim Tod eines nahen Verwandten“. Ein Bad in heißem Wasser vor dem Haus nennt Balaji Sitaram Kothare, *Hindu Holidays*, p. 78, auch er „am frühen Morgen“, d. h. gemäß S. 80 jedenfalls etwa um 3 Uhr. Der Körper wird vorher mit Parfümsalbe eingerieben. Von besonders sorgfältigem Baden (*very special bathing*), nachdem man sich mit Öl gesalbt hat, meldet M. M. Underhill, *The Hindu Religious Year*, S. 61, und daß in Mahārāṣṭra das Sprichwort umgehe: „Am 14. des Naraka wohnen Lakṣmī und die Gaṅgā im Wasser“, was er aber falsch versteht. Dagegen redet Natesa Sastri, *Hindu Feasts, Fasts and Ceremonies*, p. 25 f. geradezu von einem Bad in Öl vor Sonnenaufgang, das einem Bad im Ganges gleich geachtet werde. Jeder Hindu, der einem anderen begegnet, fragt: „Hast du dein Gangesbad gehabt?“ und die Antwort lautet: „Ja, durch die Gnade deines Segens.“ Die älteren Glieder der Familie baden ein zweites Mal, nach 6 Uhr morgens. Ist während des Jahres in der Familie ein großes Unglück, vor allem der Tod eines nahen Verwandten, vorgefallen, dann wird die Dīpāvali von ihr nicht gefeiert und auch das Ölbad nicht genommen (p. 26). Und doch wäre da beides doppelt nötig — eine merkwürdige, aber nicht beispiellose Entgleisung. Da also die Einreibung mit Sesamöl wenigstens implicite auch in Padm. 124, 9 erscheint und in unserer Zeit noch allgemein fortbesteht, so wird wohl Bhav. im Verlangen zu kürzen sie einfach weggelassen haben. Sie ist auch äußerst nötig: der 14. der dunkeln Monatshälfte überhaupt ist ein sehr unheimlicher Tag; da werden bekanntlich nach der Smṛiti, den Purāṇas usw. die Totenmähler (*śrāddha*) für die gewaltsam Umgekommenen gespendet, da schwärmen also diese Geister umher. Wie die eines „unnatürlichen“ Todes Gestorbenen, die *ἄνοτοι, βίαιοθάνατοι* und *ἀνόχειρες* im alten Griechenland gefürchtete Geister, im alten Rom *lemures* oder *larvae*, in germanischen und in anderen Ländern schlimme Gespenster sind, so bekanntlich in Indien *preta* oder Spukgeister. Vgl. mein Gesetzbuch und Purāṇa, S. 59 und dort Angeführtes; Franz Altheim, *Terra Mater in Religionsgeschichtl. Versuche und Vorarbeiten* 1931, S. 73; 82; Preller, *Röm. Mythol.* ² II, 117 f.; Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube* ², p. 473; E. H. Meyer, *Mythol. der Ger-*

manen (1903), S. 43 (Wiedergänger); Mogk, Mythologie in Pauls Grundriß, Bd. I, S. 1002. Sogar die doch mit höchster Seligkeit belohnten Kriegshelden werden manchmal mit hineingerissen in diesen schaurigen Wirbel; alle in der Schlacht Getöteten, mögen sie voll nicht wankenden Mutes oder fliehend, dem Feind entgegentretend oder Klage winselnd getötet werden, alle durch einen unzeitigen Tod (*apamṛityu*) Dahingerafftten (*āwṛeṣ*) werden zu Preta. Für diese und die *preta* überhaupt¹⁾ und für die *Bhūta*, *Piṣāca*, *Rākshasa* und *Daiṭya* sind die *ṣṛāddha* am 14. der dunkeln Monatshälfte. So z. B. Hcat. III 2, p. 497—500. Vor allem aber der 14. der dunkeln Hälfte des Kārttika ist *pretacaturdaṣī*, was ursprünglich wohl der „Vierzehnte der Dahingegangenen“ überhaupt, dann aber „der Gespenster“ bedeutet. *Bhūtatithi*, der „Mondtag der Gespenster“, heißt der 14. des Monates, vor allem der dunkeln Hälfte, gewöhnlich abgekürzt *bhūta* oder *bhūtā*, und gilt als unheilvoll.

Geschwungen nun wurden nach dem Brahmapur. einfach die Blätter des *apāmārga* (*apāmārgasya pattrāṇi*). So in dem von Nirṇayas. II, 8, 17 beigebrachten Zitat. Der Spruch wird da nicht mitgeteilt. Das führt wieder auf den Wortlaut von Bhav. 8 ab: *Apāmārgapallavān vā bhrāmāyena mastakopari*. So in der Textausgabe. Ich habe die Leseart von Hcat.: *apāmārgān pallavān vā* und dessen Erklärung, es seien die Schößlinge oder Zweige von „Milchbäumen“ gemeint, mir zu eigen gemacht. Aber möglicherweise ist *vā* ein alter Schreibfehler statt *vai* oder *ca*, und hat *vā* dann zu *apāmārgān* geführt. Die milchsafthaltigen Bäume kommen sonst beim Lichterfest nicht vor. So dürfte richtig sein: „Die (jungen) Zweige des *apāmārga* schwinde man“

¹⁾ Auch durch schlechte Taten, gewaltsamen oder allzu frühen Tod, und namentlich wenn regelrechte Bestattung und Totenbräuche für einen Menschen nicht vollzogen werden, wird er zum Gespenst bei den Alten und in Indien. Rohde Psyche² II, S. 42 f.; 83; 412 f. Preller I. c.; Wuttke I. c.; Crooke, Popular Religion and Folk-Lore of Northern India² I, p. 234. Ähnlich im alten Babylon, da wird ruhelos, wer nicht ritusgemäß begraben oder nicht die Wasserspenden erhält, der Mann, der keine Kinder erzeugt hat, die Frau, die während des Gebärens oder Stillens stirbt, die kranke Hierodule. Jeremias, Allgem. Religionsgesch. 53; Hastings, Encycl. of Religion & Ethics I, 439 (auch wessen Grab versehrt, wer daraus weggenommen wird); Gilgamesh-Epos, 12. Tafel. Auch bei den Juden wird ein Unbestatteter zum Spukgeist. Schweiz. Arch. f. Volkskunde 17, S. 23 f. Eine reichhaltige Zusammenstellung aus vielen Teilen der Erde gibt Birger Mörner, Tinara (übers. v. Hambruch), 123—129.

usw. Das gleiche wie im Brahmapur, soll dem Nirṇayas, zufolge im Madanaratna stehen. Gerade vorher aber behauptet die gleiche Schrift, im Madanaratna und im Padmapur, heiße es: *Apāmārgam atha tumbī(ṃ) prapuṃnāṭam athāparam / bhrāmayet snānamadye tu Narakasya kshayāya vai*. Obendrein ist diese Formulierung (mit *athāparam*) gar nicht der Wortlaut im Padm., sondern in SkM. und Skand. SSud., p. 119 dagegen schreibt gerade diese Fassung dem Brahmapur. zu. Und unmittelbar danach, genau als stünde es ebenfalls im Brahmapur., bringt SSud.: *Apāmārgasya pattrāṇi sakaṇṭhakadalāni tu / sitāloshṭhasamyutāni bhrāmayen mastakopari*. Da hätten wir also neben Apāmārga und Ackerscholle die Blätter einer Dornenpflanze. Werke wie Nirṇayas., SSud. usw. sind eben öfters recht unzuverlässig in ihren Stellenangaben und schöpfen häufig eingestandener- oder uneingestandenermaßen einfach aus Hemādriś Wiedergabe. So dann verspürten manche Leser oder Abschreiber den Kitzel, einen ihnen vorliegenden Text nach einer ihnen bekannten Parallele zu ändern. So könnte je nach den MSS. das Brahmapur. all die genannten verschiedenen Fassungen enthalten. In der Ānandācāryamausgabe fehlen überhaupt alle Festbräuche und *vratā*.

Laut Gupte, S. 36 wird nach dem ersten Bad des 14. von einem Mädchen oder von einer verheirateten Frau „eine aus Reismehl gemachte Lampe und ein ovales Stück desselben Stoffes, mutke genannt, um den Kopf jedes männlichen Mitgliedes der Familie geschwungen“. Underhill und Natesa Sastri sagen überhaupt nichts von diesem Abschnitt der Feier. Dagegen meldet Kothare, S. 79: „Während der Festtage schwingen die Diener vor dem Bad um den Kopf ihres Herrn und seiner Kinder ein Bündel, das aus mehreren Pflanzenstoffen (vegetable substances) besteht“ — jedenfalls sind es magische — „und in ein Blatt der Rizinusstaude eingewickelt ist.“ Dabei sprechen sie: „Möge alles Elend und Übel davongehen und Balis Reich kommen.“ Von der zauberischen Geister und Hexen bezwingenden Kraft der Rizinusstaude haben wir im Kāma gehört. Auch Stachelpflanzen sind zauberisch, mit Stacheln besetzte Bäume bekanntlich sehr unheimlich in Altindien. Siehe z. B. Bṛihats. 53, 86; Çukran. IV, 4, 13; Matsyapur. 255, 21 f.; Vishnudh. II, 30, 2; Agnipur. 282, 1 f. (dazu vgl. Festschrift Moriz Winternitz, S. 59). Viele der dienenden Kasten in den Northwestern Provinces halten Dornen im Wöchnerinnenzimmer, um böse Geister zu bannen (Crooke, Popul. Rel. and

Folklore of Northern India² II, 26 Mitte). Demselben Zweck dient das dornige Gras, das ebenda die Frauen in der Dīwāli-nacht neben ihre Hütte legen (Ib. p. 269 Mitte). Kommt im Himālaya ein Mann vom Leichenbegängnis eines Verwandten zurück, dann legt er einen Dornenbusch auf den Weg, wo dieser von einem Pfad gekreuzt wird (Ib. 57 unten). Dieselbe zauberische und abwehrende Kraft, die besonders bei Totenspenden und am altgriechischen Hauptfest aller Seelen, am Schluß der Anthesterien, in mehrfacher Weise dienstbar gemacht wurde, wohnte im klassischen Altertum dem Weißdorn (spina alba, ῥάμνος) inne. Siehe Erwin Rohde, *Psyche*³ I, S. 237 und Anm. 3¹). Mannigfach apotropäisch ist der Weiß- oder Hagedorn ja auch in deutschen Ländern. So verstehen wir die Stachelpflanzenblätter, die beim Narakabad ebenfalls um den Kopf geschwungen werden, um den Kopf, weil Zauberstoffe und Geister ja vor allem durch dessen Öffnungen in den Menschen eindringen (s. z. B. Altind. Rechtsschr., S. 367 ff.; 405, Anm.; Vishṇudh. II, 89, 49 a b = Agnipur. 155 c d; Bhavishyott. 205, 64; Vishṇudh. II, 216; Hemādri, Caturv. II 2, S. 165; Wuttke³, S. 302 usw.). Dazu stellt sich folgende Sitte: Am Abend des dritten Festtages setzen die Diener 16 Lampen, die aus Kaktuspflanzen gemacht sind, auf einen Schemel vors Haus und tragen sie nach einer Weile von einem Haus zum anderen. Dabei werden sie oft von den Dienern dieses andern Hauses, die ihnen ungesehen hinter einer Ecke auflauern, mit kaltem Wasser begossen, was natürlich große Heiterkeit auslöst (Kothare 79 f.). Diese Begießung ist ja bei Vegetationsfesten an den verschiedensten Orten der Erde üblich²).

¹) Auch wird der Weißdorn nach Plinius zu Hochzeitsfackeln gebraucht, neben dem Kienbaum, ist dem Asklepios heilig, wird zur Lustration verbrannt, besonders bei Todesfall, mit der in Athen aus den Blättern gemachten Salbe wird am Sühne- und Reinigungsfest der Chloen der Körper gesalbt und bei Geburt eines Kindes zur Vertreibung der Dämonen das Haus bestrichen. Zur Fernhaltung der Strigen vom Kinderzimmer wurde ein solcher Dornbusch ins Fenster gelegt. Wenn die Leidtragenden von der Bestattung zurückkehrten, sprangen sie über ein angezündetes Reisigbündel von Weißdorn. Bötticher, Baumkultus der Hellenen, S. 307 f.; 360 f. Alle anderen Dornenstämme aber waren unglücklich. Ib. 306.

²) Der Hinweis auf Mannhardt, Baumkultus, Index „Wassertauche“, genügt. Im „Kāma“ ist von ihr mehrfach die Rede. Die bekannte Erscheinung, daß in neuerer Zeit solch ein uralter Brauch nur als Kinderscherz fortlebt, haben wir auch in einer Graubündner „Wassertauche“: Im Churer „Freien Rätier“ vom 27. Juni 1935 schreibt ein Korrespondent aus Zuoz: „Am 24. Juni war Johannestag, das ist der Tag unserer Schul-

Dem Lichterfest verwandt ist das am 10. der hellen Hälfte des Ācvinā gefeierte Dasarāfest, ebenfalls ursprünglich zugleich eine Erntefeier. Dubois-Beauchamp, *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*², p. 569 nennt es vornehmlich ein Aller-seelenfest. Am Dasarāfest nun schwingen die Frauen ein Servierbrett (tray) mit Lampen, Reis, Supāri-Nuß und Mennig um den Kopf ihres Männervolks (Underhill, S. 56 unten). Getreide wird im östlichen Pendschab über Kranke geschwungen (Hastings, ERE, V, 7 b), nach Crooke, *Pop. Religion & Folk-Lore of Northern India*² I, 153 in Hoshangābād um den Kopf des Kranken. Crooke II, S. 93 berichtet von der indischen Sitte, einen Bambuskorb mit einem Hahn, fünf Kokosnüssen, Reis und Mennig um den Kopf eines von einem Geiste besessenen Kranken zu schwingen, damit der schlimme Gast entfliehe. Alle die genannten Dinge stecken voll Zauberkraft der Fruchtbarkeit und ihrer Genien. In Hoshangābād wird Getreide um den Kopf des Kranken geschwungen (Crooke I, 153), in Bengalen Salz, mit rotem Senfsamen gemischt (Crooke II, S. 21), im Konkan Salz und Senfsamen, wenn jemand vom bösen Blick geschädigt ist (Crooke II, 22; vgl. Knuchel, *Die Umwandlung* usw., § 12: Hindufrauen in Gujarat schwingen Salz und Senfsamen um den Kopf der Kinder gegen den bösen Blick, und um das Haupt der Mutter werden nach einer Geburt Senfkörner geschwungen), Salz allein um den Kopf des Bräutigams und der Braut (Crooke II, 23), Senf- und Dillsamen um den Kopf der Wöchnerin drei Tage nach der Niederkunft (Crooke II, 25), unter den Mhārs von Khandesh ein Stück Brot um den des Bräutigams (Crooke II, 26), bei den Kunbis ein Reiskloß (ib). Die Prabhus schwingen überall, wo drei Wege zusammenstoßen, eine Kokosnuß um den Kopf des Bräutigams (Crooke II, 106), der Reisstößel wird in Indien um den Kopf des Bräutigams und der Braut geschwungen, böse Geister zu verscheuchen (Crooke II, 191). Den Reisstößel, Getreide, eine Lampe und eine Servierplatte aus Messing (brass tray) schwingt in Nordindien die Mutter um den Kopf ihres Sohnes, wenn er seine Braut holen geht; da fliehen die Bhūts, die um seinen Kopf flattern (Crooke I, 239). Daß der Schwanz der Kuh so ver-

buben. Von morgens früh bis abends spät ziehen sie mit einer Wasserspritze primitiver Art durch das Dorf. An diesem Tag zeigt sich kein Schulmädchen im Freien“ (so!); „denn sobald sich ein solches sehen läßt, springt eine ganze Meute von Buben auf sie los und bespritzt sie mit Wasser, das die Buben in vorsorglicher Weise in einem Eimer mittragen.“

wendet wird, kann niemand wundern, ebensowenig, daß das über den Kopf eines Kranken geschwungene Pfauenschwanzfederbündel die Krankheitsdämonen verjagt (Crooke II, 250). Der Pfau ist ja ein Seelentier, das Vehikel, d. h. eine ältere Form, des Seelen- und Fruchtbarkeitsgeistes Skanda, und seine Schwanzzier vielfach zauberisch, daher allgemein von Zaubergauklern geführt¹⁾. Wie ungeheuer zauberkräftig namentlich gegen das von Tod, Leiche und Totenseele ausgehende Verderben die Nimbablätter sind, weiß jeder mit Indien Vertrautere²⁾. So werden sie denn auch um den Kopf eines von einer Schlange Gebissenen geschwungen (Crooke II, 105). Diese einzig aus Crookes bekanntem Werk geschöpften Beispiele könnten natürlich sehr vermehrt werden³⁾. So z. B. umkreist man beim *Mṛttikāsnāna* sich den Kopf rechts um mit einer Erdscholle, indem man spricht: „Das Glück möge mir kommen, das Unglück mir verschwinden.“ Baudh. - *Gṛihas.*, *Gṛihaśeṣas.* 5, 4, 1 (ed. R. Shamasastri, p. 366).

Das Feuer als der große Zauber- und Geisterverscheucher ist ja vom *Rigveda* herab allerorts in Indien zu finden, und der Feuerbrand, von dem wir bald hören werden, kommt z. B. auch in Anwendung bei einem vom Unrat einer Krähe Verunkoscherten, indem der Feuerbrand um ihn herumbewegt wird (Oldenberg, *Religion des Veda*, S. 323). Des Feuers magische Kraft wird wohl ursprünglich am Werke sein, wenn mancherorts in

¹⁾ Mein *Daṣakumāracaritam*, S. 194; *Ratnāvalī* ed. Godabole und Parab, S. 66; ed. Böhlingk, *Sanskritchrestomathie*³, S. 361; *Kādambarī*, *Nirn. Sag. Press.*, S. 381; *Hāla* No. 573; *picchikā* im *PW.*; *Agnipur.* 133, 26 ff. (hier wird *picchikā* mit einem Zauberspruch besprochen und gegen des Feindes Heer hin- und hergewirbelt, um es zu vernichten); *MBh.* IV, 6, 8 (*Kālī* oder *Durgā*, die Seelengöttin, hat nicht nur ein Banner, sondern auch Armbänder aus Pfauenfedern). Im *Prakrit* heißt der Gaukler *picchi*. Warum dieser *picchikā* führt, sucht Weber zu erklären (*Hāla* No. 573), s. ebenfalls *WZKM.* 17, 223.

²⁾ Wie die Blätter des *nimba* (*Azadirachta indica*) gegen Leichen- und Totenseelenzauber gekaut werden, so bei den alten Griechen an dem Frühlingstotenfest des 13. Anthestherion die des Weißdorns und bei den Totenspenden (aus Milch, Honig, Wein, Wasser). Rohde, *Psyche*³ I, p. 237. Ähnlich bei den Römern.

³⁾ Vielleicht müssen wir an ein Schwingen im Kreise auch bei der Heilstat denken, die die orphischen Hymnen von Herakles erleben: „Komm, du Seliger, treib hinweg die bösen Unheilsdinge, indem du den Zweigschößling (*πλαῖον*, vgl. *pallava* in *Bhav.*) in der Hand schwingst, treibe aus die schlimmen Totenseelen.“ Rohde, *Psyche*³ I, S. 239, Anm. 1, Schluß, und S. 239, Anm. 2. Doch genügt da vielleicht die bekannte „Lebensrute“.

Deutschland die sägenartig gezahnte Stange, an der der Kessel über dem Herdfeuer hängt, beim Einzug der Frischvermählten in ihr neues Heim um sie geschwungen wird (Sartori, Sitte und Brauch I, S. 116; vgl. E. F. Knuchel, Die Umwandlung usw. 16; 33). In Skandinavien wurde der Kranke mit einem brennenden Besen dreimal der Sonne entgegen umkreist (Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Sp. 1144, vgl. 1133 unten bis 1134). Da kommt als Verstärkung noch die dem Besen an sich innewohnende gewaltige magische Bedeutung hinzu. Natürlich muß das Feuer namentlich bei allem, was mit Tod und Toten zusammenhängt, seine heilvollen Dienste leisten, und etwa Sartoris Aufsatz „Feuer und Licht beim Totengebrauche“ (in der Zeitschr. f. Volksk., Bd. 17, S. 361 ff.) liefert da nur einen Teilausschnitt.

Noch viel mehr als das Feuer an sich, treffen wir hier sowohl wie in anderer apotropäischer Verwendung das Licht. Hier nur einiges vom geschwungenen Licht. Am 13. Tag nach einem Todesfall schwingt eine der verheirateten Frauen in der Familie eine Lampe mit einem Docht um das Gesicht des hauptsächlichen Leidtragenden. Caland, Altind. Toten- und Bestattungsgebräuche, S. 74. In Schottland schwingt man eine Kerze dreimal um die Leiche. Sartori, in Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. 17, S. 368 f. Die Prabhus in Bengalen schwingen einen Monat oder zehn Tage lang eine Lampe um das Gesicht des Neugeborenen. Knuchel, Die Umwandlung 11—12. Das um den Bräutigam geschwungene Licht, von dem wir eben gehört haben, führt uns zum *ārātrika* (āratti, ārati, ārti), das so oft in der Literatur aus und über Indien erscheint. Dubois-Beauchamp¹⁾, S. 148—150 gibt gute Auskunft. Am gewöhnlichsten wird dabei eine Lampe um die Person oder den Gegenstand im Kreise bewegt. Aber auch eine ganze Reihe anderer zauberisch Unheil bannender Dinge kann dabei verwendet werden. Dubois sagt, es diene dazu, die Folgen des bösen Blickes zu tilgen, und z. B. Bhavishyapur. I, 57, 28: *Ārātrika* mit Lichtern, Wasser, Sesamkörnern (v. l. Gerste), unenthülstem Reis, Baumwollsamens¹⁾, Salz und Getreidehülsen zur Beschwichti-

¹⁾ Wegen der Zaubernatur des Baumwollsamens vgl. meinen Kautilya unter „Baumwolle“ und Crooke I, 145 unten. Er ist auch gut gegen den bösen Blick (Bhavishyapur. I, 57, 28), gegen Rinderpest (Crooke, Pop. Rel. etc.² I, 145). Ebenso sind Baumwollfäden zauberisch, sowie die Pflanze selber; diese soll weit vom Hause gepflanzt werden (in Kambodseha, s. Hastings, ERE. III, 160 a).

gung des bösen Blicks (*durdṛṣṭiçāntaye*) besagt das gleiche. Aber das *ārātrika* wehrt überhaupt all das vielgestaltige dunkle, namentlich von magischen und Geistermächten ausgehende Übel ab, das den Menschen ständig, vor allem aber bei wichtigeren Schritten seines Lebens umlauert. Nach Ath.-Veda-Pariç. VII, 3 f. mehrt *ārātrika* die Kraft, verleiht Gesundheit, erzeugt Gedeihen und vernichtet die Anstürme schlechten (Geister)-volks. „The āratti is one of the commonest of their religious practices and is observed in public and in private.“ Dubois-Beauchamp³, p. 148 f. An wichtigeren Personen wird es täglich oder gar mehrmals täglich vollzogen, wie uns schon Ath.-Veda-Pariç. VII zeigt. Oder man lese Dubois, 157—159; 163; 166—169. Da die Götter ja dem Unheil der eben genannten Art ebenso zugänglich sind wie die Menschen, ja begreiflicherweise von ihm noch mehr bedroht werden, so wird auch an ihren Bildern das *ārātrika* geübt, sogar regelrecht zweimal des Tages nach dem Bericht des Abbé Dubois (S. 149), gerade wie das *nirājana* (Lustration) überhaupt an ihnen regelmäßig und vor allem in Geisterzeiten, wie Kārttika, Āçvina usw. ausgeführt werden muß¹⁾ und sie z. B. während der ganzen, ja sehr gefährlichen Regenzeit durch Anbindung von Amulett-schnüren (*pavitrāropaṇa*) zu schützen Sache der frommen Pflicht ist²⁾.

¹⁾ In der Nacht dient dazu ein großes Getöse (Heat. III 2, p. 864), oder sogar Tausende von Lichtern um ein Götterbild (Dubois-Beauchamp³ 584). Vor der Wagenfahrt der Durgā wird im Devipur. an dieser Göttin, die hier als rechtes Totengespensterwesen erscheint, das *nirājana* so vollzogen: „*Gomayādikṛitaiḥ, padmaiḥ, dipavartyādibodhitaiḥ, | svastikair, nandikāvartaiḥ, çāṅkhair, nilotpaloḍajaiḥ, | yavaçālyāṅkurabhinnair yavācārair (= yavatṛṇair) nirmanthayet* (l. *nirmañcayet = nirājayet*). Heat. II 2, p. 422. Die Zauberer können dem doch übergewaltigen Indra schaden (Rgv. X, 120, 4), ja sogar dem Vernichter alles Zauber- und Geisterspuks, dem Feuergott Agni (Rigv. X, 87, 9; Ath.-Veda VIII, 3, 9). Die Gerste, die als urtümliches Getreide, auch als eine Form des Varuṇa, besonders magiekräftig ist, wurde eigens dazu geschaffen, die Götter gegen böse Geister zu schützen. Heat. III 1, p. 1209 (aus Brahmapur.). Vor allem auch die Lieder der Frommen sind Panzer und Stärkung der Gottheiten. Ath.-V. VIII, 4, 6; Rigv. IV, 42, 6; VIII, 2, 29 f.; 32 f.; X, 61, 14; 87, 24; 120, 5; vgl. I, 85, 2; III, 32, 3; X, 116, 5.

²⁾ Siehe Heat. III 2, p. 881—890. Vgl. wegen *pavitrāropaṇa* überhaupt Heat. II 2, p. 440—453; Agnipur. 35—37; 79; Padm. 57, 36—44; 88; SSud. p. 118; Nirṇayas. II, 5, 12—14. Dubois-Beauchamp³, p. 150 sagt, *pavitra* bestehe aus 3, 5 oder 7 Darbhagrashalmen, zu einem Ring geflochten. Heat. II 2, p. 443 meldet nur, daß das vorzüglichste *pavitra* ein *darbhasūtra* sei. Vgl. aber auch seine Erklärung von *vartulagranthi* und

Zwei Umstände verdienen da besondere Betonung. Zunächst einmal wird das *ārātrika* gewöhnlich von Frauen ausgeführt, Dubois sagt: nur von verheirateten Frauen und von Lustdirnen (S. 148). Aber schon aus Ath.-Veda-Pariç. VII. 114, 21) ersehen wir, daß dies nicht ganz stimmt. Hier wird das *ārātrika* jede Nacht am König vollzogen, um ihn gegen alles Unheil, wie es ja besonders von der Nacht und von den in ihr mächtigen Gewalten ausgeht, sicher zu stellen. Die Lampe ist auch hier aus Mehlteig gemacht und mit gutem Docht und Öl versehen. Mit einem gewissen Spruch wird sie entzündet. In ein Gefäß mit Blumen kommen Senfkörner und unenthülster Reis, Fennich, *çatapushpā* (*Anethum Sowa*), *Dūrvāgras*, *çatāvārī* (*Asparagus racemosus*), *pāpahāriṇī* (die das Böse wegnehmende, = *pāpaçamanī* *Prosopis spicigera*) und *bhūti* (*Andropogon Schoenanthus* usw.) und werden als Huldigungsspende (*bali*) niedergelegt. Mit dem Spruch: „Weg von hier sollen die Krankheiten gehen“ (Ath.-Veda VII. 114, 21) bespricht er (jedenfalls vor allem der Hofprälät) die Lampe und schwingt sie dreimal um den König, indem er den Mantra murmelt: „Zur Ruhe kommen sollen für ihn dadurch die Krankheiten, die packenden Geister, die Hindernisse bereitenden Dämonen. Heil sei dem Fürsten und dem Reich, Heil den Kühen und den Brahmanen.“ Dann soll der Hofprälät oder auch der Astrolog selber oder auch die dem König wohlgesinnte Amme (des Fürsten) unter dem Schall der Blasmuscheln die Lampe ergreifen und soll, in dem für die heilige Handlung nötigen Zustand befindlich (*prayata*), einen Wasserstrahl ausgießen. Ausgegossenes Wasser als Trennungszauber ist ja in Indien so gut wie in deutschen Landen und anderwärts ungezählte Male zu verschiedenen Einzelzwecken bezeugt, namentlich aber, um Todeszauber und Totenseelen fernzuhalten¹⁾. Daß das *ārātrika* an den Götterbildern von den Tempeldirnen ausgeführt wird, versteht sich wohl von selbst, und auch von weltlichen Großen werden diese zu sol-

Brahmagranthi in III 1, p. 635. Es kann auch aus Lotosstengeln, Hanf, Baumwolle, Seide, Gold, Silber, Kupfer sein, der Faden muß von einer Brahmanin, einer gattentreuen Frau, einer frommen Witwe oder einem Mädchen gesponnen sein. Viel sonstige Einzelheiten bringt besonders Heat. II 2, S. 443 ff.

¹⁾ Dabei kann man haarscharf das „Bis hieher und nicht weiter“ erzwingen. So z. B. gießt man im Regen-, also auch Schlangenmonat *Grāvāṇa* (Mitte Juli bis Mitte August) in der Entfernung, in der man die Schlangen weghalten will, dreimal Wasser in ununterbrochenem Strahl um das Haus. *Pārask.-Grih.* II, 14, 19; *Hir.-Grih.* II, 6, 16; 8; *Āpast.-Grih.* VI, 18, 12.

chen Diensten benutzt. Bei den häuslichen Festen und sonstigen Begehungen des Volkes vollziehen gewiß auch in älterer Zeit nur Frauen das *ārātri*ka, genau wie in den Kārttikamāhātmya.

Zweitens ist auch in Ath.-Veda-Parig. VII, 4 wie bei Dubois die Lampe aus Reismehlteig hergestellt. Mit 14 Lampen aus Reismehlteig (*çālipiṣṭha*) wird beim Mahotsava des Çiva, der hier als eine Art Liebesgott erscheint, an dem Gotte das *ārātri*ka ausgeführt (Heat. II 2, p. 148 f., aus Skandapur.). Auch die Lampe bei der Talizeremonie der Hochzeit und die beim gemeinsamen Mahl des Brautpaares brennende ist aus Reismehlteig gemacht. Dubois-Beauchamp³, S. 224; 227. Auf diesen Punkt kommen wir noch zurück. Erinnern wir uns nun, daß Vegetation und Zeugung oder Begattung, Korn und Kind einander entsprechen, im Grunde magisch dasselbe sind¹), und die Geschlechtlichkeit vor allem im Weibe, besonders in der Lustdirne und in der Kinder gebärenden Frau, verkörpert ist, so verstehen wir die Wunderkraft dieser zwei Faktoren: das

¹) Getreidekörner sind = Sperma (des Stiers). Taitt.-Samh. II, 2, 9, 4; Kāth.-S. 10, 1 Mitte; Maitr.-S. II, 1, 7. Doppelt stark wird natürlich die zauberische Entsprechung durch Entsprechung im Aussehen oder Namen. Hier nur ein Beispiel aus den Grihyasūtra: Bei dem Ritus der Mannes- oder Sohneszeugung (*pumsavana*) nimmt man laut der Grihyasūtras eine Schößlingsspitze (*çuṅgā*) eines Nyagrodha (Banianbaumes), nach Gobhila und Khādira eine, die an beiden Seiten eine Frucht hat (im Āpastambagrihyasūtra heißen diese zwei Früchte Hoden) oder auch mehrere solcher *çuṅgās*, nach Carakas, deren zwei, zerreibt sie zu Pulver, und dieses führt der Gatte in das rechte Nasenloch der Frau ein. (Sollte ursprünglich auch hier Nasenloch = vagina sein, wie bei Zentralaustralern? Vgl. z. B. Winthuis, Das Zweigeschlechterwesen, 21; 37). So bekommt sie ein männliches Kind. Gobh. II, 6, 1 ff.; Pārask. I, 14; Āpast. VI, 14, 10—12; Khādira II, 2, 20—23; Çāmkh. I, 20; Bhāradv. I, 22. Carakas. (ed. Nirṇaya Sāgara Press) IV, 8, 17 bringt noch eine Anzahl ähnlicher Mittel, die die Frau aber trinkt, darunter auch: saure oder süße Milch oder Wasser, worin männliche Figürchen gelegen haben. Auch zwei Bohnen in saurer Milch nennt Car. (vgl. Āçval.-Grihyas. I, 13, 2). In Hirany.-Grihyas. II, 1, 2, 3 ißt sie zwei Bohnen mit saurer Milch, und die Formel dazu lautet: „Zwei Hoden seid ihr.“ Siehe auch Pārask. I, 13. Als Zeugungsbeihilfe streut der Gatte, ehe er seiner Frau zum erstenmal beiwohnt, ihr die zerstoßene Wurzel der Pflanze *adhyañḍā* ins rechte Nasenloch. *Adhyañḍā* heißt „die Pflanze, die Hoden obendrauf hat“ oder: „die Hoden drüber drein hat“. Gobhila und Khādira fügen bei der Schößlingsspitze des Nyagrodha noch ein Drittes hinzu: Vor der Zerpulverung soll der Gatte sie aufrecht in den Boden stecken. So wird sie anschaulich als zeugungsbereites männliches Glied gekennzeichnet. Zum Überfluß betonen noch Pārask. und Bhāradv., daß es ein abwärts gehender Schößling sei; dieser bohrt sich ja in den Schoß der großen Zeugemutter Erde.

zur Lampe verarbeitete Korn und das die Lampe schwingende Weib sind erfüllt von geschlechtlicher Kraft und darin mit Segen schaffender und Unheil vernichtender Zaubermacht. Von der schon gestreiften magischen Wirkung des Lichtes selber wird dann später noch die Rede sein.

Beim Naraka- oder Balibad nun wird mit den zauberischen Pflanzen zusammen eine Erdscholle von der Ackerfurche herumgeschwungen. Die Ackererde, besonders die von dem oft mit dem männlichen Glied gleichgestellten Pflug bereitete, schwillt ja eigentlich noch unmittelbarer als das Ackerkorn von Wachstums-, Zeugungs- und Zauberkraft, und Mutter Erde ist das unvergleichliche Urbild der Mutter und des Weibes. Natürlich soll auch die Furchenscholle die schlimme Einwirkung des Kärttikazaubers, vor allem der da sehr regen Totenseelen, zunichte machen¹⁾. Ebenso legt man, wenn die von der Verbrennung übrig gebliebenen Knochen unter einem Totenmal von Erdschollen oder Backsteinen (*loṣṭaciti*, *çmaçāna*) beigesetzt werden, einen Erdklumpen nördlich von ihm hin, mit den Worten: „Scheidung bist du, scheide von uns die Befindungen des Übels (*aghādveshāṃsi*). Caland, Altind. Toten- und Bestattungsgebräuche, S. 161. Wie sonst so gewöhnlich, ist aber auch hier die abwehrende Wirkung nur eine Folge oder ein Teil der schaffenden Segensmagie, hier der Erde. So wird der König bei seiner Weihe (*abhisheka*) an den einzelnen Körperteilen mit Erde von verschiedenen mit verschiedener Kraft geschwängerten Orten gereinigt, gefeilt und gestärkt (Vishṇudh. II, 21, 1 ff. und daraus dann Agnipur. 218, 12 c ff.), ebenso, wenn er zu Felde zieht (Yogayātrā VII, 12—15). Solche verschiedene, verschiedenartig zaubermächtige Erde wird auch verwendet beim *snapanotsava*, einem Badefest der Gottheit, in Agnipur. 69, 10; zur Waschung des Vishṇubildes in Agnip. 57, 15—17; des Götterbildes bei dessen Weihe in Brihats. 60, 9; zum *çauca* des neuen Götterbildes in Vishṇudh. III, 100 und zur Toilette der Gottheit (ib. 111); zum Bad bei Sonnen- oder Mondfinsternis (Matsyapur. 67, 5 = Bhavishyott. 125, 5); zum Bad beim *saptamīvrata*, das vor allem gegen Kindersterben und Totgeburten, aber auch gegen anderes Unheil hilft (Matsyap. 68, 23 = Bhavishyott. 52, 22 f.); zum Bad der Frau, deren Menstruation nicht in Ordnung ist (Baudh.-Grihyas., S. 364); zum Bad des Opferherrn bei der „Beschwichtigung der neun Pla-

¹⁾ Vgl. auch Pārask.-Grihyas. III, 2, 7; Çāṅkh.-Grih. IV, 17, 3.

neten“ (Matsyapur. 93, 23 f. = Bhavishyott. 141, 27 f.); zum Bad bei der Weihe eines Gewässers (Matsyap. 58, 38); zu dem ungeheuer segensvollen *dikpāśnāna* in Vishṇudh. II, 104, 85 c—91 b; zur Waschung, wenn das Landesgestirn (*deçanakshatra*) in Bedrängnis ist, in Vishṇudh. I, 89, 8 ff.; beim *Rudrasnāna*, durch das die Frau, die ungeliebt ist, tote Kinder gebiert, Töchter gebiert oder unfruchtbar ist, dem Gatten lieb wird und ihm lebende Söhne schenkt, in Bhavishyott. 124, 23—25; zur Waschung eines Menschen, der von Gaṇeṣa besessen ist, in Yājñav. I, 278. In die gleichen Krüge werden da gewöhnlich allerlei Feld- und Baumfrüchte, allerlei Samen, wie natürlich namentlich des Sesam, heilige Wasser u. dgl. mehr getan.

Was den Spruch beim Schwingen des Pflanzen- und Schollenbündels anlangt, so schiene nur das Bhav. ihn vollständig zu enthalten. Denkbar wäre aber auch örtliche Verschiedenheit.

§ 4. Die Libation an den König der Toten.

Wie in Bhav. schließt sich in den Parallelen an das Narakabad (in Skand. an die unmittelbar auf dieses folgende Lichtspende für die zwei Höllenhunde) die Libation für Yama und die Lichtgabe für Naraka an. Der Text lautet an Bhav. 10 und SkM. 13, 9 c—14 b = Skand. 9, 37 c—42 b: *Snānāṅgaṭarpaṇaṃ kṛtvā Yamaṃ saṃtarpayet tataḥ* (in Bhav.: *Tataḥ ca tarpaṇaṃ kāryaṃ Yamarājasya nāmaḥ*): // [*Yamāya, Dharmarājāya, Mrityave, Cāntakāya ca, / Vaivasvatāya, Kālāya, Sarvabhūtaśayāya ca*] // *Audumbarāya, Dadhnāya, Nilāya, Parameshṭhine, / Vṛikodarāya, Citrāya, Citraguptāya te namaḥ*“. // *Caturdaśaite mantrāḥ syuḥ pratyekaṃ ca namonvitāḥ. / Ekaikena tilāir miçrān dadyāt trīn udakāñjalīn. // Yajñopavītinā kāryam prācīnāvītināthavā. / Devatvaṃ ca pitṛitvaṃ ca Yamasyāsti dvirūpatā. // Jīvātpitṛi kurvīta tarpaṇaṃ Yama-Bhishmayoh* ¹⁾.“ Nachdem man die Libation, die einen regelmäßigen Teil des Badens bildet, verrichtet hat, soll man darauf den Yama durch Libation erfreuen: „Dem Yama! Dem König des Rechts! Dem Todesgott! Dem Endebereiter! Dem Sohn des

¹⁾ Bhav. enthält nur die in eckige Klammern gesetzten Verse des Mantra, nicht die mit Audumbarāya beginnenden.

Sonnengottes! Dem Zeitgenius! Dem Vernichter aller Wesen! Dem Geiste des Udumbarabaums! Dem überrasch Gehenden! Dem Blauschwarzen! Dem Oberhaupt! Dem Wolfsbauch! Dem Mannigfaltigen! Dem mannigfaltig Verborgenen! Dir sei Verehrung!“ Das sollen die 14 Sprüche sein und jeder einzelne begleitet von „Verehrung“¹⁾. Bei jedem Spruch soll man drei mit Sesamkörnern gemischte Wasserspenden aus den hohl zusammengelegten Händen darbringen.. Man soll verrichten mit der heiligen Schnur über der linken Schulter (wie beim Opfer an die Götter) oder über der rechten Schulter (wie bei Totenfeiern); denn Gottschaft und Manenschaft, Doppelgestaltigkeit ist dem Yama eigen. Auch der, dessen Vater noch am Leben ist, soll die Libation für Yama und Bhīṣhma darbringen.“ Padm. 124, 12 c—14 hat wie Bhav.: *Tataṣ ca tarpaṇaṁ kāryaṁ Yamarājasya nāmaḥ*. Dann folgt nur noch die Formel mit dem Schluß: *Citraguptāya vai namaḥ!* Daß die zweite Hälfte der Formeln in Bhav. einfach verloren ist, wurde schon erwähnt. Der ständige Baderitus mit seinen Erquickungsspenden (*tarpaṇa*) an all die verschiedenen Götter, Geister und Wesen wird z. B. in Matsyapur. 102 und in Bhavishyott. 123 beschrieben. Zuerst kommt dort die oft erscheinende Liste der verschiedenen Manen- oder Totenseelenklassen mit dem Schluß: „Die Manen sollen in liebevoller Hingabe mit Sesamwasser und Sandel erquickt werden.“ Dann folgen die Anreden oder Namen des Totengottes genau wie oben (in Bhavishyott. 123 sind sie nach Çl. 22 b verloren) und mit dem Abschluß: „Mit Darbhagras in den Händen aber erquicke der Verständige gemäß dem Ritus die Manen. Nachdem er seinem Vater und den übrigen, sowie den Großvätern von mütterlicher Seite nach Vorschrift die Labespenden dargebracht hat, spreche er in hingebender Liebe diesen Mantra: „Alle, die Nichtverwandte sind oder Verwandte und die Verwandten aus früherem Leben, die sollen zu vollständiger Erquickung und Zufriedenheit gelangen, und wer immer es von mir begehrt.“ Sehr eingehend wird die richtige Weise zu baden und die „Erquickungsspende“, die einen Bestandteil davon bildet, auch von Baudh. Dharmas. II, 5 beschrieben. Die Formel an den Totengott enthält dort die Namen Yama, Yamarāja, Dharma, Dharmarāja, Kāla, Nīla, Mrityumjaya, Vaivasvata, Citra, Citragupta, Audumbara (sūtra

¹⁾ Also lauten die Formeln: „(Dir) dem Yama Verehrung! (Dir) dem König des Rechts Verehrung!“ Usw. Statt *te* findet sich anderwärts *vai*. Dann kein „dir“.

25). Die letztgenannte Bezeichnung verrät, daß der *Udumbara* (*Ficus glomerata*) als Wohnung und gewiß früher als Verkörperung, ja als Form des Totengottes galt. Auch darum verleiht der *Udumbara* Kinder (Gupte l. c., p. XXXIX), weshalb er von den Neuvermählten verehrt wird (Baudh.-Grīhyas., S. 27 f.). Die gewaltige Zaubermacht dieses Baumes erklärt sich mindestens zum guten Teil aus seiner nahen Beziehung zu Yama, ebenso die schier durchgängige Vorschrift, daß er südlich vom Haus stehen solle (s. Zeitschr. f. Indol. u. Iranistik VII, S. 82 f.). Beachtet muß werden, daß die Erquickungsspende beim Baderitus eigentlich allen Totenseelen gilt, obgleich die Formeln sich nur an ihren Beherrscher wenden. Schon hier sei noch auf die Verkopplung Bhishmas mit Yama hingewiesen¹⁾.

§ 5. Das Licht für Naraka.

An die Wasser- und Sesamspenden für die Totenseelen schließt sich dann das Licht für Naraka an, sodaß dieser auch damit als ein nahe verwandtes Wesen erscheint, wie sehr nahe verwandt, das zeigt schon der bereits mitgeteilte *Āloka SkM.* 13, 28 c—29 b = Skand. 9, 56: „Die Manenscharen derer, die am 14. dem Naraka Lichter spenden, brauchen nicht in der Hölle zu wohnen.“ Ferner erhellt das aus dem Namen für den 14. der dunkeln Hälfte des Kārttika (in manchen Textstellen: des Āṣvina) *Narakacaturdaṣī* und *Nārakī* einerseits und *Pretacaturdaṣī* andererseits, die in unseren Texten und in den Nirṇaya-schriften als völlig gleichbedeutend gebraucht werden. Der Tag des Naraka ist also der Tag der „Dahingegangenen“ und der

¹⁾ Eine lange Zusammenstellung vom *tarpaṇa* gibt Hcat. III 1, p. 915 bis 957. Die Spende besteht aus Wasser und schwarzen Sesamkörnern für die Totenseelen, aus Wasser und Gerste (oder nach anderen: aus weißen Sesamkörnern) an die Götter, aus gefleckten an die großen Lehrer der Vorzeit, die Rishi. Unter diesen befinden sich auch drei Frauen (Çāṅkh.-Grīh. IV, 10, 3; Āṣval.-Grīh. III, 4, 4; Hcat. III 1, p. 934). Aber auch allen Wesen, vom Grasbüschel bis zu Brahma hinauf, sollen diese Spenden zugute kommen, namentlich auch den hunger- und durstgequälten Totenopferlosen, also den Spukseelen. Und wir lesen: Wie der von der Hitze des Herbstes Gepeinigten den Schatten, der Durstige das Wasser, der Hungerige die Speise, das Kind die Mutter, die Mutter das Kind, das Weib den Mann, der Mann das Weib erschnt, so alle Wesen vom Brahmanen die Wasserspende (Kātyāyana in Hcat. III 1, p. 974).

„Gewesenen“, nach der Anschauung in unseren Quellen: der Gespenster und der Spukgeister. Kaum aber wird *Bhūtacaturdaṭi* „der Vierzehnte des Spukgeistes Naraka“ bedeuten, wie man es auch aufgefaßt hat. In die gleiche Richtung weist das Gebot und die Sitte, an der Naraka- oder *Bhūtacaturdaṭi* Totenseelenmähler (*ṣṛāddha*) auszurichten (Festivals and Holidays of the Hindus, p. 11), sowie die Vorschrift an der *Pretacaturdaṭi* Bohnenblätter als Gemüse zu essen. So heißt es in SkM. 13, 19 = Skand. 9, 47: *Māṣhapattrasya ṣākaṃ vai bhuktvā tasmin dine naraḥ / pretākhyāyāṃ caturdaṣyāṃ sarvapāpaiḥ pramucyate.* // SSud., S. 120 führt aus dem Liṅgapur. an: *Māṣhapattrasya ṣākena bhuktvā tatra dine naraḥ / pretacaturdaṣikāle sarvapāpaiḥ pramucyate.* // Das gleiche Zitat bringt Nirṇayas. II, 8, 16. Man wird wohl keineswegs *māṣhapattra* im Sinne von *māṣhaparnī* oder *māṣhapattrikā* *Glycine debilis* fassen dürfen, obschon auch *māṣhaparnī* zauberkräftigt ist; werden doch Amulette daraus gemacht (Vishṇudh. II, 109, 36), und zu den zehn Pflanzen, die des Mannes Geschlechtskraft mehren, gehört auch *māṣhaparnī* (Car. I, 4, 14, 19). Bohnen sind bekanntlich Totenspeise. Davon mehr in Kāma, S. 77 ff. So in Altindien (Manu III, 267; Vi. 80, 1; Gaut. 15, 15; MBh. XIII, 88, 3; Padm. 60, 26 usw.) und bei Griechen, Römern, Iraniern (Kaegi in philol. Abhandlung für Heinrich Schweizer-Sidler, Zürich 1891, S. 60), wie auch in deutschen Landen. Für diese hier einen Beleg: „In deutschen Gemeinden in Valsugan und in den Gebirgen zwischen der Brenta und der Drau stellte man früher am Allerseelentag gekochte Bohnen in hölzernen Töpfen auf das Grab der verwandten oder geliebten Toten, ließ sie mehrere Stunden darauf stehen und verteilte sie dann unter der ernstlichen Äußerung, daß die Toten nichts davon hätten genießen wollen, unter die Armen.“ Sartori, Sitte und Brauch III, 262, Anm. 16, nach Zingerles bekanntem Werk, S. 226. Die in Indien gewöhnlich genannte Bohnenart ist *māṣha*, zunächst Bohne überhaupt, in späterer Zeit meist *Phaseolus radiatus*, ebenso *mudga* *Phaseolus Mungo*. *Rājamāṣha* (*Dolichos Catjang*) und *maśūra* (Linse) aber werden von Vi. 79, 18 als Totenopfer ausdrücklich verboten, ebenso von Brahmapur. 220, 168 und vielen anderen Stellen (Heat. III 1, p. 544—550)¹⁾. Immerhin aber

¹⁾ *Rājamāṣha*, manchmal auch kurz und verwirrend einfach *māṣha*, bezeichnet nach Heat. III 1, p. 545 alle Bohnenarten, die nicht schwarz sind. Denn wie bei Ovids Totenopfer sollen beim indischen schwarze Bohnen verwendet werden (Heat. III 1, p. 542; 544 unten). Wie schwarze

scheinen überhaupt Hülsenfrüchte Totenseelenspeise zu sein. Wenn zu bestimmten Zeiten die Menschen bestimmte Speisen nicht essen sollen, so liegt der erste Grund in wer weiß wie vie-

Kleidung so soll man aber da außer bei Sesam, *māsha* und *mudga* schwarze Farbe der Körnerfrucht meiden. Āpast. II, 8, 18, 1—3; Hcat. III 1, p. 544; ebenso schwarzen Kümmel (MBh. XIII, 91, 39 f.), schwarzes Senfkorn, schwarzes Salz und *masūra* (Linse). Daher folgt auch, daß *kulattha* (*Dolichos uniflorus* Lam.) so oft untersagt wird. Tabu sind auch mehrere andere Hülsenfrüchte, wie namentlich *nishpāva* (*Dolichos sinensis*). Die Kichererbse (*capaka*) ist Cräddhaspeise in Vishṇudh. I, 141, 33—42; Kūrmapur. (Heat. III, 1, p. 596); Hcat. III 1, p. 542 (hier: nötig und in Mahārāshtra als Pferdefutter bekannt); Brahmapur. 220, 154, untersagt aber in 220, 168; Matsyap. 15, 38; Heat. III 1, p. 547 (Marici); 545. Bekanntlich aber wird für den unheimlichen Varuṇa, ebenfalls eine chthonische Gestalt, schwarzes Getreide als Opfer vorgeschrieben. Bei den Verboten erhellt leider öfters nicht klar, ob sie die Speisen für die Manen oder für die Menschen betreffen. Im altindischen *crāddha* ist das Unheimliche des ursprünglichen Totendienstes zurückgedrängt, zum guten Teil auch das Zauberbische. Daher gewiß der Bann gegen eine lange Reihe von Pflanzen oder ihre Erzeugnisse, die als magisch gelten. Die Zitrone z. B. (*mātaluṅga*, *bijapūra*, *jambīra*), die wir als übelabwehrend in Indien sehr oft antreffen und die besonders auch in Europa aus diesem Grund bei Leichenbegängnissen als viel gebraucht erscheint, verbieten Sumantu (in Heat. III 1, p. 562); Vishṇudh. I, 141, 26; Brahmapur. 220, 170 (*jambīra*); Märk.-Pur. (in Heat. III 1, p. 559); Heat. III 1, p. 562 usw. *Bijapūraka* taucht zwar in Brahmapur. 220, 156 unter den für das Totenseelenopfer verordneten Dingen auf. Aber die Leseart ist sehr zweifelhaft. Immerhin gehört in Vishṇudh. I, 141, 40 *bijapūraka* zu den Darbringungen, die die Manen auf einen Monat sättigen. Wie große Wichtigkeit *nimba* bei Todesfällen hat, bezeugen viele Stellen. Vom *crāddha* aber wird diese Pflanze ausgeschlossen (Matsyapur. 15, 37). Ja, schon die Laute des Namens *nimba* erzeugen da Unheil: *bhūnimba* (nach Heat. III 1, p. 563 = *kirātatikta*, eine Art bitterer Enzian) und *nimbarājika* (die Bedeutung ist mir unbekannt) werden von Brahmapur. 220, 179 untersagt. Freilich wird ja auch alles Bittere aus dem Totenseelendienst verwiesen. Unnachsichtlich fährt die Zaubersfurcht darin: die Frucht der Wein- oder Fächerpalme wird von Hariv. 3707 ff. = II, 13, 6 ff. als süß, wohlduftend, schwarz (*cyāma*) und saftvoll gepriesen. Spendet sie aber ein Mensch den Vätern, dann fährt er in die mit Eiter fließende Hölle. S. Brahmapur. 220, 170; 190. Sogar die geopfert Blumen und Blüten dürfen nicht in Rot, die Zaubersfarbe, gekleidet sein, es sei denn diese durch die Entstehung im Leben und Segen spendenden Wasser ausgeglichen. Vi. 79, 6; Vishṇudh. I, 141, 19; Bharadvāja in Heat. III 1, p. 561; Saurapur. (Heat. III 1, p. 685); Cāṅkha (Heat. III 1, p. 685). Roter Reis, „die vorzüglichste aller Körnerfrüchte“ (Car. I, 27, 11; Vishṇudh. III, 314, 1), ist zwar gestattet, *raktabīlva*, *raktacāra*, *raktakalambikā* aber untersagt, gewiß wegen „rot“. Schwarze Bohnenarten und vielleicht auch schwarzer Sesam haben sich als Totenspende aus altindogermanischer Zeit erhalten. Die meisten Hülsenfrüchte waren wohl armer Leute Nahrung, nicht vornehm genug. Wie wir schon aus Kautīlya wissen (s. Übers., S. 373,

len Fällen darin, daß sie dem zu dieser Zeit gefeierten oder verehrten, d. h. meistens: da irgendwie besonders mächtigen Gott, Geist oder sonstigen Wesen überhaupt oder zu dieser Zeit

12—15 und vgl. Vishnūdh. II, 72, 96 = Matsyap. 227, 112 und bes. Dubois-Beauchamp³ 85), bereiteten sich die Dörfler auch aus dem grünen Getreide auf dem Acker Gemüse. So verwundert uns nicht, daß beim *çrāddha* Gemüse aus den Halmen der Gerste (*yavanālās*) verpönt ist (Caturvimçatimata und Nigama in Heat. III 1, p. 546), ebenso solches aus Hanf und Flachs in einer Reihe von Autoritäten (Hanf in Heat. III 1, p. 548; 549; 560); Hanf und Flachs sind nach Matsyapur. 15, 36—38 den Manen verhaßt. Das gleiche gilt von einer Anzahl Pflanzen, Früchten, Sprossen, Gräsern und Wurzeln, die wenigstens zum größten Teil gewiß nur vom niederen Volk teils als Gemüse, teils anderswie gegessen wurden (vgl. Heat. III 1, p. 554 f.; 561; 566; Vāyupur. 78, 11 (zit. von Heat. III 1, p. 555); Vishnūdh. I, 141, 36; MBh. XIII, 91, 40). Gar manche von ihnen mundeten sicherlich gar nicht gut. Die Totenseelen aber sind Feinschmecker; alles, was in irgend einem Sinn unangenehm ist, verabscheuen sie, wie wir öfters hören. Sogar *pippali* (langen Pfeffer) und *marica* (schwarzen Pfeffer) mögen sie nicht, auch nicht *çuṇṭhi* (trockenen Ingwer). Der Grund wird kaum darin liegen, daß diese Gewürze zum „allzu Scharfen“ gehören, sondern wie das den Totenseelen so widerwärtige Eisen (Heat. III 1, p. 515; 1191; 1371; Bhaviṣyap. I, 184, 24, vgl. dazu Heat. III 1, p. 676 usw.) kannte die Urzeit solche Sachen nicht. Aber vielerlei Fäden gehen auch hier durcheinander. So z. B. wußte die indogermanische Zeit kaum etwas vom Zuckerrohr. Und doch erfüllt dieses ebenso wie die Hirseart *Panicum frumentaceum* (*çyāmaka*) den Totenseelen, die wie die Inder „Zuckerzünglein“ sind, sogar alle Wünsche (Vāyupur. 78, 6—8). Nach der öfters ausgesprochenen Lehre gehen ja die Manen „zu Luft geworden“ — die Totenseelen als Windgeister sind auch den Griechen bekannt, besonders aber den Germanen — beim *çrāddha* in die geladenen Brahmanen ein (Vāyup. 75, 12—13; Heat. III 1, p. 1157; 1525; 1545) und genießen also auch so das Aufgetischte. Den Brahmanen muß man aber das Beste aufwarten. Wie sehr jedoch die Urzeit noch hereinschattet, erkennen wir auch aus dem Hereinrauschen der Waldwildnis: „Mit Speisen aus Waldwurzeln und Waldfrüchten verrichte man in Glaubenszuversicht (*çraddhā*) das *çrāddha*“ (Vāyupur. 78, 19). Waldgemüse und Waldblumen werden in Brahmapur. 220, 161 den Manen gespendet. *Jartilās* finden wir öfters als Totenspenden. Das aber sind schwarze, wildwachsende Sesamkörner, im Wald in der Wildnis entstanden (Heat. III 1, p. 537; 648). Nur das sind Sesamkörner, nicht aber die gewöhnlich *tīlās* genannten. So erklärt Āpast. (Heat. III 1, p. 648). Ein mörderischer Jäger verschaffte sich Wild, „Schwarzgemüse“ (*kālaçaka*, *Ocimum sanctum*) und Honig im Wald und brachte damit Totenspenden dar. So wurde er als König mit der Erinnerung an das frühere Dasein wiedergeboren (Heat. III 1, p. 204 unten bis 210). Den Göttern aber wird im Wald Wachsendes nicht geopfert (Çatap.-Br. I, 1, 1, 10), was freilich im Widerspruch zu manchen Stellen steht. Bekannt ist die indische und jedenfalls auch sehr richtige Anschauung, daß die Manen die ältesten Gottheiten seien, und zuerst von allen Dingen und Göttern hat Brahma die beim Totenopfer wichtigsten geschaffen (Heat. III 1, p. 538 bis 540; 682). Aus uraltemaliger Zeit kommt auch der Brauch, daß die Gat-

zu eigen gehören. So muß der Mensch z. B. bei der Kuh- und Kälberverehrungsfeier (*Govatsapūjā*) die Erzeugnisse der Kuh meiden. Nirṇayas. II, 8, 12; Tithinirṇaya des Bhaṭṭojidikshita, S. 56¹⁾, angeblich nach dem Bhaviṣhyott.

Die oft recht lange Liste der Dinge nun, die im Kārttika, dem hauptsächlichsten altindischen Totenseelenmonat, verboten sind, läßt keine reinliche oder einfache Kennzeichnung zu, und ein Blick in Padm. 96, 3—5; 13—21; 120, 20; Skand. 6, 2—8; 47—55 und andere Stellen wirkt verwirrend. Es häufen sich eben die Gesichtspunkte im Laufe der Zeit. Als ursprünglich aber könnte man unter den Speisen besonders Honig, Fleisch, Zwiebelgewächse und das aus Sesamkörnern gewonnene Öl herausheben. Bis auf die Zwiebelgewächse sind das Totenseelenspeisen. Bei jedem monatlichen, *çrāddha* soll man sogar einen *droṇa* Sesam gebrauchen (Āpast. Dharmas. II, 8, 20, 1), und ein *çrāddha* ohne Sesam wird die Beute schlimmer Spukgeister (MBh. XIII, 90, 22; vgl. 88, 3—4). Des Sesamstreuens beim *çrāddha* ist kein Ende. Honig ist indogermanische Totenlabbe, neben der Bohne wohl die älteste, und wie sehr die Manen das Fleisch lieben, erhellt aus ungezählten indischen Stellen. Daß sie das von wilden Tieren bevorzugten, deutet in graues Altertum zurück. Zwiebelgewächse aber werden ihnen meines Wissens nirgendwo gespendet. Vor ihnen bekundet der rechtgläubige Inder einen großen Abscheu. Im Kārttika darf er sich ihrer nicht einmal erinnern (SkM. 7, 15). Wie im Kārttika, so sind sie auch beim *çrāddha* den Menschen verboten (MBh. XIII, 91, 38 f.; Vāyupur. 78, 12; Brahmapur. 220, 172—174; Heat. III 1, p. 562; 567; 560). Zwiebeln und Knoblauch gelten nun den verschiedensten Völkern, auch den Indern, als stark aphrodisisch, und der auf Erden weit verbreitete Glaube an ihre Zauberkraft wird hier eine Wurzel haben. Da nun die Manen in Indien Kinder schenken, ja zeugen²⁾, natürlich in

tin die Çrāddhaspeise kochen muß; ist das irgendwie unmöglich, dann soll man ein „rohes Totenmahl“ veranstalten (Heat. III 1, p. 310 = III 2, p. 567). Mir scheinen Anzeichen da zu sein, daß ursprünglich der Totendienst wenigstens hauptsächlich in den Händen der Frau lag.

¹⁾ Von diesem Werk habe ich ein modernes MS. aus der Bibliothek der India Office benutzt.

²⁾ Hier eine einzige Stelle. Den mittleren oder für den Großvater bestimmten Ahnenkloß (*piṇḍa*) soll nach einer häufigen Vorschrift die treue Gattin des Opfernden essen (MBh. XIII, 125, 25—40; Gobh. Grihyas. IV, 3, 27; Manu III, 262; Brahmapur. 220, 149—151), und zwar damit sie von den Großvätern einen Sohn bekomme. Das gleiche in Matsyap. 16, 53 f.;

göttlicher (magischer) Weise, so bedürfen sie eigentlich solcher Speise, und ich möchte vermuten, daß ursprünglich die Zwiebeln auch Totenseelenopfer gewesen, durch die spätere starke Abneigung gegen sie aber verdrängt worden seien. Ja, gerade in ihrer Verbindung mit den Totenseelen dürfte eine andere Wurzel ihrer magischen Bedeutung stecken. Wie dem aber auch sei, häufiger erscheint für den Kārttika das Vermeiden der Hülsenfrüchte (*dvidalavarjana*, *dvidalavrata*). Siehe z. B. SkM. 1, 47 = Skand. 3, 11; SkM. 7, 4 = Skand. 5, 25. Dvidala aber sind nach dem Zitat aus dem Skandap. in Nirṇayas. II, 8, 7: *Māshamudgamasūrāṣ* (*Phaseolus radiatus*, *Phaseolus Mungo* und Linse) *ca caṇakāṣ* (Kichererbse) *ca, kulitthakāḥ* (*Dolichos uniflorus*), / *nishpāva* (*Dolichos sinensis*), *rājamāshāṣ* (*Dolichos Catjang*) *ca, āḍhakyō* (*Cajanus indicus* Spreng.). Während nun aber *māsha* und *mudga* den Manen lieb sind, mögen sie nicht *rājamāsha*, *masūra*, *nishpāva*, *caṇaka*. So z. B. Vi. 79, 18; Brahmapur. 220, 168; Matsyap. 15, 36. Aber es ließe sich fragen, ob dies den ursprünglichen Brauch treffe. *Rājamāsha* zwar soll die männliche Geschlechtskraft zerstören (Car. I, 27, 25; Garuḍap. 169, 5c—6b). Da die Totenseelen nun zauberisch Kinder zeugen sollen, so müßten sie ein solches Verderben für ihre Segenstätigkeit fliehen¹⁾. Auf jeden Fall wird wohl auch das

Vishṇudh. I, 140, wohl hinter 44 b (im gedruckten Text verloren, mitgeteilt von Heat. III 1, p. 1506; Heat. III 1, p. 1505; 1506; 1509; Āpast.-Grāntas. I, 10, 10. Dabei spricht sie: „Legt in mich eine Leibesfrucht, die das Geschlecht fortsetze.“ In Āpast.-Grāntas. I, 10, 10 spricht der Mann, indem er der Gattin den Kloß reicht: „Ich mache dich der Wasser, der Pflanzen feinsten Saft zu dir nehmen; empfang eine von den ‚Gewesenen‘ (*bhūta*) gewirkte Leibesfrucht.“ Sie selber flüstert dabei: „Legt in mich, o Väter, eine Leibesfrucht, einen lotosbekränzten Knaben, daß hier ein Mann sein möge“ (bei Ācval. lautet der Spruch genau wie in Rgv. X, 137, 5). Ist die Gattin aber schon schwanger, krank oder verweist, dann soll dieser Kloß einem abgelebten Stier oder Ziegenbock oder einem Hengst oder Ochsen gereicht werden, deren Zeugungskraft dahin ist. Werden sie dadurch wieder zeugungskräftig? Oder müssen wir sie dem den Manen als Opfer dargebrachten enthodeten Ziegenbock an die Seite stellen? Siehe Heat. III 1, p. 1508—1509. — Die Ahnenbilder haben manchmal ithyphallische Form mit übertrieben großen Pudenda; ja auch männliche und weibliche im Begattungsakt kommen da vor. So im ostindischen Archipel. Hartland in Hastings ERE. IX, 816 b; 829 a.

¹⁾ Ein kalter Aufguß von gekochten Kulattha-, Māsha- und Mudga-
bohnen, sowie von Sesamkörnern und Gerste bringt unfehlbar Bäume, die
nicht mehr tragen, zum Blühen und Fruchttragen. Siehe meinen Aufsatz
„Das Baumzuchtkapitel“ usw. in der Winternitz-Festschrift, S. 57, gl. 19.
Die genannten Bohnenarten sind da also aphrodisisch.

Hülsenfrüchteverbot im Kārttika daher stammen, daß wenigstens bestimmte Hülsenfrüchte den Totenseelen zur Nahrung dienen, der Mensch sie also zur Totenseelenzeit ihnen überlassen muß. Deshalb ursprünglich wohl auch das Keuschheitsgebot für den Kārttika; wo die Götter zeugen sollen, dürfen ihnen irdische Männer nicht in die Quere kommen. So müssen bekanntlich die Verrichter eines Totenseelenmahles sich des Beischlafs enthalten, wo dann Smṛiti und Purāṇa meistens angeben, im Zuwiderhandlungsfall hätten die Väter den ganzen Monat lang in dem Samen zu liegen. Für den Kārttika wird freilich ein paarmal das Tabu dahin gemildert, der eigenen Gattin beizuwohnen sei da keine Sünde. Padm. 66, 124; SkM. 7, 33 c—34 b; 5, 31 c—32 b. Vgl. Skand. 6, 32. Nun aber kann aus dem gleichen Glauben heraus gerade das Göttern, Geistern oder Seelen zu bestimmten Zeiten besonders Eigene oder Obliegende in diesen Zeiten den Menschen empfohlen oder geboten werden. Kraft der magischen Entsprechung werden ja die außermenschlichen Mächte in einer bestimmten Tätigkeit, namentlich der zeugenden, schöpferischen, gewaltig gestärkt und gefördert, wenn auch die Menschen sich dieser Tätigkeit mit allem Eifer widmen. In Rom werden zu Allerseelen Mandelteige in Form von Bohnen verzehrt (Nork, Festkalender 669), in Indien wenigstens Bohnenblätter.

Schon wegen seiner Totenseelennatur nun kennzeichnet sich Naraka zugleich als chthonischer Geist. Aber wir haben ja auch das unmittelbare altindische Zeugnis vernommen: Naraka ist der Sohn der Erde, gezeugt vom göttlichen Eber, dem Wühler in der Erde. Er ist wohl als der Genius der Trieb- und Zeugungskraft der Erde zu denken. Dubois-Beauchamp³, p. 571 berichtet nämlich vom Dipālifest, das zu der Zeit abgehalten werde, wo die meisten Feldfrüchte zum Einern reif seien: „Die Bauern haben an vielen Orten die Gewohnheit, da in Prozession auf ihre Felder zu ziehen und ihren Ackerfrüchten Gebete und Opfer von Schafböcken oder Ziegen darzubringen, um ihnen gleichsam zu danken, daß sie gereift sind. Auch geht da jeder Bauer an drei aufeinanderfolgenden Tagen zu dem Misthaufen, den er gesammelt hat, seine Felder zu düngen, und wirft sich vor ihm nieder, indem er ihm Opfer von Blumen, entzündeten Kerzen (*tapers*), gekochtem Reis und Früchten darbietet und ihn demütig bittet, seine Äcker fruchtbar zu machen und ihm reichliche Ernten zu schaffen. Diese Anbetung, sei hier bemerkt, gleicht sehr derjenigen, die die Römer

ihrem Gott Sterculius zollten.“ Gupte (S. 37 unten f.) erwähnt die Vorschrift oder Sitte: Aller Mist muß zum Lichterfest auf einen Haufen geschichtet werden. Oben drauf wird eine brennende Lampe gestellt, der Misthaufen angebetet und ihm eine Münze geopfert. Genauer wäre, wie auch Gupte zu verstehen gibt: der Genius des Misthaufens, der Asura Naraka, wird verehrt. Hier haben wir das von Bhav. und dessen Parallelen genannte dem Naraka gespendete Licht. Recht bescheiden nimmt sich dieses aus, neben der Fülle der anderen, und in Gedanken gleichsam entschuldigt wird es wohl gar, gerade wie das Bad: es geschehe in der Furcht vor Naraka. Naraka heißt gewöhnlich Hölle, und die Angst vor dieser meinen wohl unsere Schriften. Diese schildern ja die Festvorgänge in der Residenzstadt des Königs. Da steckt man ein Licht so nebenbei auch für Naraka, eine Gottheit im Winkel, an. Anders auf dem Lande. Dort wird es nach SkM. 13, 28 c—29 b = Skand. 9, 56 gehen: „Und die Vaterscharen derer, die dem Naraka Lichter spenden, werden alle nicht in der Hölle wohnen.“ Da hat Naraka noch seine Urbedeutung oder doch deren noch einen guten Teil behalten: einerlei, wer sich unter dem Worte birgt, Naraka ist nicht eine Art Personifikation der Hölle, sondern des Kostbarsten für den Bauern, ist der Genius des Mistes, „Narakāsur, the Giant of Filth,“ wie Gupte, die städtische Nase rümpfend, sich ausdrückt. Wie alle chthonischen Gottheiten, alle Unterirdischen, hat er natürlich auch in der Vorstellung der Bauernbevölkerung seine dunkle Seite, wäre er nicht zu fürchten, dann würde er ja auch gar nicht angebetet. Ähnlich stand es im klassischen Altertum mit Pluton. Nach der Schilderung der Dichter ist er ein König der Schrecken, ein Grauen aller Grauen. Aber schon sein Beinamen *Πολυδέμων* oder *Πολυδέκτης* „der empfangende Wirt der Vielen,“ im Munde der späteren städtischen Bevölkerung jüngerer Tage höchstens noch eine empfindsame Verhüllung des Entsetzens, das Pluton einflößte, spiegelt auch eine ehrliche naive Vorstellung wider. Pluton ist eine chthonische, eine unterirdische Gottheit, Beherrscher der unter die Erde hinabgegangenen Toten, die zwar als dunkle, viel Angst erzeugende Schatten vor der Einbildungskraft einherhuschen, dennoch aber nach einer urtümlichen Anschauung in Erd- und Zeugungssegen aus der Tiefe wieder emporkommen. Im älteren, volkstümlichen Kultus ist Pluton, wie schon sein Name andeutet, nicht jenes Scheusal der Dichterphantasie, sondern ein Spender von Fülle und Reichtum. Der Landmann

betet beim Pflügen zu ihm, dem „Zeus der Erde“, wie Hesiod, der dem ländlichen, urtümlichen Leben noch näher steht, ihn nennt, gerade wie zu Demeter, der Kornmutter. Örtliche Bildwerke stellen ihn wie diese mit einem Ährenbüschel dar, und zur Zeit der Ernte findet seine Vermählung mit Persephone, einer anderen Demeter, statt. Als sein Sohn gilt Dionysos Zagreus, der unterirdische Fruchtbarkeitsgott, und wie auch andere Vegetationsgottheiten „verschwinden“¹⁾, so gehört ihm der unsichtbar machende Helm zu. Preller, Griech. Mythol. ¹ I, 485; 493—496; 498 f. Auch die neben ihm thronende Unterweltskönigin Persephone, die von den Dichtern so finster und grausam dargestellt wird, dankt jene Verklärung in holdselige Mädchenhaftigkeit, die aus ihrem Raub durch den Beherrscher der Unterwelt bei Schiller jedes deutsche Schulkind kennt, keineswegs nur späterer Dichtung, sondern in den Wurzeln schon älterer Anschauung. So waren die *γαῖσαι*, die wilden Tauben, nicht nur Attribut der Aphrodite, der Zeugungsgenie, sondern auch der Persephone, und wie ihre Walddiere, so wird wohl auch Persephone ihre Heimat im Wald gehabt haben: zuerst kamen also wohl aus ihrem Reich unter der Erde die Bäume hervor, dann die Ackerpflanzen, dann sie selber als jene Verkörperung der Sommerwachstumspracht, die nur ein halbes Jahr an der Oberwelt weilen darf. Wie unmittelbar, wie greifbar immer gegenwärtig war nun für den altindischen Bauern sein Misthaufen und dessen Genius, von unseren Quellen Naraka genannt! An seinem Fest versammelte sich die ganze Familie im Feierschmuck um die Stätte, wo er thronte, wo seine unvergleichlich wichtige Kraftwirkung in sichtbarer Fülle zusammengeschlossen war und in braundunkler Schwellung, ähnlich der der Erde selber, seiner ihm von den indischen Schriften verliehenen Mutter. Und nicht nur ein Licht wurde ihm da geopfert, sondern eine ganze Anzahl, je nach dem Vermögen der Familie, wie wir auch aus SkM. 13, 28 = Skand. 9, 56 schließen können, und dazu Blumen und Früchte und die Kornfrucht, die man ihm verdankte, fertig gekocht zum Genuß. Auch Gaben des Dankes waren es, nicht nur Zeichen des Wunsches, gnädig zu stimmen, nicht nur Ausdruck der ver-

¹⁾ Schon um Tammüz im alten Babylon wird getrauert, weil er „aus dem Lande verschwunden ist“. A. Jeremias, Allgem. Religionsgesch. 30. Naturgemäßerweise „verschwinden“ auch andere Vegetationsgenien. Brückner, Der sterbende und wiedererstehende Gottheiland, p. 13; R. Wünsch, Das Frühlingsfest der Insel Malta, S. 2; 19.

langenden Bitte wie die Gebete um neue Ackerbefruchtung und Getreidefülle.

Am Erntefest geschah das alles. Erinnert sei hier daran, daß gelegentlich auch die Puppe oder der Mensch, die nach Mannhardts genialen und von den Nachfolgern gut geheißenen Forschungen den Vegetationsdämon darstellen, in Misthaufen vergraben wird (vgl. Frazer³ IV, 231: der „Karneval“ im Lechrain). Mannhardt selber weist in Baumkultus, S. 421 den Gedanken ab, daß dies Verachtung bezeugen solle, und fährt fort: „Ganz anders stellt sich die Sache, wenn von dem winterlichen oder verstorbenen und zum Wiederaufleben in den Schoß der Erde zu senkenden Vegetationsdämon die Rede war, da der Dünger die Triebkraft der Pflanzen erhöht.“ Im J. 1802 führte E. D. Clarke eine kolossale Statue der Demeter von Eleusis zur Universität Cambridge, zum großen Leid der Bevölkerung, die da erklärte, der Getreidesegen komme von ihr. Clarke fand sie in einen Haufen Mist bis zum Hals hinauf eingegraben. Frazer³ VIII, 64. Ein Bäuerlein stand an seinem Acker und schaute trübselig auf die kärgliche Frucht. Der Ortspfarrer kam vorbei: „Ja, Hannes, da mußt halt fein beten, dann wird der Herrgott eine bessere Ernte geben.“ „O nein, Herr Pfarrer, Beten hilft da nichts, da muß Mist 'nein.“ Der Inder sagt: „Da brauchst's die Gnade des Naraka.“ Und beide sagen das gleiche¹⁾. Der Primitive freilich hält's eher mit dem Pfarrer. Die Ainu von Saghalien glauben, man beleidige die Götter, wenn man durch

¹⁾ Einige Beispiele vom Dünger als Fruchtbarkeitszauberstoff bringt Scheftelowitz in ZDMG. 75 (1921), S. 40. Seine indischen aber sind nicht ganz schlagkräftig. Davon später. Erwähnt sei auch Mannhardt, Mythol. Forschungen 47—50: Der als Pflanzengeist geltende vorübergehende Fremde wird mindestens bis an den Unterleib in eine Grube auf dem Krappfeld eingegraben und muß sich loskaufen. Die Wurzelgräber verrichten vor dem Eingegrabenen ihre Notdurft. Mannhardt meint, der Ackergeist, dem ja die Krappgräber sein Eigentum nehmen, werde bestohlen, und damit der Diebstahl gelinge, der unflätige Brauch; denn solange der Kot der Diebe warm ist, bleiben sie ungestört (Wuttke, § 400). Aber vielleicht wird dem Fruchtbarkeitsgeist hier der ihm so nötige Mist geliefert, ist der in die Erde Gegrabene ein Naraka oder Sterculius. — Einige Mistbräuche bringt Sartori II, 26 f.; 59, reichlichen Mistzauber Wuttke³, p. 397; 434—442. Da unter anderem: Nach Sonnenuntergang darf man nicht Mist wegschaffen (S. 397 Mitte), ebenso Vishnudh. II, 26, 22 f. und daraus Ägnipur. 217, 22 f. — Sehr natürlicherweise wird die Braut auch um den Misthaufen herumgeführt. E. F. Knuchel, Die Umwandlung in Kult, Magie und Rechtsbrauch, S. 17. In Anm. 7 ebenda zitiert Knuchel als altindische Parallele Ind. Stud. V, 371; 395, und mit Recht sieht er im Düngerhaufen den Sitz eines Fruchtbarkeitsdämons.

Mist sie zwingen wolle, Fruchtbarkeit zu spenden. J. M. Robertson, *Pagan Christs*², p. 30. Dabei aber heilen sie Krankheiten durch Zauber.

Zum Glück ist aber mit dem Gesagten unsere Kenntnis des Naraka nicht erschöpft. Großartiger und wohl noch urtümlicher erscheint er im *Kālikāpurāṇa*, einer jedenfalls jüngeren, aber von Hemādri recht häufig ausgeschriebenen kanonischen Kompilation. Da schlägt uns in der Mär von Naraka offenbar Nachhall aus sehr alter Zeit ans Ohr.

Als nach dem ersten Weltuntergang (*pralaya*) die Erde in die Wasserflut versunken ist, holt Vishṇu in Ebergestalt sie herauf. Aneinandergeschmiegt und entzündet, pflegen sie der *malinī-rati*, d. h. sie begatten sich, obschon die Erdgöttin gerade in der Menstruation steht (*Kālikāpur.* 30, 13 c—14 b; 37, 7; 29; 35; 39, 51; 67; 41, 110). Dem Eber wird von Çaṅkara vorgetragen: „Im besonderen ist von dir im Wasser die liebeentbrannte Erdgöttin überwältigt worden. Während es ihr nach der Weise der Weiber ging (*strīdharmī*), empfing sie durch deine Samenkräfte eine schreckliche Leibesfrucht. Da die Erdgöttin in der Menstruation von dir eine Leibesfrucht in sich aufnahm, wird auch der Sohn, der von dieser kommen wird, schwer Erträgliches (1. *durdharam?*) auf sich nehmen. Nachdem er in das Wesen eines Asura (*āsuram bhāvaṃ*) eingetreten ist, wird er Himmelsgötter und Gandharva schädigen, so sagte Brahma zu mir in Dakshas Gegenwart. Durch die Liebeslust mit der Befleckten (d. h. Menstruierenden, *malinīrati*) entstanden, wird er, wenn er böse geworden ist (*dushṭas* zu lesen, wie vorher *malinīratisaṃjāto* und nachher *’niṣṭakāraḥ*), Dir Unliebsames verüben“ (30, 13 c—16). Auch die Begattung im Wasser war ja etwas sehr Unkoscheres, Ungeheuerliches. Die Himmelsgötter mit Brahma an der Spitze geraten nun in schwere Sorge: „Der von der befleckten Erdgöttin durch den hochgewaltigen Vishṇu empfangene Sohn wird uns alle umbringen,“ und sie sprachen: „Der soll nie aus dem Mutterschoß hervorkommen, immer soll er darin bleiben.“ Durch ihre göttlichen Kräfte hielten sie ihn dort fest (37, 7—9; 37; 39, 50 c—54)¹). So verfiel die Erd-

¹) Aus Gefälligkeit gegen die auf Alkmene eifersüchtige Hera hemmten Eileithya und die Moiren die Geburt des Herakles: sie saßen und hielten die Hände fest ineinander geschlungen. In Ovids *Metamorphosen* II, 145 ff. heißt es (in der Übersetzung von Voß) von der Lucina: „Auf dem Altar an der Pforte, das linke Knie von des rechten / Buge gedeckt und mit fest ineinander gefalteten Fingern / Hielt sie zurück die Geburt.“ Schwangere

göttin in große Pein und klagte Mādhava (Vishnu), deren erstem Urheber, ihr Leid. Dieser eröffnete ihr, erst wenn der 24. Zyklus von je vier Weltaltern (*yuga*) gekommen sei, da in der Mitte des zweiten oder Tretāyuga werde sie die Frucht gebären. Den Schmerz durch die überreife, allzuschwere Last nimmt er ihr dadurch weg, daß er sie am Nabel mit der Spitze seiner Blasmuschel berührt (37, 42 f.). Endlich gebiert sie am

Frauen lösten, wenn sie zum Tempel der Juno Lucina gingen, alle Knoten an ihrem Leibe, auch die der Haare, sogar die Verschränkung der Hände wurde als Hindernis einer leichten Geburt angesehen. Preller, Röm. Mythol.³ I, 273; Wissowa, Rel. & Kultus d. Römer², S. 184. Auch in Norwegen glaubte man, daß das Zusammenknüpfen der Hände um das Knie Entbindungen hindere. Wenn eine Frau gebiert, müssen im Haus alle Schlösser aufgemacht, alle Knoten gelöst werden. Sartori, Sitte u. Brauch I, S. 22. Die Arme und die Beine kreuzen, wehrt böse Mächte ab, aber auch das Glück. Die Beine übereinander zu schlagen, die Finger ineinander zu verflechten, die Hände um ein Knie oder um beide zu legen, galt in der Antike als hemmender Zauber. Siehe die Zusammenstellung bei Goldmann, Die Einführung der deutschen Herzogsgeschlechter Kärntens usw. in Gierkes Untersuch. zur deutsch. Staats- und Rechtsgesch., 68. Heft, S. 215. Dort findet man noch mehr Beispiele. Vgl. Panzer, Bayerische Sagen u. Gebräuche 342. Von einem bestimmten Zeitpunkt der Opferhandlung an muß der Hotarpriester mit übergeschlagenen Beinen sitzen (Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer, 91 ff., bes. Anm. 5; Weber, Ind. Studien, X, S. 115). Da nun übergeschlagene Beine irgendein Geschäft hindern können und das Weib besonders zaubermächtig und -begierig ist, so wird wohl daher die Anstandsvorschrift stammen, daß Frauenwesen nie mit übereinander geschlagenen Beinen sitzen sollen. Vielleicht gehört hieher auch die Vorschrift, daß der Richter sitzend (und fastend) Urteil fällen solle (Sachsenspiegel III, 61, Schluß), oder: das rechte Bein über das linke schlagen (Soester Stadtrecht, zit. von G. Radbruch, Einführung in die Rechtswissensch., Leipzig 1913, S. 80). Ebenso könnte das altindische Verbot, sich Kopf oder Bauch mit zusammengeschlossenen Händen zu kratzen, so eine Erklärung finden. S. meine Altind. Rechtsschriften, 204; 369; Vishnudh. II, 89, 34 c—35 a; MBh. XIII, 104, 69 (im MBh. aber nicht *nodaram*). Vi. 71, 53 ist nicht aus Manu zurechtgemacht, wie ich dachte, wenigstens nicht unmittelbar, sondern Vi. und Vishnudh. gehen beide auf die gleiche, in Vishnudh. II und in Vi. ausgeschriebene Urschrift zurück. Der Kopf darf übrigens oft nicht mit den Händen oder Fingern, sondern nur mit Stöckchen, Holzsplitter, Muschel u. dgl. m. gekratzt werden, genau wie sich der *dikshita* mit dem Horn einer Antilope kratzen muß (Oldenberg, Rel. d. Veda 402, Anm. 3). Das Horn ist ja oft zauberisch, wohl weil es zugleich Sinnbild des Penis erectus ist. Die Cornucopia finden wir Gottheiten zugeteilt, die die Fruchtbarkeit förderten, wie z. B. dem Herakles. Dessen Cornucopia enthielt nun manchmal Phallen (Hastings, ERE. VI, 195 a), was im Hinblick auf den Anhang zum „Kāma“ erwähnt sei. Wegen des Kopfkratzens s. Frazer³ X, 38 ff.; 92; III, 146; 156; 158 bis 160; 181; 183; 189; I, 254; Hastings, ERE. II, 365 b.

selben Opferplatz des berühmten Königs Janaka von Videha, wo dieser beim Pflügen aus der Furche (*sītā*) seine Tochter Sītā, die Ackergerie, bekommen hatte, den Naraka (38, 34). Vishṇu verkündet ihr, solange dieser das Menschenwesen (*mānu-
sham bhāvaṃ*) bewahre, werde er glückvoll als König herrschen, gebe er es auf (und nehme Asurawesen an sich), dann werde sein Leben bald zu Ende sein (37, 39—46 b). Die Erdgöttin geht zu Janaka, dem sie ja die Sītā geschenkt hat, und sagt ihm, er solle zu jenem Opferplatz gehen und das Kind, das er dort finde, wie sein eigenes großziehen. „Er sah es dort auf der Erde an Schönheitsglanz dem Mond, der Sonne und dem Feuer vergleichbar (*caṇḍrārkajalanopama*), heftig und viel weinend, herzlich (*snigdha*), mit beiden Händen und Beinen strampelnd“ (37, 50). Mit Janakas Söhnen und der Sītā, die er als seine Schwester betrachtete (39, 63), wuchs es auf und überstrahlte sogar des Janaka Söhne an Kenntnissen und Tüchtigkeit, Schönheit, Kraft und Tapferkeit, sodaß Janaka ihm deswegen gram wurde (39, 13 ff.). Die Erdgöttin, die sich in eine menschliche Amme, namens Kātyāyanī, verwandelt und ihn betreut hatte, eröffnete ihm, als er sechzehn Jahre zählte, seine Herkunft. Dem edeln Sonnensohn Karṇa, ebenfalls einem Findling, gleich (MBh. V, 140; 141; 144 ff.), wollte er aber nur seine Pflegeeltern, Janaka und dessen Familie, als seine Verwandten anerkennen; mit Mühe überzeugte sie ihn (Kap. 39). Mit Vishṇus Hilfe und durch seine Tapferkeit wurde er König in Prāgyotisha, heiratete die Tochter des Königs von Vidarbha und herrschte so vorbildlich, daß neben anderen Tugenden in seinem Reich besonders die des Gebens blühte und es den Namen Kāmarūpa („Gestaltung der Wünsche“) bekam. Vishṇu warnte ihn, ja sich nicht mit Munis und Brahmanen zu überwerfen, wenn er lange leben wolle, noch mit anderen Königen oder mit den Himmelsgöttern Streit anzufangen. So ging's in Herrlichkeit und Freuden das Tretāyuga oder silberne Zeitalter hindurch bis tief ins Dvāpara hinein. Da knüpfte Naraka eine innige Freundschaft mit dem Nachbarfürsten, mit Bāṇa, dem Sohn des Bali, an, und sein religiöser Eifer erlahmte. Ja, er verschloß dem großen Heiligen Vasishṭha sogar die Tore und gab ihm böse Rede. Dieser verfluchte ihn, und so kam allerlei Unheil über sein Land. Auf Bāṇas Rat stimmte er durch strenge Büßung den Brahma gnädig, und der gewährte ihm fünf Wahlgnaden: 1. Unverletzlichkeit durch Götter und Geister, 2. ununterbrochene Fortdauer seines Geschlechtes, solange Sonne

und Mond scheine, 3. als seine Geliebten die 16,000 göttlichen Frauen: Tilottamā usw., 4. Unbesiegbarkeit, 5. Nieverlassenwerden von der Glücksgöttin (40, 75 ff.). Die Himmelsgöttermädchen Tilottamā usw. versprach ihm Brahma auf das Ende des Dvāpara, nur dürfe er ihnen nicht beiwohnen, ehe Nārada bei ihm erscheine (40, 81 f.). Bāṇa beklagte, daß er Vasishṭhas Fluch nicht losgeworden sei, wozu freilich auch keine Möglichkeit war. Er riet dem Freund, die ihm geschenkten Gnaden auf die Probe zu stellen, indem er den Himmelsgötterkönig angreife, und sich einen Sohn zu zeugen (40, 99—103). Naraka zeugte nun vier herrliche Söhne, verband sich mit anderen Asurafürsten und stärkte sich sonst militärisch. Er gab sein Menschensein auf, nahm Sein und Wesen eines Asura (*āsuraṃ bhāvam*) an, obschon ihn Vater und Mutter gerade davor ernstlich gewarnt hatten, und bedrängte die Himmelsbewohner und die Muni (41, 1—14). Sogar raubte er der Aditi ihre berühmten Ohringe, die aus allen Edelsteinen Amṛita strömten und Schmerz, Mühsal und Hindernisse vernichteten (41, 14 f.; vgl. 45 ff.). So herrschte er in Prāgjyotiṣha noch 5000 Jahre (41, 16). Da beklagte sich die Erde bei Brahma, Viṣṇu und den andern Himmlischen und endete: „Wenn ihr mir nicht Rettung schafft, sinke ich in die Unterwelt hinunter“ (41, 24). Nun stieg Viṣṇu auf die Erde herab, wurde als der Mensch Kṛiṣṇa geboren und tötete auf Indras Bitte in großer Schlacht den Naraka.

Der mehrfach nach bekanntem Muster gemodelte Mythos ist doch noch recht durchsichtig: Naraka ist die Frucht einer nur vom Naturdrang geleiteten, dem primitiven Menschen zauberisch unheilvollen Begattung, bei der sich aber das Weib feuriger als sonst zeigen soll. Diese *malinīrati* wird immer wieder betont. Seine Mutter ist die Urmacht der Vegetation und Zeugung: die Erde, sein Vater eines jener Urwesen der Mythologien, aus deren zerstückeltem Leib die Welt oder bestimmte Wesen oder Dinge gebildet werden¹⁾: in Kālikāpur. 31—32 werden aus den verschiedenen Gliedern dieses „Opferebers“ (*yajñavarāha*) die verschiedenen Opfer samt Zubehör, aus seinen drei andern mit der Erdgöttin, die da ebenfalls Schwein form hat, gezeugten Ebersöhnen die drei heiligen Opferfeuer

¹⁾ Ich erinnere als Beispiel an den von Mithra getöteten Urstier, aus dessen Körper und Samen alle nützlichen Pflanzen und Tiere entstanden. F. Cumont, Die Mysterien des Mithra, Leipzig 1911, S. 122 f.

gemacht; denn das Opfer ist ja das altindische Urprinzip der Dinge und Wesen. Dieser Ureber strotzt von Naturkraft und Zeugungsvermögen, ähnlich dem Çiva. Mit der Erdgöttin als weiblichem Schwein ergötzte und ergötzte er sich und kam doch nicht zur Befriedigung. Mit ihr und den Ebersöhnen zusammen trieb er das „Schlammenspiel“ (*kardamakriḍā*, *kardamalilā*), d. h. wühlte und suhlte nach Herzenslust, und die drei Söhne richteten als ungestüme Eber große Verwüstung an (30, 7 ff.; 31, 20 ff.). Obschon die Götter Vishnu baten, die jetzt ausgediente Ebergestalt abzulegen, und er es auch versprach, wollte er's dann doch nicht tun; es war ihm in Erde und Schlamm halt so kannibalisch wohl als wie fünfhundert Säuen. Vishnu ist auch da jedenfalls später eingedrungen. Die Himmelsgötter aber sind diesem Erddämon, dem Naraka, feind: auf ewige Zeiten wollen sie ihn im Mutterleib, d. h. in der Erde, festbannen, und in der Tat muß er äonenlang da warten, ehe er an die lichte Oberwelt kommt: wie andere Vegetationsmächte muß er in die Erdtiefen hinab, und überlange dauert für ihn und die Welt Nacht und Winter. Wie Wundersöhne überhaupt wird er ausgesetzt, von Fremden gefunden und erzogen. Auch ist er ja nicht die einzige Acker- und Kulturgenie, die als kleines Kindlein zu den Menschen kommt. Wie Bali selber ist er sowohl ein göttlicher wie ein menschlicher Herrscher, ja seine menschliche Natur wird wieder und wieder hervorgehoben, und seine Mutter schärft dem Janaka noch besonders ein, daß er ihr Kind zu menschlicher Art und Sitte bestens erziehen lasse, und so stark ist diese Seite vorhanden, daß Naraka gemäß der Veränderung der Menschen im Lauf der Weltalter sich selber wandeln darf (38, 43 c—44 b). Wie unter Balis, so blüht unter seiner idealen Herrschaft die Welt nach der Weise des goldenen Zeitalters. Seine Umstülpung in den Wüterich gegen die Himmelsgötter und die mit ihnen verbundenen Heiligen mußte innerhalb des vorliegenden Mythusschemas aber schon deshalb erfolgen, weil er ja seiner Herkunft nach ein Erddämon, ein Asura, ist. (Dies wird im Anhang zum „Indra“ mehr Licht empfangen.) Ebenso vielleicht dadurch, daß Naraka, wie wir sahen, mehrfach an Bali selber erinnert. Wir werden nun später sehen, Bali ist eine Parallelerscheinung zum altklassischen Gott Saturnus, ja wohl gar in ursprünglicher Zeitenferne mit ihm gleichbedeutend. Saturnus aber wurde schon im Altertum mit Sterculius oder Stercutus, dem Mistgott, gleichgesetzt. Siehe Roschers Lexikon unter In-

digitamenta, Sp. 226, und H. Wincklers Zitat, Der alte Orient u. d. Geschichtsforschung, S. 32, Anm. 2 von „Saturnus-Unterwelt“: „Hunc Romani etiam Sterculium vocant, quod primus stercore fecunditatem agris comparaverit (Macrobius 1, 7, 25).“ Zwar heißt es bei Roscher weiter: „Ambrosch, Religionsbücher, Heft 2, S. 242, Anm. 97: „Daß er eine Qualitätsbestimmung des Saturnus gewesen, scheint sicher, aber eben darum, weil er einer einzelnen Funktion innerhalb des Machtgebietes jenes Hauptgottes vorstand, kann man ihn nicht identisch mit demselben nennen.“ Das scheint mir durchaus nicht zwingend zu sein. Auf jeden Fall bliebe des Mistgottes innige Verbindung mit Saturnus, dem chthonischen, dem Fruchtbarkeitsgott. So mag auch Naraka nur eine Form des Bali sein und wäre seine Verehrung am Balifest um so verständlicher.

§ 6. Das Entzünden der Lichter am Abend des Vierzehnten.

Großartiger als das von Bhav. und den Parallelen dem Naraka zugebilligte Licht nehmen sich die andern Lichter aus. Der Text lautet in Bhav. 11 c—13 und Padm. 124, 15 c—17 so: *Tataḥ pradoshasamaye dipān dadyān manoharān // Brahma-Viṣṇu-Śiṣyādīnāṃ bhavaneshu maṭheshu ca* (Padm. *viṣeshataḥ*), */ kūtāgāreshu, caityeshu, sabhāsu ca nadīshu ca, // prākārod-yānavāpīshu, pratolīnīshkūteshu ca, / Siddhārtha-Buddha-Cāmuṇḍa-Bhadravāyataneshu ca, // mandurāsu viviktāsu hastiṣālāsu caiva hi.* / Da die Tempel Buddhas hier als selbstverständlich neben denen der Hindugötter stehen, muß wohl die Abfassung des Bhaviṣyott. oder doch unseres Kapitels (kaum nur: seiner Vorlage) in eine Zeit fallen, wo der Buddhismus in Indien noch eine Macht war. Dieser Halbçloka ist nun das einzige, was in Padm. fehlt. Die Weglassung könnte glaubenseifrige Absicht sein; das Uttarakh. des Padmapur. verrät an mehreren Stellen einen in den Purāṇa seltenen alle andere Frömmigkeit ausschließenden Fanatismus für Viṣṇu. Es möchte aber auch Schreibernachlässigkeit zu dem Verlust geführt haben. Möglicherweise aber bekundet sich hier einfach die auch sonst klare späte Abfassungszeit von Padm., wo wahrscheinlich der Buddhismus aus Indien verschwunden war. Da Skand. auch hier von Padm. abschreibt, fehlt dort ebenfalls dieser Halbçloka. In SkM. mangelt die ganze Partie.

In Skand. (7, 112—115 b) lesen wir: „Im Kārttika aber, in der dunkeln Hälfte, an den fünf Tagen vom 12. an, im ersten Teil der Nacht, ist der Lustrationsritus (*nīrājanāvidhi*) für die Menschen geboten. Da soll man beim Anbruch der Nacht herzerfreuende Lichter anbringen an den Tempeln des Brahma, des Vishnu, des Īiva und der andern“ usw. Die Nachricht von den fünf Tagen nacheinander bildet eine willkommene Ergänzung. In Padm. 123, 27—39 sind es die fünf vom 11. an. Auch hier ist Kārttika der Monat, während nach dem Zusammenhang in SkM. 13, 21—37 = Skand. 9, 49—64 der Āṣvina gemeint sein müßte. Da haben wir die drei zusammenhängenden Tage des Lichter- oder Balifestes. Und wörtlich gleich heißt es überdies in SkM. 11, 8 c—9 b = Skand. 9, 8: *Kārttike kṛṣṇapakshe tu dvādaśādishu pañcasu / tithishūktaḥ pūrvārātre nṛiṇāṃ nīrājanāvidhiḥ*. // Ferner entsprechen den Versen Bhav. 11 c—13, aber mit guter Ausdeutung, SkM. 14, 16—18 b = Skand. 9, 91—93 b: „Darauf vollziehe er die Lichterspende und ebenso schwinde er beim Zunachten über seinem Kopf einen Feuerbrand, der alles Verderben abwehrt. Und Lichterbäume (*dīpavriksha*) stecke man auf nach Vermögen, an Göttertempeln usw., am Kreuzweg, am Leichenfeld, an Flüssen, auf Bergen, an Behausungen, unter den Bäumen, in Viehhürden, an öffentlichen Plätzen und an den Häusern¹⁾.“

Während hier der ursprüngliche Zweck der Lichter, nämlich die Abwehr der zu dieser Zeit recht ungebundenen Totenseelen, noch im Bewußtsein fortlebt, blickt uns aus SkM. 13, 38—41 = Skand. 9, 65—68 eine fortgeschrittenere, gesittetere Anschauung entgegen: „Wenn die Sonne in der Wage steht (d. h. im Kārttika), beim Zunachten am 14. und am Neumondtag sollen die Menschen mit Feuerbränden in der Hand den Manen den Weg zeigen. Die Dahingegangenen (*preta*) aber, die sich in der Hölle befinden (*narakaṣṭha*), die sehen infolge dieses frommen Werkes immer den Weg, daran darf man keinen Zweifel hegen, o, ihr Munihelden. Die drei berühmten Mondtage im Monat Āṣvina vom 14. an sind mit Einschluß des Mittags für Lichterspenden und die anderen frommen Obliegenheiten zu berechnen“ (*dīpadānādikāryeṣu grāhyā madhyāhnaḥkalikāḥ*).

¹⁾ Die hier genannten Orte fast genau ebenso z. B. auch in Bhaviṣya-pur. II, 2, 8, 135: am 14. der dunkeln Hälfte des Āṣvina zur Zeit des Zunachtens soll man Lichterbäume aufrichten (oder: spenden, *saṃutsṛijet*), *naditīre*, *girau*, *goshṭhe*, *ḥmaṇe*, *vrikshamūlataḥ*, *catuspathi*, *nijāgāre*, *caturā tān nidhāpayet*. Fast ganz gleich an häufigen Stellen.

Der Nachmittag gehört ja dem Dienst der Manen, nur in bestimmten Fällen findet solcher am Vormittag statt¹⁾. „Und wenn diese drei Mondtage vor der Zeit, wo am Morgen die Kühe zum Melken zusammengetrieben werden (*saṃgavād arvāg*), einfallen, sie (also) mit dem vorhergehenden Sonnentag zusammenhängen (d. h. von ihm „geschnitten“ werden), dann sollen sie (dennoch) für die Lichterspenden und die anderen Riten verwendet werden.“ Also auch hier der Āṣvina, obschon das mit der vorhergehenden Zeitbestimmung in der nämlichen Stelle im Widerspruch steht, was entweder daher kommt, daß jemand Āṣvine für Kārttika einschmuggelte, oder daß ein Fetzen von anderswoher angeflickt wurde.

Ähnlich lautet SkM. 13, 15—20 = Skand. 9, 43—48: „Gerade hier lege ich für das Bad die Regel dessen dar, der dabei nach Glück verlangt: Im Āṣvina am 14. und am Neumondtag und im Kārttika am 1. Tag, wenn die Sonne in Svāti steht, soll man das Bad mit Sesamöleinreibung (*abhyāṅgasnāna*) verrichten beim Aufgang des Mondes (also das Narakabad). Und (auch) am 2. lichten Mondtag des Kārttika (an der Yamadvitīyā, von der wir später hören werden), wenn die Sonne in Konjunktion mit Svāti getreten ist, (also) das Glücksbad nehmend, wird der Mensch nie vom Glück getrennt. Wegen der Lustration durch die Lichter (*dīpanīrājanād*) heißt diese Feier (d. h. die des Balifestes) Dipāvali. Auch am Tag, wo der Neumond unsichtbar ist (*indukshaye*), (ferner), wenn die Sonne in ein neues Tierkreisbild eintritt, wenn sie im Yoga Vyatipāta steht²⁾ an

¹⁾ Und zwar dauert der Morgen (*prātaḥkāla*, *pūrvāhṇa*) von Sonnenaufgang an 10 *nāḍikā* (4 Stunden) lang, von da ab ist es weitere 10 *nāḍikā* lang Mittag (*madhyāhṇa*), die nächsten 10 *nāḍikā* Nachmittag (*sāyamkāla*), die folgenden 7 *nāḍikā* Abend oder Anfang der Nacht (*pradosha*). Heat. III 2, p. 863, aus Viṣṇudh. Öfters hören wir: In der hellen Monatshälfte am Vormittag, in der dunkeln am Nachmittag. Viṣṇudh. I, 142, 28; Vāyupur. 83, 80 = Heat. III 1, p. 320 (aus Mārķ.-Pur.).

²⁾ Dieser astrologische Yoga wird verschieden definiert. Siehe PW.; Heat. III 2, p. 636; 673. An wer weiß wie vielen Stellen erscheint er als unheilvoll. So z. B. in Viṣṇudh. II, 87, 31 (daraus Agnipur. 154, 14); 175, 7 (daher Agnipur. 233, 3); III, 96, 40; Brihats. 100, 2; Heat. III 2, p. 672; II 1, p. 169. Nach dem Zitat aus Varāhapur. in Heat. II 2, p. 708—712 ist der Vyatipāta aus dem gegenseitigen Zornblick der Sonne und des Mondes entstanden. Wie zu anderen magisch gefährlichen Zeiten sind fromme Werke da besonders verdienstvoll (Viṣṇudh. III, 300, 18; Bhaviṣyott. 121, 98; Heat. III 2, p. 672 usw.). Yājñ. I, 218 empfiehlt den Vyatipāta für das Āṣvini. Also bringt auch er eine Zeit, wo die Totenseelen befriedigt werden müssen.

einem Neumondtag¹⁾, da gereicht die Einsalbung (mit Sesamöl) frühmorgens nicht zum Schaden, (sondern) zur Abwehr des Bösen. Wenn an diesem Tag, der ‚der 14. der Dahingegangenen‘ (oder: der Gespenster, *pretākhyāyām caturdaṣyām*) heißt, der Mensch Gemüse aus Bohnenblättern (*māṣhapattrasya ṣākam*) ißt, wird er von allen bösen Dingen befreit. Am 14. der dunkeln Hälfte des Āṣvina und auch am Mondtage des Mondverschwindens (d. h. wo der Neumond unsichtbar ist) und an dem Tag, wo der Neumond zuerst sichtbar ist (*darṣādau*), wenn die Sonne in Svāti steht, soll die Dīpāvali stattfinden.“ Daß die Lichter dieses Festes Totenseelenlichter sind, erklärt auch Sāroddh. 11, 44, wo es bei der Beschreibung des Kaumodini- oder Balifestes heißt: „In der Nacht (auf den Neumondtag des Āṣvina) müssen Lichter aufgesteckt werden... zur Befriedigung der Manen.“

Auch in SkM. 10, 1—8 = Skand. 7, 100—107 werden die Lichter deutlich für die Totenseelen entzündet: „Während des Monatsverlaufes vom Beginn der dunkeln Hälfte des Kārttika, während des vorzüglichsten Monats (? *ādimāsataḥ*) sollen sie die Spende der Lichter im Freien (*ākāṣadīpadāna*) vollbringen, o Beste der Rishi. Wer während (der Zeit, wo die Sonne in) der Wage (steht, d. h. im Kārttika) am Abend bei Ankunft der Dämmerung ein Licht mit Sesamöl im Freien spendet, und zwar den einen Monat hindurch ohne Unterbrechung dem Gatten der Glücksgöttin zusammen mit der Glücksgöttin, der geht des Glücks nicht verlustig. Die vorzüglichste Stange für das Licht im Freien (oder: in der Luft *ākāṣadīpavaṃṣa*) mißt aber 20 *hasta* (etwa 30 englische Fuß), die mittelmäßige 9 *hasta*, die geringste 5 *hasta*. Sodaß es von Leuten in der Ferne gesehen wird, soll man es herrichten. Dergestalt ist die Lichtspende in Kästchen (Gehäusen) aus Mica und dergleichen mehr (*abhrādikaraṇḍeshu*) ganz besonders ausgezeichnet. Ein Fähnlein ist daran zu befestigen, das im Herabhängen dem (obersten) Neuntel der Stange gleich ist. Oder man tue oben drauf ein Bündel Pfauenschwanzfedern (*mayūrapicchamuṣṭhi*) oder einen Was-

¹⁾ *Dinakshaye*. Wahrscheinlich aber gilt hier die andere Definition von *dinakshaya*, wonach es einen Sonnentag bezeichnet, in dem zwei oder gar drei Mondtage zusammenstoßen. (Wie drei möglich sind, verstehe ich nicht.) Siehe PW. unter *tithikshaya*; Heat. III 2, p. 182; 676. Auch ein solcher magisch gefährlicher Tag ist natürlich eine Zeit für fromme Werke (*puṇyakāla*), d. h. da trägt Opfern, Schenken usw. hervorragend gute Frucht.

serkrug¹⁾. Das Licht bereitet dem Vishṇu Freude und bewirkt die Heraushebung der Manen (aus dem Elend in jener Welt). Weil es der elfte ist (der dem Vishṇu heilige Tag), oder weil die Sonne in der Wage steht, oder auch aus anderem Grund (?) findet die Lichterspende statt (*ekādaśyās tulārṁkāḍ vā dīpadānam ato 'pi vā*). „Dir, dem Damodara, samt der Flatterhaften (d. h. der Glücksgöttin), gebe ich während der Zeit der Wage in der Luft das Licht dar. Verehrung dem unendlichen Schöpfer.“ Es gibt nämlich kein Mittel, den Ahn zu erlösen, das mit dem Licht im Freien vergleichbar wäre.“

Eine andere Art von Lichterbäumen beschreibt das Ādipurāṇa. Hcat. II 2, p. 763—768 bringt das ganze Kapitel, Nirṇayas. II, 8, 10 Auszüge daraus. Es besteht zum größten Teil aus Trishṭubh. Der Text in Hcat. scheint stellenweise korrupt zu sein, sodaß dem Verständnis Schwierigkeiten entgegenstehen. In der hellen Hälfte des Āṣvina²⁾, am Vollmondtag, bei Beginn der Nacht, soll man, in Gedanken, Worten und Werken streng gezügelt, ein Licht aufstecken mit dem Mantra: „Verehrung den Vätern, den Dahingegangenen (*preta*), Verehrung dem Dharma, dem Vishṇu, Verehrung dem Yama, dem Rudra, dem Herrn der Waldwildnis (*kāntārapati*) Verehrung! So den ganzen Monat Kārttika fort. Dadurch wird einem Glück zuteil und schwindet die schaurige Finsternis in der Welt der Toten und entsteht dort eine Seligkeit wie im Himmel. Sobald die Sonne untergeht, pflanzt man eine einem Opferpfosten gleich gestaltete Stange von einem alten Baum, dessen Holz zu Opferscheitern tauglich ist (also vor allem von einem der bekannten magisch-religiösen Bäumen wie *palāṣa*, Milchsaffbaum usw.³⁾).

¹⁾ Vom Pfau als Seelentier war schon die Rede. Der Wasserkrug (*kalāṣa*) soll wohl den Durst der bekanntlich durstgequälten Totenseelen stillen. Er ist aber überhaupt bei religiösen Riten sehr häufig. Viṣṇvakarman hat ihn aus Teilchen (*kalā*) der Götter geformt, um das *amṛita* bei der But-terung des Milchmeers aufzunehmen, und weil er böse Geister abwehrt (*vārayati*), heißt er *vāraka*. Hcat. II 1, p. 65 f.; 223—225 aus dem Devipurāṇa. Die Lampen (*dīpikā*) für die Totenseelen sind beim *Ṣṛāddha* aus Metall oder Hartholz, ist man dazu nicht vermögend, aus Ton, der Docht weiß. Hcat. III 1, p. 691 (aus Kālikāpur.). Von diesen Lichtern handelt Hcat. III 1, p. 689—692; Vāyapur. 75, 10—11; Bali weiterhin usw.

²⁾ Dies scheint mir pūrṇa Āṣvina zu bedeuten. Ebenso pūrṇa in Skand. 32, 5 = SkM. 20, 5 (nach dem Komm. = pūrṇimā)?

³⁾ Çatap.-Br. I, 3, 3, 20 nennt an Vorzüglichkeit absteigend: *palāṣa*, *vikaṅkaṣa*, *kāṣmaria*, *bilva*, *khadira*, *udumbara*. Vgl. Āpast.-Çrautas. I, 5, 8; XVI, 1, 7 etc. Weitere Listen in Hcat. II 1, p. 42; 76; eine besonders lange in Hcat. III 1, p. 1352 (aus dem Brahmapur.).

in die Erde. Obendrauf legt man einen Untersatz oder Halter für die Lichter. Er besteht aus vier Lagen Tuch (ich lese *supattikās tu* statt *supattikāsu*) übereinander, das man dreimal in eine Reismehlpaste gedrückt hat, damit es steif werde und nicht wackle¹⁾. Es hat Löcher oder Vertiefungen von einer Fingerbreite (doch wohl im Durchmesser), die einzelnen Lichter darein zu befestigen, und die Gestalt einer achtblättrigen Lotosblüte. Die Blütenblätter schauen je nach einer der acht Himmelsrichtungen hinaus. Die Breite beträgt drei englische Fuß. Man muß dazu neues Zeug nehmen, rot gefärbt oder weiß, das nie einen Leib berührt hat. Auf die Samenkapsel der Lotos-

¹⁾ Dies trifft natürlich nicht die ursprüngliche Absicht. Das Reismehl wird wegen seiner nahen Verbindung mit den chthonischen Gottheiten gewählt sein; also hier im Erntemonat auch Erntesymbolik. Außerdem ist das Mehl als vom apotropäischen Getreidekorn kommend ja ebenfalls apotropäisch. Wie der Elefant zum Schutz gegen böse Geister mit Asche bestreut wird (Garudapur. 201, 37), so auch mit Mehl (Gauḍavaho 269, hier wenn er in die Schlacht geht). Zum Teil daher auch die häufige Herstellung aus Mehl bei Götterbild, Līṅga, Lampe usw. Unter den Pulayar, einer pariaglichen Kaste bei Travancore, wird dem Mädchen, wenn die 7 Tage Wegsperrung bei ihrer ersten Menstruation vorüber sind, Reismehl auf Stirn, Backen und Arme getan. Mateer, Native Life in Travancore 45. Am 20. Tag nach der Geburt reiben die Hopi-Indianer das Kind mit Maismehl ein. Hastings, ERE. II, 642 b. Eine Figur des Vegetationsgottes Huitzilopochtli wurde in Mexiko aus Teig gemacht und sakramentlich gegessen. Frazer³ VIII, 86 ff.; IX, 280. Auch in Europa wurde der Korndämon in menschlicher Gestalt aus Mehlteig gebacken und gegessen. Mannhardt, Mythol. Forsch. 179; Baumkultus 205. Wegen Reismehl zur Lustration vgl. Hastings VIII, 363 a. Läge nicht das zugrunde, dann hätte man leicht eine bessere Vorrichtung machen können. Da die Blütenblätter offenbar über die Stange weit hinausragen, verstehe ich trotz der ja hart werdenden Verstärkung durch die Reismehlpaste nicht recht, warum sie nicht hinunter sinken. Es werden also wohl Stützen hinauslaufen oder angespreizt sein. Weil die Löcher nur Fingerbreite haben, scheinen freilich Kerzen, nicht Lampen das einzig Mögliche zu sein, es sei denn, diese hätten unten einen entsprechenden Zapfen. Kaum ließe sich in den Wortlaut der Sinn hineinlegen, es werde aus dem gesteiften Tuch eine schützende Umhegung um die Lichter hergestellt, mit Löchern, daß das Licht hinausdringe. Besonders die achtblättrige Lotosblüte (*kaṁala*, *padma* usw.), meist nur hingezeichnet, erscheint ungezählte Male in den frommen Riten (*vrata*) der Parāpa. Namentlich von solchem achtblättrigen Lotos hören wir, daß er die Sonne vorstelle. So z. B. in Bhaviṣṭyott. 115, 5; 116, 3 ff.; Viṣṇudh. III, 167, 3; 169, 2 f.; 191, 1 f. Der ja roten Sonne zulieb wird er öfters mit rotem Sandel, *kunkuma*, Mennig usw. hingemalt. Bhaviṣṭyap. II, 1, 121, 2 erklärt sogar: „Alle Götter haben ihre Wohnung in der Lotosblüte, und ohne Lotosblüte soll man keinen Gott verehren.“

blüte, also deren Mitte, wird ein besonders großes und helles Licht, der „Lichterkönig“ (*dīparājan*) gesetzt, dann je ein Licht auf die acht Blütenblätter, sodaß diese nach den acht Windrichtungen hinausgestellt sind. Gebrannt wird Schmelzbutter, Sesamöl usw., je nachdem man's hat, jedenfalls aber auch hier kein tierisches Fett. Acht Glocken und herabhängende Blumengewinde werden an dem Lichterbaum angebracht, und mit prächtigen Zeugen oder Stoffen wird er geschmückt. Weiter wird in einem mit Kuhmist, Sandel und Wasser bestrichenen Kreis auf der Erde mit verschiedenen Farben eine achtblättrige Lotosblüte hingemalt und dem Yama, Ćiva und Viṣṇu reichliche Spende von Früchten, Wurzeln, Milch, Getreidekörnern usw. dargebracht, sowie Tanz, Gesang, Instrumentalmusik, darauf den Genien der Zeugung, den guten Manen (*satpitribhyas*) und den Dahingegangenen, die in der Finsternis weilen (*pretebhyas tamaḥsthitebhyah*), den Bewohnern der Totenstadt, beginnend mit Yama, und zwar in der südwestlichen (d. h. der Gespenster- oder Spukgeister-) Richtung bis hinüber zu der südlichen. Anderes, namentlich die obligatorische Beschenkung der Brahmanen, interessiert uns nicht. Haben die Brahmanen alles mit Ausnahme der Lichter mitgenommen, dann umwandelt der Hausherr (und wohl auch seine Familie) die Waldfrau, d. h. die in dem Lichterbaum verkörperte Waldgenie (*vanāṅganām, vanadevatām dīpastambhamūrtim*)¹⁾ und ißt dann zur Nacht. Oder das Fest der Lichter dauert drei Tage oder auch nur einen. Vom Āṣvina ab soll den ganzen Monat (Kārttika) hindurch jeden Tag bei Anbruch der Nacht ein Licht hingestellt werden von Mann oder Frau, mit dem Spruch: „Verehrung sei den Waldwildnisgottheiten (*namo 'stu kāntāarakadevatābhyah*)“, zur Unheilsabwehrung für ihr Haus (*svagrihasya śāntyai*). Und an jenen drei Abenden sowie (l. *samaṁ* statt *same*) in der Vollmondnacht des Kārttika soll man nachts prächtige Lichter anzünden in (an) den Häusern der Armen (die selber keine vermögen), an Rinderhürden, Leichenstätten Göttertempeln, Totenmälern (oder: heiligen Bäumen, *caitya*), Flußufern, sowie im eigenen Hause,

¹⁾ Diese Waldgottheit führt uns in Ur- oder Waldzeiten zurück; die Totengeister sind ursprünglich auch Waldgeister. Aber zu vergleichen wäre auch: Am Ende des Tieropfers wird der als Opferpfosten verwendete Baum als Gott Vanaspati („Baum“; oder „Waldgeist“?) verehrt, und zwar auch als Regenspender. Schwab, Altind. Tieropfer, S. 146; 153.

bei einem vereinzelt stehenden Līṅga¹⁾, an der Straße, bei einem einzeln stehenden Baum²⁾. Tausend und acht oder auch hundert *pala* Sesamöl oder die Hälfte davon oder das Viertel, je nach dem Vermögen, sollen in einen koscheren Behälter gegeben und der leere (immer) wieder gefüllt werden. Der Docht ist mit einer Schutzvorrichtung gegen das Auslöschen (*nirudhya*) zu entzünden unter Darbringung von reichlichen Frauenschmucksachen und Verehrung als „Göttin Großdocht (*devi Mahāvartī*), die weltenerleuchtende“. Woher sollte es eine Abwendung der Finsternis für den Schwachkopf geben, der das nicht macht! Denn so ein Licht ist ja ein alle Wünsche gewährender Baum, ein Edelstein, der alles Begehrte herbeizieht, ein Glückstopf und eine Glücksflöte³⁾.

Der gleiche Mantra wie in diesem Kapitel erscheint in den Versen, die sich an die Beschreibung des Lichterbaumes in SkM. und in Skand. anschließen, nämlich in SkM. 10, 66 f. = Skand. 7, 109 f.: „Wenn die Sterblichen mit folgendem Spruch: Verehrung den Manen, den Dahingegangenen (oder: den Gespensstern, *pretebhyo*), Verehrung dem Dharma (dem Totengott), dem Viṣṇu, Verehrung dem Yama, dem Rudra, dem Herrn der Waldwildnis (*kantārapati*), den Manen ein Licht im Freien aufstecken, dann gehen auch die, die in der Hölle sind, in die seligste Welt ein (*yānti... uttamām gatim*). Damit habe ich dir die Lichterspende dargelegt.“

Wer ist nun wohl der in dem Mantra genannte Kāntārapati „der Herr der Waldwildnis“? Jedenfalls nicht wesentlich verschieden vom Vanaspati, dem „Herrn des Waldes“. In Agnipur. 209, 46 c nun heißt es: „Vanaspati ist die Gottheit der Bäume usw.“ In diesem Kapitel finden wir eine lange Reihe von Auszügen und Zusammendrängungen aus Viṣṇudh. III, 300 und 301 oder doch aus einer den beiden gemeinsamen Vorlage. Entsprechend heißt es in Viṣṇudh. 301, 23 c—24 b: *Drumāṇām, atha pushpāṇām ṣaṅkahāritakāḥ saha / phalāṇām api sarve-*

¹⁾ *Ekaliṅga* auch in Viṣṇudh. II, 194, 19 als magischer Ort genannt.

²⁾ *Ekavṛiksha* erscheint z. B. auch in Viṣṇudh. II, 50, 5; III, 89, 6 als zauberisch.

³⁾ „Glücksflöte“ ist höchst unsicher. Der Text lautet: *Ayaṁ hi dīpāḥ kīla kalpavṛikṣaḥ cintāmaṇiḥ, bhadrāḥaṣṭha vṛuḥ* (S. 767 unten). Ich ergänze also *bhadra* vor *vṛuḥ*, kenne freilich eine alles Gewünschte herbeimusizierende Flöte nicht aus der indischen Literatur, wohl aber den Wunschtopf oder Wunschkrug. Jāt. No. 291; Uttarajjhāyana-sutta, p. 216; Chavannes, Cinq cents contes et apologues II, 74 f. (No. 199); Rosen, Tuti-Nameh II, 220 ff.

shām tathā jñeyo Vanaspatiḥ. // Aus dem vorhergehenden *Śloka* muß man *devatā* ergänzen: „Die Gottheit der Bäume, sodann der Blüten samt der Gemüse und des Grünzeugs, sowie auch aller Früchte ist Vanaspati.“ Dieser Waldgeist hat also bereits einen der Schritte getan, den so viele seinesgleichen unter verschiedenen Völkern schon weiter hinter sich haben: er ist mit den Waldmenschen in die Welt hinausgezogen und auch zum Vegetationsdämon in den Fruchtbäumen, den Blütenbäumen und den Blütensträuchern, die der Mensch anpflanzt und pflegt, ja auch in den Gemüsegartengewächsen geworden. So wird dem Vanaspati ein Feueropfer (*vanaspatihoma*) geweiht bei Betelbaum, Brotfruchtbaum, Kokospalme und Bananenbaum zu der Zeit, wo die Frucht reif ist (Baudh.-*Gṛīhyas.*, Mysore 1920, S. 374). Seine Brüder und Schwestern in anderen Ländern haben es natürlicherweise auch zur Herrschaft über die Saaten gebracht. Der Mensch hat ja Ackererzeugnisse gebaut, ehe er Frucht- oder gar Zierbäume hegte. Hier aber, in Vishnudh. III, 301, 20 a b = Agnipur. 209, 44 c d, heißt es: „Dem Prajāpati gehören die Saaten an und das reife Korn.“ Prajāpati ist halt ein alter Zeugungsgott. Vanaspati erhält bei der Weihe eines Baumes Opfer, neben Brahma, Īva, Viṣṇu, Soma (Mondgott), der Erdgöttin usw. Bhaviṣyap. II, 3, 7, 2 f. Will man einen alleinstehenden Yakshabaum weihen, so soll's eine nächtliche Weihe (*rātripratishthā*) sein und der Veranstalter ihm ein Licht spenden, die Nacht dort schlafen und am Morgen Īva, Viṣṇu, Gaṇeṣa, Soma und Vanaspati verehren. Ib. II, 3, 10, 16—18. Bei der mit der Baumweihe verbundenen Ohrdurchbohrung (*karṇavedhana*)¹⁾ stellt man den Opferpfosten und Standarten (oder: die Embleme der betr. Gottheiten, *dhvajān*) auf und neben sie (*prānteshu*) Soma und Vanaspati. Ib. III, 2, 1, 26—28. In dem wertvollen, aber nicht immer klaren Kapitel über die Anpflanzung und Pflege von Bäumen Bhaviṣyap. II, 1, 10 hören wir in *Śl.* 88, daß man dabei den Vanaspati auf einen Krug stellen, verehren und mit Feueropfern bedenken solle. Ebenda in *Śl.* 23 wird geboten, nachdem man mit dem Ort alles in Richtigkeit gebracht habe, solle man den Gott Vanapāla, den mit dem Pfau als Emblem (d. h. den Skanda), den Soma und den Nāgakönig (d. h. Varuna, vgl. z. B. Vishnudh. II, 30, 9; Altind. Rechtsschr., S. 383)

¹⁾ Wegen dieser siehe Gesetzbuch und Purāṇa, S. 96 f. (Anm.); Bhaviṣyapur. II, 1, 11, 9; 10, 90; II, 3, 1, 27 f.; 2, 69; 3, 4; 6, 4; 10, 11; 18; 14, 5; 15, 18; Bhaviṣyott. 128, 34; Kāmasūtra 325 unten.

verehren und dann den Samen herrichten. Vanapāla ist zweifelsohne das nämliche wie Vanaspati. Dasselbe gilt von Bhavishyap. II, 3, 10, 9, wo bei der Weihe eines Bilvabaumes, der bekanntlich Īva heilig ist, natürlich dieser Gott die Hauptrolle spielt, daneben aber auch Indra, Vanapāla, Soma, Sonnengott und Erdgöttin mit Feueropfern von Sesamkörnern und unenthülstem Reis geehrt werden. Bäume und Teiche gehen dem Inder zusammen, auch deshalb, weil beide Wachstums- und Fruchtbarkeitsmächte sind. Daher erhält Vanaspati auch bei der Teichweihe Opfer und Opferspruch. Bhavishyap. II, 3, 5, 26; 28. Bei dieser Weihe erfahren wir auch, wie man sich ihn denken sollte: weiß, zweiarmig, gelbgewandet, auf einem Wagen fahrend, mit Muscheln, Haken (*aṅkuṣa*) und Schild (*kheṭaka*) ausgerüstet. Er schiene also einigermaßen dem in Bhav. II, 1, 10, 23 mit ihm zusammengestellten, zum Kriegsgott gewordenen Totenseelen- und Fruchtbarkeitsgott Skanda ähnlich zu sein. Doch mag sehr wohl seiner teilweise kriegerischen Ausrüstung weiter keine Bedeutung zukommen. Mit Waffen bedenken die Inder ja eine große Zahl von Genien, Personifikationen usw. Bei der Weihe des Königs wird unter den weiblichen Gottheiten, die den Fürsten segnen sollen, in Vishṇudh. II, 22, 29 auch *devī vanaspateḥ* genannt. Ob das einfach die Gattin des Vanaspati oder die „Göttin des Baumes“, also nur ein weibliches Gegenstück zum Vanaspati ist, weiß ich nicht ¹⁾. In den angeführten Stellen erscheint also Vanaspati selten allein, sondern meistens zusammen mit anderen Göttern, und zwar mit solchen des Wachstums wie Mondgott, Varuṇa, Skanda, Īva, Erdgöttin usw. Brahma mag dabei mehr honoris causa oder als Schöpfer mit aufmarschieren, wahrscheinlicher jedoch als ein unterm Volke fortlebender Fruchtbarkeitengenius. Daß Vishṇu in langen Namenslitaneien auch als Vanaspati angeredet wird, hat natürlich keinerlei wesentliche Bedeutung. So in Vi. 98, 21; Vishṇudh. III, 350 (in Prosa, an 22. Stelle); MBh. XII, 338, 24. Mehr Beachtung verdient das vom Āatarudriya dem Rudra (Īva) zugeschriebene „Waldherrentum“. Er heißt da *vrikshāṇām* (und *kakshāṇām*) *pati* (Vājas.-Samh. 16, 19; Maitr.-S. II, 9, 3; Kāth.-S. 17, 12; Kapiśth.-S. 27, 2; Taitt.-S. IV, 5, 2, 2), *vanānām pati* (Vājas.-S. 16, 18; Kāth.-S. 17, 12; Kap.-S. 27, 2; Maitr.-S. II, 9, 3; Taitt. IV, 5, 2, 1), *araṇyānām pati* (Vājas.-

¹⁾ Vgl. Crooke, Pop. Rel. & Folklore etc.² II, 115: Bānspatī or Bānspati Māi in the North-Western Provinces a Mother Goddess of the jungle.

S. 16, 20; Taitt.-S. IV, 5, 3, 1; Kāth.-S. 17, 12; Kap.-S. 27, 2; Maitr.-S. II, 9, 3). Er ist *harikeṣa* (grünhaarig, in Vaj.-S. 16, 17; Maitr. S. II, 9, 3; Kāth.-S. 17, 12; Kap.-S. 27, 2; Taitt.-S. IV, 5, 2, 1), genau wie die Bäume *harikeṣa* sind (in Taitt.-S. IV, 5, 2, 1 u. 8, 1; Kāth.-S. 17, 12 und 15; Kap.-S. 27, 2 und 5; Maitr.-S. II, 9, 3 und 7; Vāj.-S. 16, 17 und 40). Seine Scharen sind *ṣaṣpiṇjara* (gelblich wie junger Rasen), und zwar „in den Bäumen“, bzw. „in den Wäldern“ (Kāth.-S. 17, 16; Kap.-S. 27, 5; Taitt.-S. IV, 5, 8, 1 Maitr.-S. II, 9, 9; Vaj.-S. 16, 58), gerade wie er selber (Vaj.-S. 16, 17; Maitr.-S. IV, 9, 3; Taitt.-S. IV, 5, 2, 1; Kāth.-S. 17, 12; Kap.-S. 27, 2). Laub (*parṇa*) und Laubfall (*parṇaṣada*), bzw. in ihnen wirkend, ist er in Vāj.-S. 16, 46; Maitr. II, 9, 8 [gegen Schluß]; Kāth.-S. 17, 15 [gegen Ende]; Kap.-S. 27, 5 [gegen Schluß]; Taitt. IV, 5, 9, 2). Er ist *ṣaṣpya* grashaft, im Rasen wohnend oder wirkend (Taitt.-S. IV, 5, 8, 2; Vāj.-S. 16, 20; Kāth.-S. 17, 15; Kap.-S. 27, 5; Maitr.-S. II, 9, 8). Er hat es auch zum *kshetrāṇām*, bzw. *kshetrasya pati*, also zur Feldgottheit, gebracht (Vāj.-S. 16, 18; Kāth.-S. 17, 12; Kap.-S. 27, 2; Taitt.-S. IV, 5, 2, 1; Maitr.-S. II, 9, 3). Er wirkt im Fruchtboden und in der Dreschtenne (ist *urvarya*, *khalya* in Taitt.-S. IV, 5, 6, 1; Maitr.-S. II, 9, 6; Kāth.-S. 17, 14; Kap.-S. 27, 4; Vāj.-S. 16, 33), er der Schwarzte (nīlāhita, Taitt.-S. IV, 5, 10, 1; Maitr.-S. II, 9, 9; Kāth.-S. 17, 16; Kap.-S. 27, 6; Vāj.-S. 16, 47). Natürlicherweise gab es daneben viele Vanaspati. So lesen wir in Vishṇudh. III, 221, 104 = Hcat. III 2, p. 877: „Die Würde eines Baumgenius (*vānaspatyam*) erlangt man (nach dem Tod), wenn man die Baumgenien (*vanaspatīn*) verehrt.“ Vgl. besonders die buddhistischen *rukkhadevatā*. *Kāntārapati* wäre also ebenfalls ein Genius aus dem Kreis der Vegetations- und Totenseelenmächte, ein Bruder der „im Lichterbaum verkörpert Waldgöttin“, von der wir gehört haben.

Über die Lichterbäume und die darauf gesetzten Lichter belehrt uns auch Kālikāpur. 74, 109 c ff. Als Öl wird gebraucht: Schmelzbutter, Rahm (*dadhija*), Sesamöl, Öl aus Senfsamen, aus *aṇu* (*Panicum mileaceum*), aus der fettigen Ausschwitzung bestimmter Früchte (*phalaniryāsajāta*), aus *rājikā* (*Sinapis racemosa*; in Vishṇudh. II, 124, 160; 127, 44 wird *rājikā* zu schädigendem Zauber gebraucht, neben Opferholz von Stachelbäumen, Blut, Aconit [*visha*], Sesamöl und Getreidehülsen), diese sieben (Çl. 110). Der Dochte sind fünf Arten: aus Lotosfäden (*padmasūtrabhava*), aus Fäden vom Innern des Darbhagrasses (*darbhagarbhasūtrabhava*), aus Hanf, aus Baumwolle, aus den

faserigen Hüllen bestimmter Baumfrüchte (? *phalakoṣodbhava*). Die Gefäße bestehen aus glänzendem Metall (*taijasa*), Holz, Eisen (*lauha*), Ton, Kokosnuß, Bambus (111 c—112 b). Die Lichterbäume (*dīpavṛkṣha*) sind aus glänzendem Metall usw. zu machen (vgl. Dubois-Beauchamp³, p. 583). „Auf Lichterbäumen soll man die Lichter spenden, niemals aber auf der Erde. Alles ertragend ist die Erde, nicht aber diese zwei: das ungehörige mit dem Fuß gegen die Lichter Stoßen und die Erhitzung durch die (auf sie gesetzten) Lichter (114 f.). Der Mensch, der ein die Erde erhitzendes Licht spendet, kommt auf hundert Jahre in die Hölle „Kupferglut“ (*Tāmratāpa*, 116 c—117 b) „Ein Licht in einem auf einem Lichterbaum stehenden Gefäß, das mit reinem Fett gefüllt ist, mit einem rechtshin gedrehten Docht und schön brennend, wird das beste genannt, eins ohne Baum mittelmäßig, eins an Gefäß und Öl mangelhaftes schlecht“ (121 f.). Der Docht darf nicht aus Seide (*koṣaja*), noch aus Haargewebe sein, das Öl nicht aus irgendwelchem tierischen Fett (*vasāmajjāsthiniryāsaiḥ*, *snehaiḥ prānyaṅgasambhavaḥ*), noch aus verschiedenen Arten zusammengemischt (124 c—126). . . . Kann man kein regelrechtes Licht zustande bringen, dann soll man eins, zu dem man Holzscheiter (oder: ein Holzscheit?) vom Bilvabaum verwendet, das einem aufflammenden Licht gleicht, darbringen (Bilva wohl, weil das Purāṇa śivaitisch ist). „Einen Feuerbrand (*ulmuka*) soll man niemals als Licht spenden. Damit es (irgendwo) hell werde (*prasannārtham*), mag man ihn aber dargeben, nicht als gottesdienstliche Darbietung“ (*upacārabahishkṛitam*, 131). Einfach zur Straßenbeleuchtung dienen die „Lichterbäume allüberall die Straßen entlang“ bei Rāmas Fürstenweihe (Rām. II, 6, 18).

Wie hochverdienstlich die Aufrichtung von Lichterbäumen für die Toten ist, das lehrt auch die in Skand. 7, 108 nur erwähnte, in SkM. 10, 8—66 aber erzählte Legende von den zwei Söhnen des Helika, die der „Erlösung“ teilhaft wurden durch die Wunderkraft der Lichter in der Luft (*vyomadīpa*)¹: Citrābhānu und Manojava, die zwei Söhne des gelehrten und frommen Brahmanen Helika, auch sie gelehrt und zuerst der Tugend ergeben, verfielen in die Würfelleidenschaft und in den Umgang mit den Gattinen anderer. „Für solche, die kein Geld haben, gibt's weder Würfel noch Weiber,“ sprachen sie und fingen an zu steh-

¹) *Vyomadīpa* wechselt mit *ākāṣadīpa* „Licht in der Luft“ oder „Licht im Freien“. Wegen *ākāṣa* vgl. Altind. Rechtsschr. 9; 11; 237.

len, wurden aber ertappt und erkannt. Da zogen sie in den tiefen Wald und lebten von der Jagd, aller frommen Übung bar. Doch badeten sie jeden Morgen. Dort lebte Nanāmī, die wunderschöne Tochter eines Bhillahäuptlings. Sie verliebte sich in die beiden, nahm sie zur Ehe und gab ihnen all ihres Vaters Gut, nachdem dieser gestorben war. Für dessen Seele steckte sie Lichter auf. Eines Tages sprach sie zu den beiden: „Heute ist meines Vaters Totenmahl (*çrāddha*). Niemand darf heute beraubt werden. Ihr seid beide Brahmanen und müßt von mir bewirtet werden; auch andere Brahmanen, die etwa da sind. Und wir dürfen keinen Geschlechtsverkehr haben.“ Der jüngere Bruder aber überfraß sich so sehr, daß er an den Folgen starb. Der Erzbösewicht ward in die Hölle Kumbhīpāka (Kesselkochung) geworfen. Aber in den siedenden Ölkesseln wurde er nicht gebrannt. Man brachte ihn in die Hölle Andhatāmisra (Stockfinsternis); aber er sah auch da vortrefflich. Yamas Diener meldeten diesem das Wunder und führten den Gefeihten vor den Unterweltsgott. Yama sprach: „Weil er immer gebadet hat, bereitet ihm die Hölle Kesselkoche keine Pein. Weil er das Licht, das Nanāmī für ihren Vater anzündete, aufgerichtet hat, genießt er ein Zwanzigstel des Verdienstes und sieht in Andhatāmisra.“ Die Hölle sei also nicht für ihn bestimmt; sie sollten ihn zum Piçāca machen. So geschah es, und er lebte „in dem nämlichen Pippalabaum“ (*etasmīn eva pippale*, cl. 33), d. h. jedenfalls: in den damals von ihm das Totenseelenlicht gehängt oder gesetzt worden war¹). Die Grahageister gaben ihm zu essen. Eines Tages nun am 14. (der dunkeln Monatshälfte, wohl des Kārttika, hier vielleicht des Āçvina), als die Nacht hereinbrach und Nanāmī noch lebender Gatte auf der Jagd war, kam Nanāmī, gebadet, in lichtetes Gewand gekleidet, mit Schmucksachen herausgeputzt, zu dem Pippalabaum, um ein Licht aufzustecken, und wurde von dem Rākshasa, d. h. von ihrem früheren zweiten Gatten, gepackt, also besessen gemacht; „denn die Totengespenster (*bhūta*) können Gewalt üben gegen solche, die in dem früheren Leben der Bhūta eine Verbindung mit ihnen gehabt haben, niemals aber gegen andere Leute“ (cl. 36 c—37 b). Sofort warf die junge Frau alle Kleider von sich, riß ihren Schmuck usw. ab, lachte und weinte (alles durch-

¹) Crooke² II, p. 99 unten sagt bei der Schilderung der Wichtigkeit des Pippala für die Dorfbevölkerung Indiens: „Das Gefäß Wasser für die Erquickung der dahingeschiedenen Seele auf ihrem Weg ins Land der Toten wird an seinen Zweigen aufgehängt.“ Vgl. die Anm. 1 zu Bali S. 60.

einander). Einmal sang sie, einmal schlug sie sogar sich selber, sie tanzte den einen Augenblick, dann biß sie sich knirschend auf die Zähne. Das ganze Bhīllavolk kam herbei, tausendweise. Der eine sagte: „Es ist der Windgott“ (die Epilepsie), andere sahen die Ursache in einem Piṣāca, in einer Hexe (*ḍākinī*), in einer Unholdin (*ṣākinī*), in einer Bezauberung (*abhicāra*), in einem Yaksha, in einem Gott, in einem Dānava, oder sie sagten, sie habe Dhattūra (weißen Stechapfel) gegessen. Andere wieder urteilten, sie sei von einem tollen Tier (*dushṭajīva*) gebissen. „Gefangen gehalten soll sie werden!“ rief der eine, „beräuchert werde sie, an ein angezündetes Feuer getan,“ der andere. Einer besprach sie mit Sprüchen, auch Heilkräuter wandten sie an. Da kam ihr Gatte Citrabhānu heim. Er rief Mantrakenner und ließ viele Mittel versuchen. Den einen schlug sie, den anderen fuhr sie bellend an ¹⁾, dem anderen jagte sie einen übermäßigen Schrecken ein. Manchmal brachte man ihr Balispenden dar (*balīyati kadācana*, čl. 45). Sie nahm diese an und sprach: „Ich gehe!“ Manchmal, mit einem Strick gebunden, lag sie ohnmächtig da. Sie zerbrach den Reismörser, sogar warf sie da und dort ein Haus ein. Als man so erkannt hatte, daß sie unheilbar sei, hielt man sie im Innern des Hauses. Eines Tages nun kamen Leute aus Kerala in das Haus, denen ihr König die Jahreseinkünfte von einem Dorf (l. *ekagrāmasya vārshikam*), hundert Goldstücke, gegeben hatte, damit sie heiliges Wasser von Benares holen möchten. Durch zufällige Besprengung am Kopf mit einigen Tropfen dieses Wassers und durch die fromme Sprücherecitation eines Weisen unter den Pilgern erhielt die Frau ihre Vernunft wieder. Auf seine Anweisung hin wallfahrte sie und in ihrem Leib der schon stark entsündigte Piṣāca nach Benares. Dort wurde ihr und ihm geboten, ein Licht in der Luft aufzustecken, und sie alle erlangten in der heiligen Stadt die „Erlösung“ (d. h. die Seligkeit).

Auch in diesem Abschnitt sind also die Kārttikalichter ausdrücklich den Verstorbenen geweiht und den Totenseelengöttern Yama und Īva. Ihre Wichtigkeit für die Totenseelen betont auch Padm. 123, 27—39, wo Īva zu Skanda spricht: „Nimm den Hochgesang (*māhātmya*) vom Licht im Kārttika, o du, dessen Reittier der Pfau ist. Die Manen zusammen mit den Geisterscharen um sie her (*pitṛigaṇair*) nun sehnen sich immerfort: „Es möge in unser Familie ein guter Sohn, der den Ma-

¹⁾ In čl. 44 lese ich *vadati garjati* statt *vadati gacchati*.

nen in Liebe hingegeben ist, geboren werden, und der im Kārttika durch Lichterspenden erfreut.“ Wessen Licht (da) mit Schmelzbutter oder auch mit Sesamöl brennt, was soll dem ein Roßopfer, o Heerführer! Der hat alle Opfer dargebracht, hat in den heiligen Wassern gebadet, der da vor Viṣṇu die Lichterspende dargebracht hat. In der dunkeln Hälfte (des Kārttika) sind es aber vorzugsweise fünf heilige Tage, o Sohn; wer in denen ein Licht spendet, der wird Unvergängliches empfangen. Am 11. hat eine Maus ein von anderen gestiftetes Licht hell aufflammen machen, erhielt hiedurch das schwer erreichbare Dasein als Mensch und gelangte da zur höchsten Seligkeit (*parāṁ gatim avāpa sā*). Sogar ein Jäger war es, der am Vierzehnten den „großen Herrn“ (Maheṣvara, gewöhnlich Ćiva, hier Viṣṇu) verehrte, obschon er ohne Liebeshingabe war, höchste Seligkeit erlangte und in Viṣṇus Himmel ging¹⁾. Die Paria Lilāvati tat von ihrer Wohnung ein von anderen gestiftetes Licht hinaus, wurde dadurch geheiligt und ging in unvergänglichen Himmel. Ein Rinderhirt aber, der in der Neumondnacht die Verehrung Viṣṇus mit ansah und immer wieder: „Sieg dir!“ (*jaya*) rief, wurde (im nächsten Dasein) Herr über Oberkönige. Deshalb soll man in der Nacht, wenn die Sonne untergegangen ist, Lichter anbringen an den Häusern, an allen Rinderhürden, an Grabmälern (heiligen Bäumen, *caityeshu*), an Heiligtümern (*āyataneshu*), an Göttertempeln, an Leichenorten und an Flüssen, von Schmelzbutter usw. (gespeiste), zu Zier und Heil (*śubhārthāya*), so lange die fünf Tage währen. Sogar die „Väter“, die gottlos waren, und die, die der Klob- und der Wasserspenden entbehren, gehen in die höchste Seligkeit (*mukti*) ein durch das Verdienst der Lichterspende; denn was am 14. und am Neumondtag (diesen Toten) gespendet wird, das erhalten sie. Deshalb ist dir die unter dem Namen Kaumudī gehende Feier verkündet worden, o du, dessen Vehikel der Pfau ist²⁾.“

¹⁾ Der Text lautet: *Nirbhaktiṁ paramāṁ prāpya Viṣṇulokaṁ jagāma saḥ*. Das schiene zu heißen: „er gelangte zur höchsten Liebeshingabe“. Wie aber *nirbhakti* zu dieser Bedeutung käme, wüßte ich nicht. Auch die Emendation: *nirbhaktiḥ paramāṁ gatvā* bereitet aber Anstoß. Weiteres später.

²⁾ *Ato 'rtham* heißt „daher, deshalb“ und kommt in den Purāṇa oft vor. Die Orte der Lichter oder Lichterbäume haben wir öfters vernommen, und an zahlreichen anderen Stellen tauchen sie auf. Auch die *ekalingāni* gehören dazu, wie wir mit Recht erwarten dürfen, und aus dem Ādipur.

Die letzte von Çiva angedeutete Legende kenne ich nicht. Erwähnt wird sie wörtlich gleich in Skand. 7, 134. Die von der Lustdirne Līlāvati wird in Sāroddh. Kap. 11 und 12 erzählt. Auch danach erlangte diese Schöne, nachdem sie alle Genüsse auf Erden durchgekostet hatte, eine sogar den Yogi nicht erreichbare Seligkeit nach dem Tod, und zwar dadurch, daß sie die frommen Werke der Lichterfestzeit ausübte. Obschon die Lichterspende unter diesen eine sehr wichtige Stelle einnimmt, also eigentlich nicht genannt zu werden brauchte, wundert es einen doch, daß gerade sie fehlt. Vielleicht liegt eine Vermischung mit der berühmten Legende von der Lustdirne und der Maus vor. Diese wird auch in Skand. 7, 40 f. berührt und von Sāroddh. 7, 7 ff. berichtet. In Bhavishyott. 53, 7 ff. (reproduziert von Hcat. II 1, p. 643 ff.) hören wir von dieser Hetäre namens Indumatī. Ihre Schönheit und sonstigen Vorzüge werden dort in glühender Weise geschildert; sogar der Gott der Liebe verliebte sich in sie und sang ihren Preis. Wie die Līlāvati im Sāroddh., wird sie dort von Vasishṭha belehrt. Der Sāroddh. nun erzählt in 7, 7 ff.: In einer Nacht kam kein einziger Besucher zu der sonst vielbegehrten Indumatī. Sie stand draußen an der Tür, bis nur noch ein Prahara der Nacht

(reproduziert von Hcat.) erfahren haben. Hcat. II 1, p. 849 bringt dabei die Glosse: *ekalīṅgāni vṛishabhagaṇapatisahitāni paścimābhimukhāni prasiddhāni*. Bei solchen alleinstehenden, einsam gelegenen Līṅga standen also auch der Stier des Çiva und Gaṇeṣa, die beide im Grunde nur Formen des Çiva sind. In Viṣṇudh. I, 166, 14 c—15 finden wir: *Giriçrīṅgeshu dātavyā, nadinām pulineshu ca, || catuṣpatheshu, rathyaṣu, brāhmaṇānām griheshu ca, | vṛikṣhamūleshu, goṣṭheshu, kāntāragahaneshu ca. ||* Çl. 28 empfiehlt besonders für den Kārttika Lichter an Flüssen, und 29 solche *bilvadvāreshu*, was die Eingangspforten zu Bilvahainen oder -gruppen oder zu einzelnen großen Bäumen dieser Art bezeichnen dürfte. Der Bilva als dem Çiva heiliger Baum käme natürlicherweise in Betracht. MBh. XIII, 98, 53 erklärt: *Giriprapāte, gahane, caityasthāne, catuṣpathe | dipadānaṃ bhaven nityam*. Nach Viṣṇudh. III, 221, 70—71 b sollen die Spenden für die Spukgeister Piçāca dargebracht werden an Kreuzwegen, bei Mauertürmen, auf Bergspitzen und in Höhlen. Diese paar Stellen genügen zu zeigen, daß die Lichter vor allem an Geisterorten angebracht wurden und ursprünglich unheimliche Mächte vertreiben sollten. Baum, Berg, Wald und Wasser sind dabei bedeutsam als ihre Wohnstätten und als Wiege ihres Kults. Bei den Germanen wohnen die Geister der Toten nicht nur im Winde, sondern a) in Bergen, daher das Kyffhäusermotiv, wie schon der Rattenfänger von Hameln und der die Kinder zu den „Unterirdischen“ in den Köppelberg führende plutonische Pfeifer zeigen; b) in Gewässern, Brunnen, Wolken; c) an Kreuzwegen. So Mogk in Pauls Grundriß I, Mythologie 1004—1007.

übrig war. Dann ging sie verzweifelt und von Geschlechtsverlangen gequält ins Haus, zündete ein Licht an und schlief ein. Eine Maus kam und trank von dem Öl. Dabei machte sie zufällig mit ihrer Schnauze das Licht heller brennen. Durch dies Verdienst wurde die Maus nach ihrem Tod als vornehme Frau geboren, die mit Söhnen und Enkeln glücklich lebte und nach dem Tod die endgültige Erlösung (*moksha*, hier wie oft, besser: himmlische Seligkeit) erlangte. In Vishṇudh. I, 167 und in Bhaviṣhyott. 130, 39—69 lautet die Erzählung, abgesehen von Varianten, beiderseits wörtlich gleich, und zwar so: Der König Cārudharman hatte dreihundert Gattinnen, seine Hauptgemahlin aber hieß Lalitā. Sie war an Schönheit unvergleichlich auf Erden und mit allen glückerzeugenden Leibesmerkmalen gesegnet. Ständig unterhielt sie tausend Lichter in Vishṇus Tempel, und während der dunkeln Hälfte des Ācṣvina und der hellen des Kārttika ließ sie Licht emporflammen an hohen Orten (d. h. auf Anhöhen? Oder: auf hohen Stangen? *uccasthāna*), an Kreuzwegen, Straßen und Göttertempeln, an Grabmalbäumen (*caityavṛiksha*), Rinderhürden und auf Berggipfeln, auf Sandanschwemmungen der Flüsse und an Brunnenrändern (*kūpamūleshu*). Auch war sie in dieser Zeit eifrig darauf bedacht, Lichter in die Häuser von Brahmanen zu senden (damit diese Armen sie aufstecken könnten). Da fragten sie eines Tages ihre Nebenfrauen, warum sie gerade dieser Art von Frömmigkeit so ergeben sei. Sie erzählte: „Früher war ich eine Maus in einem Vishṇutempel am Ufer des Flusses Devikā im Madraland. Dessen Erbauer, der Hofprälät des Königs der Sauvīra, hatte einmal für die Neumondnacht im Kārttika (so nach *Kārttikyām* in Bhaviṣhyott. 130, 58; nach *Kārttike* in Vishṇudh. I, 167, 22 einfach: im Kārttika) Lichter gespendet. Das Licht vor der Bildsäule des Gottes war in der Nacht am Verlöschen. Ich nahm mir vor, den (fettgetränkten) Docht zu stehlen. Aber eben als ich ihn gepackt hatte, schrie eine Katze. Ich sprang aus Angst davon. Das Licht wurde dabei durch mein Mundende angetrieben und brannte wieder hell wie zuvor (d. h. wohl: der Docht wurde rasch durch den Mund gezogen und dabei geschnenzt). Nach dem Tod ward ich als Königstochter geboren, mit der Erinnerung ans frühere Dasein. Das ist die herrliche Macht des Lichtes im Monat Kārttika, das ich damals zu hellerem Brennen brachte.“ Wohl aus dem Vishṇudh., kaum aus gemeinsamer Vorlage, wird die gleiche Legende kurz wiedergegeben von Agnipur. 200, 4—10.

Der Çloka vom Jäger (Padm. 123, 33) sieht, wie schon angedeutet, recht sonderbar, *nirbhakti* = *bhakti* („die Hinausvergebung?“) sogar unmöglich aus. Maheçvara bezeichnet gewöhnlich den Çiva. Verehrte aber den der Jäger, dann hätte er eher in dessen Himmel kommen sollen. Von einem bösen Jäger, der sogar als Räuber im Wald die Reisenden belästigte, aber bekehrt wurde, dann tüchtig Lichter stiftete und in Viṣṇus Himmel kam, erzählt Skand. 7, 49 ff. und ganz gleich Sāroddh. 8, 9 ff. Dagegen heißt es in Skand. 7, 133: „Sogar ein Jäger, der am 14. in Çivas Tempel ein Licht hinsetzte, ohne gläubige Liebe (*bhakti*) zu dem hohen Liṅga, ging in den Himmel des Çiva ein.“ Nur das hat Hand und Fuß und keinerlei Bedenken¹⁾. Dafür spricht z. B. auch Agnipur. 192, 1 f.: „Am 14. des Kārttika ist Çiva zu verehren.“ Freilich ist ja der 14. jedes Monates diesem Gotte heilig. Auch darin bekundet er sich als das Gespensteroberhaupt und als die Urtotenseele. Auf den 14. (implicite der dunkeln Monatshälfte) werden ja die Totenopfer für die gewaltsam Umgekommenen angesetzt, d. h. für die Gespenster. Wann und warum Brahma das so geordnet hat, berichtet Heat. III 2, p. 497 ff. nach dem Nāgarakhaṇḍa des Skandapur. Am 14. haben also diese Geister und damit auch die Rākshasa, Bhūta und Piçāca besondere Schwarmfreiheit und Macht.

§ 6b. Çivafeiern im Kārttika und Vṛishotsarga.

In die Welt der unheimlichen Totenseelen und ihres Oberhauptes führt uns auch das Lichterfest des Çiva, Tripurīpūrnimā oder Tripurotsava. Es findet statt am Vollmondtag des Kārttika. Von dieser Feier berichtet ein langes Kapitel des SkM., nämlich 23, und dann auch hier mit ausdrücklicher Be-

¹⁾ In der Beschreibung des Kāmadhenuvrata, die Heat. II 2, p. 344 ff. aus dem Vahnipur. mitteilt, finden wir die Çloka Padm. 123, 31—37 wieder. Hier lautet 33 so: *Lubdhako 'pi caturdaçyām pūjayitvā Janārdanam / nirbhaktiḥ parasamgatya Viṣṇulokaṁ jagāma sah*. Das scheint Glättung zu sein und klingt doch nicht ganz richtig. Himmlische Belohnung einfach durch Zusammentreffen mit Frommen aber kommt auch in den Kārttikam. öfters vor, und durch die bloße Nähe von sehr guten Menschen werden in den Purāṇa und ähnlichen Schriften die Bösen recht häufig von Qualen erlöst, vor der Hölle bewahrt usw. Garuḍapur. Pretakalpa 9, 23 c—24 b = 27, 20; 22, 75—77; Abegg, Pretakalpa VII, 31 und Anm. S. 248, Str. 70—72; Scherman, Visionslit. 45; 49; Winternitz, Literaturgesch. I, 470 f.

rufung auf diese Darstellung durch die Vālakhilya kürzend (*saṃkṣhepena*) Skand. 35, 33—43: An diesem Tag hat Ćiva die Burg des schrecklichen Daitya Tripura zerstört. Die dankbaren Götter alle gewährten ihm, daß an diesem Tag jedes Jahr ihm Lichter gespendet würden. Am Abend des Tages soll das Fest gefeiert werden und die Lichter im Tempel des Gottes entzündet mit dem Mantra: „Mögen die Seelen, die als Insekten, Vögel (vielleicht eher: Falter, *patamga*), Mücken und Bäume im Wasser und auf dem festen Land ihr Wesen treiben (*vicaranti*), falls sie Brahmanen gewesen sind, niemals, wenn sie dann in eine neue Geburt eingehen, Caṇḍāla werden, nachdem sie dieses Licht erblickt haben“ (SkM. 23, 74 = Skand. 35. 41). Dieser Spruch zeigt deutlich, daß die Lichter eigentlich für die unseligen Toten angezündet werden, die in niedrigem Dasein (*adhogati*) jetzt auf Erden weilen und denen da eine Neugeburt als Paria droht. Im früheren Leben waren sie Bösewichter, gar manche aber von ihnen Brahmanen. Der Spruch wird wohl pfäffisch zurecht gebogen sein. Ursprünglich wurden die Lichter jedenfalls zum Schutz gegen die bösen Geister der Übeltäter und für Ćiva als Obersten namentlich der Spukgeister angezündet, später wohl auch zum Besten all derer, die nach dem Tod ein unglückliches, gespensterhaftes und sonst niedriges Dasein empfangen hatten. Von der Tripurīpūrṇimā sagt Underhill 95 f.: „Kārttika full moon. This day is, next to Mahācivarātri, the greatest day in the year for Ćiva worship.“ Dann berichtet er die eben mitgeteilte, noch heute fortlebende Legende vom Ursprung des Festes und fährt fort: „One should bathe this day, if possible in the Gaṅgā, and give presents of lamps to the Brahmins. At sunset lamps are lighted and placed in all Ćiva temples, and in the houses of all who keep this festival. Prayers are made chiefly by women before the lamps, which are kept burning all night.“ Vgl. auch Festivals and Holidays of the Hindus, S. 68.

Von diesem Fest hören wir auch in einer Legende, die Padm. 115 f. und übereinstimmend damit, aber verkürzend, Skand. 29 vorträgt. Da sieht ein schlechter Brahmane namens Dhaneçvara, dessen Herz an Diebstahl, Huren, Brantwein trinken und Würfelspiel hängt und der mit verbotenen Sachen Handel treibt, auf einer Geschäftsreise die Kārttikafeiern der Frommen in Māhishmatī. Am Vollmondtag betrachtet er darauf die Verehrung der Brahmanen und der Rinder, die Beschenkungen und Speisungen und bei Sonnenuntergang die Aufsteckung der

Lichter (*dīpotsarga*), die vorgenommen wird, den Dreiburgenfeind zu erfreuen. Weil an diesem Mondtag die Verbrennung der drei Burgen durch Ćiva vollbracht wurde, deshalb wird ihm von seinen Verehrern ein großes Fest gefeiert (115, 12f. In Skand. fehlen diese Verse). Dieselbe Erzählung berichtet auch SkM. 25, 19 ff., aber in manchem recht verschieden. Sie ist in mehrfacher Hinsicht belehrend. In Benares war ein sehr gelehrter und frommer Brahmane. Sein Sohn Ekadanta lernte ebenfalls die Veden. Aber im Jugendalter ward er von Kāma besessen. Dem Vater sagte man aus Schonung nichts, auf seine Mutter und seine treue Gattin hörte er nicht. Es kam dahin, daß er stahl, um sich das Vergnügen mit den Gattinen anderer zu verschaffen. Ertappt, entfloh er aus Benares, kam auf seiner Irrfahrt ans Ufer der Yamunā und in Berührung mit den Frommen, die dort im Kārttika badeten, beteten, tanzten, sangen usw., alles zum Preise der Götter, namentlich des Viṣṇu¹⁾.

¹⁾ Unzählige Male wird im altindischen Schrifttum der Tanz als Teil des Dienstes der Gottheiten erwähnt; auch in den Kārttikam. ist er ein ständiger Teil der religiösen Feiern. Wie sehr das noch heute fortlebt, kann sogar der Reisewindhund an den Tempeltänzerinnen sehen. Wohl bei allen urtümlichen Völkern und solchen, die Urtümlicheres bewahrt haben, gehen Religion und Tanz Hand in Hand. Noch im Rußland unserer Tage — der Bolschewismus wird wohl auch hier unbarmherzig aufräumen — lebte das fort; der religiös ergriffene Bauer, wie z. B. Rasputin, fängt sofort zu tanzen an. Man lese Fülöp-Miller, *Der heilige Teufel Rasputin*, ein Buch, das dem Religionsforscher und auch dem Indologen gar manches bietet. Wilde Tänze bilden bekanntlich ein Hauptstück der heiligen Handlungen gar mancher christlichen Sekten, wobei es nicht immer von Anfang an auf den häufigen Beschluß: die geschlechtliche Orgie, abgesehen sein muß. „Der Tanz gehörte im germanischen Altertum mit zu den religiösen Zeremonien, er wird bei verschiedenen Festen und festlichen Gelegenheiten auch in slavischen und römischen Ländern angetroffen. (Siehe Mannhardt, *Baumkultus*, S. 585 und Index unter „Tanz“.) Pfannenschmid, *German. Erntefeste*, S. 489. Vgl. das Folg. Wie sehr der Tanz auch zum Totendienste gehörte, erhellt auch daraus: „Karl der Große erließ zu Paderborn 785 bei Todesstrafe den Befehl, daß die Sachsen auf den Gräbern ihrer Vorfahren nicht mehr tanzen, singen und schmausen sollten.“ Pfannenschmid *ib.* S. 166. Vereinzelt haben sich Tänze zur Totenfeier noch erhalten. S. Pfannenschmid, S. 167 unten f. Regelrechter Teil des Gottesdienstes ist der Tanz der Priester in der äthiopischen oder abessinischen Kirche. *National Geographic Magazine* for June 1931, p. 740. *Church service often lasts throughout the night, accompanied by melodious tolling of bells, chanting of rituals, and dancing of the priests to the cadence of cymbals, drums and sistra. Lifes Tenor in Ethiopia* by James Loder Park, *National Geogr. Magazine* for June 1935, p. 792. Das erinnert an Indien. Von der dortigen religiösen Wichtigkeit des Tanzes, z. B. Viṣṇudh. III, 34. Sogar alle, die in der Nähe

Am Vollmondtag sah er die Kuh- oder Rinderverehrung, die Lichterspenden usw. Während er in der Nacht das Lichterfest zu Ehren des Īiva betrachtete, erblickte er um Mitternacht die schöne Gattin eines Adelligen, packte sie an und umfing sie, wurde aber vom Gatten gesehen. Augenblicks floh er, geriet aber mit dem Fuß in das Loch einer Schlange, wurde gebissen und starb, während die einen ihm Rāma! Rāma! die anderen Vishnu! oder Īiva! ins Ohr beteten, noch andere sein Gesicht mit Wasser, das mit den heiligen Tulasiblättern gemischt war, besprengten. Auf Yamas Befehl wurde er vom Totenwart (*pretapa*) in die Hölle Kesselkoche (*Kumbhīpāka*) geworfen. Aber mitten in dem laut brodelnden Öl war ihm so wohl wie in einem kühlen Teich. Nārada, der wandernde Journalist der altindischen Himmels-, Heiligen- und Menschenwelt, ist, wie sonst ungezählte Male, an Ort und Stelle und klärt Yama auf, woher das komme, nämlich von dem Zusammentreffen mit den Frommen und dem Beschauen der Kārttikalichter. Auf Yamas Befehl hin wurden dem also Geretteten alle Höllen gezeigt und er in den Himmel geführt, in Padm. und Skand. aber nach solcher Schau in die Welt der Yaksha, und zwar als Yaksha Dhanayaksha, unter die Gefolgschaft des Kubera aufgenommen. Solcher Legenden gibt's eine Menge, auch die Kārttikam. prunken mit dergleichen Beispielen des *akāmapuṇya* (Skand. 29, 17 = Padm. 115, 36), d. h. solcher Menschen, die ohne ihren Willen und ihr Wissen religiöses Verdienst erwerben dadurch, daß sie die heiligen Werke anderer mit ansehen, in die Nähe von Frommen kommen usw.; denn wie die Sünde nach urtümlicher Anschauung ein Stoff ist, der in den Sünder selbst und von ihm aus auch in andere eindringt, so auch das Heilige, die Frömmigkeit, die Tugend oder doch deren Wirkenskraft auf das Heil nach dem Tode¹⁾).

eines vor Vishnu tanzenden Menschen sich befinden, gehen erlöst in dessen Himmel ein (Mārgacīrśamāh. [von Skandapur. II] 13, 33). Tanzen erregt die Kraft namentlich der Geschlechtlichkeit. Diese wird dem betanzten Gott sympathetisch mitgeteilt, ebenso dem Baum (Winternitz-Festschrift, S. 62, Anm.). Vgl. L. v. Schroeder, Arische Rel. II, 359 f. über „Bewegungszauber“.

¹⁾ Eine genaue Berechnung, ein wie großer Prozentsatz des Schlechten, bzw. des Guten, auf den an einer Handlung Unbeteiligten, aber in irgend einem Verhältnis zum Täter Stehenden übergeht, finden wir auch in Padm. 114, 9 ff. und in SkM. 25, 1 ff. = Skand. 30, 1 ff. Ähnlich geht es beim Bad des Kranken (*āturasnāna*) zu. Ein Gesunder badet zehnmal und berührt dann den Kranken. Dadurch wird dieser rein. Ist eine Menstruierende fieberkrank, so badet eine andere Frau mehrere Male in den Kleidern und

An diesem Fest des Totenseelen- und Fruchtbarkeitsgottes Īiva ist die Freilassung eines Stieres (*vrishotsarga*) von unsagbarem Wert. So z. B. Nirṇayas, II, 8, 36 (aus Matsyapur.). Und in der Tat lautet die allergewöhnlichste Zeitangabe für diesen Ritus: „*Kārttikyām* am Vollmondtag des *Kārttika*“, was freilich auch heißen könnte: „am Neumondtag des *Kārttika*.“ Der gleiche Tag des *Āṣvina* wird ebenfalls nicht selten genannt oder der *Āṣvinatag*, wo der Mond in *Revatī* steht, oder im *Kārttika*, wenn der Mond im Sternbild *Kṛittikā* steht. Dazu stimmt besonders gut die Angabe: am Vollmondtag (oder wohl eher: Neumondtag) des *Kārttika*, des *Māgha* oder des *Vaiṣākha*, wie wir z. B. in *Garuḍap.*, *Pretakalpa* VI, 18 lesen; denn *Kārttika*, *Māgha* und *Vaiṣākha* sind die großen Allerseelenmonate, was später noch besprochen werden soll¹⁾. Als Frucht des

„schlurft zehn-, zwölfmal Wasser. Dies am vierten Tag. Darauf berührt sie die Kranke, und diese, jetzt rein, legt andere Kleider an — wie die rituelle und die sittliche Befleckung ein Stoff ist, so auch die Reinheit. *Heat.* III 1, p. 848 f. (von *Parācara*)

¹⁾ *Baudh.-Grihyas.*, *Grihyac.* III, 16, 1 (p. 305) sagt: *Kārttikyām paurṇamāsyām* / *kriyetaṁ vā Āṣvayujyām Vaiṣakhyām vā*, also auch da diese drei Seelenmonate, aber deutlich der Vollmondtag. In *Vishṇudh.* I, 147, 1 finden wir: „Am 15. der dunkeln Hälfte des *Āṣvina* oder auch des *Kārttika* veranstaltet man die Entsendung des Stiers.“ Vi. 86, 2 kürzt zu *Kārttikyām Āṣvayujyām vā* „am Neumondtag (Vollmondtag?) des *Kārttika* oder des *Āṣvina*“. Den Neumondtag (Vollmondtag?) des *Caitra* oder des *Kārttika* nennt das *Brahmapur.* (in *Heat.* II 2, p. 984), nur den Neumond (Vollmond?) des *Kārttika* das *Ādityapur.* (*Kārttikyām*, *Heat.* II 2, p. 989); „unter *Revatī* im *Āṣvina*, unter den *Kṛittikā* im *Kārttika*, am Neumondtag (Vollmond?) des *Māgha* oder im *Phālguna* oder am 3. im *Caitra*“ das *Devīpur.* (*Heat.* II 2, p. 990); „am Vollmondtag des *Kārttika* (*Kārttikyām paurṇamāsyām*) oder unter *Revatī* im *Āṣvina*“ *Pārask.-Grih.* III, 9, 3, ebenso *Çāṅkh.-Grih.* III, 11, 2 (nach Oldenberg; der Text der *Çāṅkh.* ist mir nicht zur Hand). *Bhaviṣyott.* 131, 1—2 gibt an: „Entweder am Neumondtag (oder Vollmondtag) des *Kārttika* (*Kārttikyām*) oder des *Māgha* oder am Sonnenwendtag (so nach dem besseren Text in *Heat.* III 1, p. 1616) oder am 3. des *Caitra* oder am Neumond (Vollmond?) des *Vaiṣākha* oder am 12. Tag (nach dem Tod).“ *Garuḍap.*, *Pretak* 41, 1 hat: „In den Monaten *Kārttika* usw. beim Vollmond an einem glückvollen Tag.“ Ausdrücklich „bei Ankunft der *Kaumudī*“, d. h. des *Balifestes*, heißt es in *Vishṇudh.* I, 147, hinter 3 b (im Drucktext verloren, aber von *Heat.* III 1, p. 1616 erhalten, in der anderen Reproduktion, in *Heat.* II 2, p. 994 freilich nicht erscheinend), ebenso im *Varāhapur.* (*Heat.* II 2, p. 991, hier ohne weitere Angabe). Den 11. Tag nach dem Tod eines Anverwandten (also beim *ekoddiṣṭaḥgrāddha*) nennt *Heat.* III 1, p. 1615; *Garuḍapur.*, *Pretak.* VI, 14; XIII, 8. Da oder auch am 12. tritt der Tote die Reise in *Yamas* Reich an. Auch der jährliche Todestag wird angeführt (von *Vishṇudh.* I, 147, 1; *Garuḍapur.*, *Pretak.* 6, 19).

Vṛishotsarga wird wohl am häufigsten die Erquickung der Väter, auch ihre Errettung aus der Hölle oder aus einem Gespensterdasein oder Tierdasein (dies letzte unter anderem in Baudh.-Gṛihas., p. 309 unten) angegeben, und zwar nicht nur die eigenen Verwandten, sondern auch Fremde erlöst der Vṛishotsarga. Auch die Erlangung von Söhnen wird genannt neben anderem Heil (wie in SkM. 11, 20; Naunidhirāmas Pretak. 12, 49; 41, 11 f.). Der Stier wird auf der rechten Seite mit Çivas Abzeichen, dem Dreispieß (*çūla*), auf der linken mit dem des Viṣṇu, der Wurfscheibe (*cakra*) gebrandmarkt. Dubois-Beauchamp², S. 393, 1. ult. nennt nur *çūla*. Das wird das Ursprüngliche darstellen und Viṣṇu nur später sektiererisch eingeführt sein. Das freilich çivaitische Kālikāpur. sagt denn auch nur: „Man zeichne ihn mit dem Dreispieß, mit *kuṅkuma*“ (Hcat. II 2, 994). Vgl. das Çivadharmaottara (in Hcat. III 1, p. 1634, wo nur *triçūlāṅka*). Denn nicht nur im Tag, sondern auch sonst steht der Vṛishotsarga in enger Beziehung zum Çivakult, wie schon die bekannte Vorschrift in Vi. 86, 17 verrät: „Den Stier samt den Färsen wende man in die nordöstliche Richtung,“ d. h. in die des Çiva; ihm soll man die Tiere zutreiben (vgl. Garuḍapur., Pretakalpa XIV, 25 b). Weiteres in Garuḍap., Pretak. 41; Hcat II 2, p. 989; 992 Mitte; 994¹). Die Freilassung oder wohl besser: Entsendung des Stiers wird auch seine Hochzeit genannt und z. T. als solche eingehend beschrieben²); am gewöhnlichsten werden ihm vier, im Brahma-pur.

Noch andere Angaben sind minder wichtig. Wir sehen also: die große Mehrheit der Stellen verlegt die Entsendung des Stiers in die herbstliche, auch in sonstige Totenseelenzeit, vor allem in die des Lichter- oder Balifestes.

¹) In Viṣṇudh. I, 147, 13 muß man *Çārvām diçam* „nach Nordosten“ lesen statt *pūrvām diçam*. Die gleiche Himmelsrichtung nennt für Stier und Färsen das Zitat aus Pāraskara in Hcat. III 1, p. 1630. Wegen des engen Zusammenhangs mit dem Çivakult s. auch Viṣṇudh. I, 147, 5; Bhaviṣyott. 131, 6; Hcat. III 1, p. 1623 f.; II 2, p. 989; III 1, p. 1634; II 2, p. 992 f., wo der Stier (wie übrigens auch in Vi. 86, 15; Viṣṇudh. I, 147, 10; Garuḍap., Pretak. 14, 26 c—27 b) mit Çivas Reittier verselbigt wird, und wo man *sa mok-tavyo* statt *samo kūpyo* lesen muß; ferner III 1, p. 1634 ganz unten; Garuḍapur., Pretak. 41, 6; 9 usw.

²) So in Garuḍapur., Pretak. 6, 17; 41, 2; 3; Devipur. (in Hcat. II 2, p. 990). An der letzten Stelle heißt es weiter: *Açvathodumbariyo-gam vi-vāhavidhinā bhavet*. „Es finde die Ausstattung mit (den Blättern oder den Zweigen von) Açvatthā und Udumbari statt.“ An Stelle von *udumbari* ist wohl *udumbara* zu lesen. Beides sind Totenseelenbäume — im *açvatthā* wohnen die Manen (Vāj.-S. 25, 4 = Çatap.-Br. XIII, 8, 3, 1), begießt man

(zit. von Hcat. II 2, p. 984) acht Färsen oder junge oder dreijährige Kühe beigegeben. Ebenso im Devipur. (Hcat. III 1, p. 1627); im Ādityapur. (ib.) usw. Mit ihnen soll sich der junge starke Gatte ergötzen, und öfters wird die Betätigung seiner kraftstrotzenden Wildheit als heilwirkend hervorgehoben. Die zuerst von Stenzler in seiner Übersetzung von Pāraskaras Grihyasūtra zu III, 9 vorgetragene und dann von anderen, wie Hillebrandt, gutgeheißenene Anschauung, der Vṛishotsarga sei ursprünglich die Überlassung eines jungen Zuchttiers an die

ihn, so stillt man ihren Durst (Hcat. III 1, p. 701) —, stehen aber auch mit der Hochzeit in Zusammenhang. So muß in Baudh.-Grih. I, 8 (S. 27 f.) das Brautpaar am 5. Tag nach der Hochzeit einen *udumbara* berühren; gewiß damit Zeugungskraft in sie überströme. Wie bei der Menschenhochzeit die Gewandenden von Braut und Bräutigam zusammengeknüpft werden, so hier die dem Stier und den Färsen um den Hals gebundenen Bänder (*sarveshām kaṇṭhavastrāni śleshayet tu parasparam*), wie wir bei Pāraskara (in Hcat. III 1, p. 1630) lesen. Stark tritt die hochzeitliche Bedeutung schon im Bad und in der reichen Schmückung des Stiers und der jungen Kühe hervor (Vi. 68, 11 f.; Viṣṇudh. I, 147, 7—9; Bhaviṣyott. 131, 11; Pāraskara in Hcat. III 1, p. 1626; Ādityapur. in Hcat. II 2, p. 989; III 1, p. 1627; Pāraskara in Hcat. III 1, p. 1629; Īvadharmaṇṭara in Hcat. III 1, p. 1628; Kālikāpur. in Hcat. II 2, p. 993), wobei natürlich auch die Glocken und Glöckchen nicht fehlen. Das gleiche wird hervorgehoben in den Ansprachen an die Färsen, durch die sie ermuntert werden, sich mit ihrem Bräutigam oder jungen Gatten zu erlustigen (Vi. 86, 16; Viṣṇudh. I, 147, 11; Bhaviṣyott. 131, 10 a b; 16—17 b usw.). Die Kuh oder die Kühe sollen denn auch *kanyakā* jungfräulich sein (Devipur. in Hcat. II 2, p. 990; III 1, p. 1627) und *agurvīṇyas* „nicht trächtig“ (im Ādityapur., zit. von Hcat. II 2, p. 989 und III 1, p. 1627, wo man lesen muß: *Trivarshās tv athāgurvīṇyo dadyād gāvo vṛishasya ca*).

Wie sehr die Stierentsendung ein Teil des Totenseelendienstes ist, erhellt auch aus MBh. XIII, 125, 73 c—74 b (*Nilashaṇḍhapramokṣhena... pitṛiṇām anṛiṇo bhavet*); Bhaviṣyott. 131, 5—7; Varāhapur. (Hcat. II 2, p. 991, vgl. III 1, p. 1622, 1. ult. — 1623); Brahmapur. (Hcat. II 2, p. 995; III 1, p. 1631); Garuḍapur., Pretak. XII, 3 f. (ohne *vṛishotsarga* sind alle Totenriten fruchtlos, bleibt der Betr. ein Preta); vgl. ib. 8 (= Shatṛim-ṣaṇmatā in Hcat. III 1, p. 1615): „Für welchen Dahingegangenen am 11. Tag nicht der Stier entsendet (gespendet) wird, dessen Pretatum (*piṣṭvātva*) dauert fort, sogar wenn man ihm Hunderte von Crāddhas zuwendet.“ Fast gleich lautet Garuḍapur., Pretak. VI, 14 f. Immer wieder erscheint der *vṛishotsarga* in Verbindung mit dem *crāddha*. Die Verehrung des Pūshan dabei (Vi. 86, 9; Viṣṇudh. I, 147, 3—4; Bhaviṣyott. 131, 6 c—7; Garuḍapur., Pretak. 41, 7) sodann schließt sich gut mit der des Īva zusammen; auch Pūshan ist Fruchtbarkeitsgott, Schirmherr des Viehs, Seelenführer ins Totenland usw. Als Ort des Ritus wird gern genannt: die Waldwildnis, der Wald, der einsame Wald. So im Devipur. (Hcat. III 1, p. 1616); Brahmapur. in Hcat. II 2, p. 984; III 1, p. 1616; Kālikāpur. in

Ortsgemeinde, halte ich für verkehrt. Die Totenseelen sind tätig nicht nur im Wachstum der Pflanzen, sondern auch in der Zeugung. Als Urbild der Zeugungskraft gilt auch den Indern der Stier. Daher ist er ursprünglich eine Form und später das Reittier des Īiva. Beachtung verdient auch, daß der Stier ursprünglich offenbar rot sein mußte. Pārask.-Gṛih. III, 9, 6 sagt abschließend, er solle rot sein; Āgval.-Gṛih. III, 11, 7—10: ein- oder mehrfarbig oder rot. In späteren Schriften werden verschiedene Farben genannt, wie rot, blauschwarz, weiß usw. Jedoch rot drängt sich immer wieder vor, und da hören wir sogar so frappierende Dinge wie: „Ein roter Stier mit weißem Schwanz und Kopf wird ein blauschwarzer Stier (*nīlavṛiṣha*) genannt.“ Garuḍapur., Pretak. VI, 19 c—20; Heat. II 2, S. 991, Z. 4 f. (aus Devīpur.), fast ebenso Bauddh.-Gṛihyas., p. 307. Oder: „Einen Kuhgatten, dessen Beine, Maul und Schwanz weiß sind, während er selber die Farbe des Lacksaftes hat, bezeichne man als blauschwarz.“ Matsyap. 207, 38 = Viṣṇudh. I, 146, 56 = Naunidhirāmas Pretak. XII, 25. Vgl. da XII, 22—29. Oder: „Der da rot ist an Farbe, am Maul und am Schwanz weiß, weiß an Hufen und Hörnern, der wird ein blauschwarzer Stier genannt.“ Heat. III 1, p. 1579 unten; 1621. Und Garuḍapur., Pretak. VI, 20 erklärt: „Ein rotfarbiger aber wird für alle Kasten empfohlen.“ Rot aber ist die Farbe der Zeugungskraft und der Totenwelt. In späterer Zeit wird der freigelassene Stier jedoch

Heat, II 2, p. 994 und III 1, p. 1616; Pāraskara in Heat. III 1, p. 1632. Das dürfte auf die Entstehung in den Waldmenschenzeiten zurückdeuten. Ur-tümlich wird auch die Verehrung der „Mütter“ und das Muttertotenamt (*mātriṣṛāddha*) beim Vṛishotsarga sein, von dem fast wörtlich gleich Viṣṇudh. I, 147, 3 ff. in der vollständiger erhaltenen Gestalt von Heat. II 2, p. 994 und Bhavishyott. 131, 4 c ff. berichten. Der „Topf mit noch ungeschwärztem Boden (*akālamūla kalaṣa*) ist an beiden Orten mit Aṣvattha-blättern umwunden. — (In Heat. III 1, p. 1626 [aus Pāraskara] sind ebenso die acht Krüge [*kalaṣa*] mit noch ungeschwärztem Boden, die für die Waschung der Tiere dienen, hochzeitlich mit Mangoschößlingen geziert, und Hemādri bemerkt ausdrücklich, diese Waschung usw. sei dazu da, die Hochzeit zu feiern. Hochzeitlich ist auch die Schmückung der Tiere mit den Blättern von *bhramarā* und *aṣvattha* im Īivadharmaott. [Heat. III 1, p. 1628 unten] wie das Devīpur. [in Heat. II 2, p. 990]: „Die Ausstattung mit *aṣvattha* und *udumbara* geschehe in der Weise der Hochzeit“ zeigt.) Statt *mātaraṃ* muß man wohl mit Heat. III 1, p. 1621 in Bhavishyott. 131, 4 und Heat. II 2, 994 *mātaraḥ* lesen (vgl. Abegg, Pretakalpa. p. 163, Anm. 1). Natürlich trifft furchtbares Verderben den Bösewicht, der Stier oder Kühe noch irgendwie gebraucht. Brahmapur. in Heat. II 2, p. 984; HI 1, 1634; Īivadharmaott, in Heat. III 1, p. 1634; Abegg, Pretak. XII, 55 f.

öfters *nīla*, *nīlavṛṣha*, *nīlakhaṇḍa* (*nīlashaṇḍa*, so im MBh. XIII, 125, 77 ff.), *khaṇḍanīla* (*nīlashaṇḍa*) genannt. So weit ich sehe, ist *-shaṇḍa* da einfach Schreibfehler für *khaṇḍa* — der *nīlakhaṇḍa* oder *khaṇḍanīla* „der blauschwarz Gefleckte“ wird ursprünglich ein roter Stier mit einem (oder mehreren) blauschwarzen Flecken sein. Später verstand man das nicht mehr, war selbst dem Schreibfehler *shaṇḍa* gegenüber hilflos, sodaß wenigstens die Lexikographen sogar ein *shaṇḍa* „freigelassener Stier“ aufführen. Der schwarzblau gefleckte rote Stier aber paßt ganz vorzüglich; er ist ein anderer *Nīlāhita*, ein „Schwarzblauer und Roter“, d. h. *Çiva*¹⁾. Mit jungen Kühen zusammen und selber jung — auch für ihn findet sich „dreijährig“ — soll er seine Zeugungskraft gehörig betätigen und damit vermöge der magischen Analogiewirkung auch die Totenseelen zu segenvoller Vegetations- und Zeugungsenergie bringen. So passen unser Fest des *Çiva* und das der Totenseelen und der *Vṛishotsarga* trefflich zusammen, und haben das *Vishṇudh.* und das *Varāhapur.* in mehrfachem Sinne recht, wenn sie sagen, der *Vṛishotsarga* finde statt *Kaumudyāḥ samāgame*, ebenso das *Kālikāpur.*, wenn es vor der Freilassung des Stiers verordnet: Waschung und Salbung des *Çivabildes*, Verehrung *Çivas* mit Blumen usw., die Entzündung von 26 Lichtern und *nīrājana* mit diesen (*Heat.* II 2, p. 991)²⁾.

Auch das Fest des dem *Tripurotsava* vorhergehenden Tages

¹⁾ Weshalb *Çiva Nīlāhita* heiße, habe ich in *Kāma*, S. 61 erörtert. In *Heat.* III 1, p. 1616 (aus dem *Vishṇudh.*); II 2, p. 991 (*Varāhapur.*) ist der Stier *nīlakaṇṭha* „am Hals blauschwarz“, genau wie *Çiva*. Ob da etwas Ursprüngliches steckt?

²⁾ Ganz in die Irre geht Crooke, wenn er in II, S. 234 in dem Stier einen Sündenbock, beladen mit den Übeltaten der Toten, sieht. Frazer² IX, 37 (vgl. 35—37) meint, der Stier solle den Ansteckungsstoff des Todesfalls wegtragen. Vom Freilaufenlassen zum Besten eines Verstorbenen sonst in Indien ib. 37. Literatur vom *Vṛishotsarga*: Baudh.-*Grihyas.* III, 3, 16; *Çāṅkh.-Grihyas.* III, 11; *Pārask.-Grih.* III, 9; Abegg, *Pretakalpa* 12, 21—58; *Garuḍap.*, *Pretak.* VI; XIV, 19—55; XLI; Vi. 86; *Bhaviṣyott* 131; *Vishṇudh.* I, 146, 40 c—147; *Matsyap.* 207; *Agnipur.* 211, 9 ff.; MBh. XIII, 125, 72 ff.; *SSud.*, p. 131 usw. *Heat.* II 2, p. 983—997 reiht die Darstellungen des Vi. (d. h. *Vishṇusmṛiti*), *Brahmapur.*, *Matsyap.*, *Āḍityap.* *Devip.*, *Varāhap.*, *Kālikāp.* und *Vishṇudh.* I, 147 zusammen; noch Weiteres *Heat.* III 1, p. 1615 ff.

Auch die Beziehung zu Getreide und Ernte scheint nicht ganz zu fehlen: In *Garuḍap.*, *Pretak.* 41, 6 f. wird beim *Vṛishotsarga* ein Feueropfer aus Mehlteig (*piṣṭhaka*) dargebracht dem Agni, dem Rudra, dem *Çarva*, dem Paçupati, dem Ugra, dem *Çiva*, dem Bhava, dem Mahādeva, dem Içāna, dem Yama. Alle Namen, außer dem letzten, sind solche des *Çiva*, Agni ist auch Fruchtbarkeits- und Vegetationsgott, ebenso wohl Yama, wovon im „Indra“ dann mehr.

ist allem Anschein nach nur dem Çiva geweiht und Vishṇu wie in zahllosen anderen Fällen bloß ein Eindringling. Es heißt Vaikuṇṭhacaturdaçi „der vierzehnte Mondtag des Vaikuṇṭha“. Auskunft darüber gibt SkM. 22, 1 ff. (fast ganz = Skand. 35, 1 ff.). Nach der Legende verließ einst am 14. der lichten Hälfte des Kārttika Vishṇu seinen Himmel Vaikuṇṭha und ging nach Benares. Dort nahm er im Teich Maṇikarnikā tausend Lotosblumen und machte sich daran, mit ihnen, und zwar mit je einer bei jedem der tausend Namen Çivas, diesen in der Gestalt des dortigen Vaiçveçvara-Liṅga zu verehren. Um ihn auf die Probe zu stellen, stibitzte ihm Çiva eine Blume. Als Vishṇu es merkte, war er sehr verdutzt. Tausend aber mußten es ja sein. Da er die tausendste Blume nirgends sehen konnte, sprach er: „Mich nennt man den Gott mit den Lotosaugen (*Puṇḍarikāksha*). Mein Auge ist der Lotosblume gleich. So will ich mit dem verehren.“ Er riß sich mit dem Zeigefinger das eine Auge heraus und opferte es Çiva. Dieser war von solcher Devotion derart erfreut, daß er ihm die Herrschaft über die drei Welten verlieh und die Wurfscheibe Sudarçana, auf daß er mit ihr die Daitya fülle. Dann setzte er diesen Tag als ein großes Fest für sie beide ein. Man könnte etwa meinen, hier hätten wir einen Sieg des Sonnengottes Vishṇu über den Totenseelen- und Nachtgeisterbeherrscher Çiva. Aber man dachte gewiß nicht mehr an solche längst verblaßte Bedeutung des zur Allgottheit und zum Verdränger der anderen Emporgewucherten.

Die zwei letztgenannten festlichen Tage zusammen mit dem vorhergehenden, d. h. dem dreizehnten, der lichten Hälfte des Kārttika heißen auch *antipushkariṇī*, richtiger *antyapushkariṇī*, wie Saroddh., Kap. 24 hat. Entsprechend tragen die gleichen Tage in dem Totenseelenmonat Vaiçākha den Namen *pushkariṇī*. Vaiçākhamāh. des Skandapur. 25, 2 ff. Diese Tage wären also der „Abschluß“ der Kārttikafestzeit. Als großes Fest „im letzten Drittel der lichten Hälfte des Kārttika“ finden wir sie auch in Vishṇudh. II, 153, 11 ff. Große Beschenkung und Schaustellung der Ringer und Faustkämpfer, der Tänzer und Schauspieler und die Verehrung des Gottes Vaikuṇṭha in einer Bildsäule oder auf Leinwand gemalt kennzeichnen sie hier. Daß sie wenigstens ursprünglich, und wohl in anderen Kreisen als in den vishnuitischen noch immer, wie recht und billig, dem Çiva galten, ist hier ganz vergessen oder nicht beachtet. Deutlich erkennen aber läßt es sich auch in Skand. 7, 43 ff. Da heißt es, nach dem Baden, Gabenspenden und gottesdienstlichen Ver-

richtungen solle man im Kārttika den (ganzen) einen Monat das Licht im Freien (oder: in der Luft *ākāṣadīpa*, *vyomadīpa*, *vyomni dīpa*) auf der Spitze des Viṣṇutempels entzünden. „Im Kārttika am reinen ¹⁾ Vollmondtag soll man es nach dem Ritus dahingeben ²⁾.“ Am Vollmondtag brannten die Lichter aber auch nach der Darstellung von Skand. dem Ćiva.

Wie aber der ganze Monat Karttika sektiererisch dem Viṣṇu und der Viṣṇuverehrung zugeeignet wurde, so natürlich auch die Lichterspende. Davon sind die Kārttikam. voll. Skand. 7, 17 c—18 b = Sārod. 6, 17 versteigt sich sogar zu der tollen Forderung, daß man im Kārttika dem Viṣṇu Lichter stifte von hunderttausend Dochten und hunderttausendmaltausend Millionen Dochten und darüber hinaus und hinaus. Daher auch das Licht im Freien neben der dem Viṣṇu heiligen Tulasipflanze (*tulasīsaṃnidhau*) in Skand. 5, 17.

§ 6c. Lakshmī als Korngöttin.

Engverbunden mit dem Lichterfest ist auch Viṣṇus Gattin, die Glücksgöttin Lakshmī oder Ćrī. So heißt es in SkM. 6. 23 bis 29 b = Skand. 7, 118—124 b: „Vielartige Lichter gebe man im Kārttika dar in Viṣṇus Nähe (also bei seinen Bildnissen, bei der Tulasipflanze, an oder in oder auf seinem Tempel usw.). Wenn der Monat Kārttika gekommen und der Himmel voll heller Sterne ist (jetzt, wo ja die Regenzeit geendet hat), in der Nacht kommt die Lakshmī herbei, um die Festlichkeit auf Erden zu schauen. Und wo immer¹ die aus dem Meer Geborene Lichter sieht, da fühlt sie Lust, in der Finsternis aber niemals. Deshalb soll man im Monat Kārttika immer Licht aufpflanzen. Vor allem für solche, die nach einer Form des Glückes verlangen, ist die Lichterspende geboten. Wer am Göttertempel, am Flußufer, besonders an der Hauptstraße, an seiner Schlafstätte Lichter ansteckt, dem ist die Glücksgöttin ganz und gar zugewandt. Wer aber die Wohnung eines Kraftlosen (d. h. Armen, *durbala*) ohne Licht sieht und es ihm schenkt, sei es

¹⁾ *Ćuddha* wohl = *aviddha*, *sampūrṇa* (Heat. III 2, p. 67 ff.), *sakala* (Heat. III 2, p. 96).

²⁾ Aber *utsarjayet* könnte hier vielleicht heißen: soll es von sich tun, zu Ende bringen; „aufstecken“ also in diesem Sinn. Vgl. den *utsargavidhi* in Skand. 7, 92.

nun ein Brahmane oder jemand von einer anderen Kaste, der wird in Vishṇus Himmel hoch erhöht. Wer an einem von Insekten und Dornen erfüllten Ort, an einem schwer gangbaren, an einem gefährlichen Lichterspenden vollbringt, der geht nicht in die Hölle.“ Verräterisch wirkt da die eigene Schlafstätte (*nidrāsthāna* in SkM. 6, 27, *nidrāsthala* in Skand. 7, 122). Die Insekten scheinen unselige Totenseelen darzustellen, Dornen haben wir als zauberisch, mithin unheimlich kennen lernen, an gefährlichen Orten sind wohl schon Menschen umgekommen und ihre natürlich verärgerten Seelen spuken an der Stelle (vgl. unsere „Marterln“ und Frazer³ IX, 15—30). So wahrscheinlich ursprünglich, dann aber kam die Hilfeleistung gegen physische Gefahr hinzu.

Von einer ähnlichen Umfahrt meldet SkM. 9, 2 ff.: Wenn der Vollmondtag des Ācṛvina ist¹⁾, soll man in der Nacht die Glücksgöttin durch eine Nachtfeier (*jāgriti*) ehren, Kokosnußwasser trinken, dann das Würfelspiel beginnen. Um Mitternacht schweift in ihr Lakṣmī als Gnadespenderin (*varadā*) mit dem Gatten zusammen durch die Welt und betrachtet das Tun der Menschen, indem sie zu sich spricht: „Wer wacht (*ko jāgati*) auf der Erde? Dem will ich Reichtum schenken.“ Es war ein sehr gelehrter, aber ebenso armer Brahmane, namens Valita. Betteln aber mochte er nicht, sondern lebte von dem, was von selber ins Haus kam. Seine Frau wetterte und keifte beständig und fluchte über die Gelehrsamkeit. Der Mann schwieg zu allem. Da kam die Zeit, wo er das Totenseelenmahl (*çrāddha*) darbringen sollte. Seine Frau aber bereitete nichts vor. Von allem nun, was er ihr sagte, tat sie immer das Gegenteil. Er klagte einem Freunde seine Not. „Du Glückspilz, daß du eine solche Frau hast! Sage ihr, sie dürfe nichts bereiten.“ Er sprach zu ihr: „Meine schlechten Vorfahren haben mir kein Gut hinterlassen. Also richte ja kein Totenmahl für sie.“ Flugs bereitete sie alles vor, kochte, lud die Gäste, und das *çrāddha* wurde schön gefeiert. Da vergaß sich der Unglücksmensch und befahl: „Wirf die Ahnenklöße in die Gaṅgā²⁾!“ Sie rannte und warf sie in den Abtritt. Voll Zorn lief er aus dem Hause und

¹⁾ Dabei lautet die Aufforderung, die die Rishi an die auch hier redenden Vālakhilya richten: „Die Nebenobservanzen des Kārttika sollt ihr uns berichten, durch deren Ausführung die fromme Pflicht des Kārttika vollkommen erfüllt wird.“

²⁾ Vgl. besonders Manu III, 260; Yājñ. I, 256; Gobh.-Gṛih, IV, 3, 31—34; Matsyapur. 16, 52 e—53 b; Heat. III 1, p. 1504 (Çaṅkha-Likhitan).

faßte den festen Entschluß: „Ich will nur noch Knollen und rohe Früchte essen, bis mir Lakshmi gnädig ist.“ Zwanzig Tage lang lebte er im tiefen Wald, nur mit Bast bekleidet und sich von Walderzeugnissen nährend. Nun wohnten da aber ebenfalls drei Töchter eines Schlangengeistes, die ja als sehr schön gelten, in der Ausübung eines Kasteiungsgelübdes, um einen Gatten zu bekommen. Prächtig verehrten sie die Lakshmi während der ersten Wache der Nacht. Dann gingen sie ans Würfelspiel. Dazu aber waren vier Personen nötig. Sie kamen zu Valita und forderten ihn auf. Er hielt ihnen vor, wie verderblich das Würfelspiel sei. Sie aber erwiderten, er handle wie ein Tor; am Vollmondtag des Āṣvina schenke Lakshmi dem Würfelspieler ihre Gnade. Er ging mit, verlor jedoch alles: seine Brahmanenschnur, sein Schamttuch, seine eigene Person. Um Mitternacht zog Lakshmi mit Vishnu durch die Erde und kam auch dorthin. Ihr Gatte machte ihr Vorwürfe, daß der Brahmane, der doch das ihr heilige Werk verrichte, in solche Not geraten sei. Sie richtete auf den armen Sünder einen liebevollen Seitenblick. Da entbrannten die Mädchen für ihn¹⁾. Wieder spielten sie, die eigene Person einsetzend. Er gewann, nahm sie als seine Frauen mit heim und sagte der Zänkerin, durch ihre Kränkungen habe er so viel Reichtum gewonnen. Jetzt war sie zufrieden. Vom Glücksspiel am Lichterfest werden wir später mehr hören.

Von der Frage der Göttin: *Ko jāgati* oder *Ko jāgaraṃ karoti* hat das Fest auch den Namen *Kojāgara*. Unter diesem Wort bringt schon das PW. ein dem Ṣabdakalpādruma entlehntes Zitat aus dem Līṅgapur. Die gleichen Ṣloka führt Nirṇayas. Āṣvina 46 an und zwar vollkommen gleich, nur daß hier *Airāvatasthitaṃ* statt des Schreibfehlers *Airāvatasthiraṃ* erscheint und *lokair vibhūṭaye* statt *lokavibhūṭaye*. Ebenso reproduziert Heat. III 2, p. 642 die Stelle, aber mit Weglassung des letzten Ṣlokas. Hier hören wir: „Im Āṣvina zur Vollmondnacht aber soll man in der Nacht eine Nachtfeier (*jāgaraṇa*) halten. *Kaumudī* heißt dies Fest und soll gefeiert werden zur Wohlfahrt der Welt. An der *Kaumudī* soll man die Lakshmi verehren und den *Indra* auf seinem Elefanten *Airāvata*²⁾. Wohlduftig,

¹⁾ Auf wen Lakshmi ihren Blick richtet, der hat Glück. Gerda Hartmann, Beiträge zur Geschichte der Göttin Lakshmi, indem sie dafür Böhtlingk, Ind. Sprüche II, 3719 zitiert.

²⁾ Feasts and Holidays of the Hindus, S. 48 sagt, am *Kojāgara* würden die Götter und die Manen mit Kokoskernen, Kokosnußwasser und Reis

in guten Kleidern soll man in der Nacht mit Würfeln die Nachtwache halten. In der Mitternacht spricht Lakshmī, die Gnadenspenderin: „Wer wacht? Dem, der das Würfelspiel übt, will ich Reichtum geben.“ SSud., S. 130 f. gibt inhaltlich und zum guten Teil wörtlich das gleiche, aber aus dem Skandapur. und in weiterer Ausführung: Die Nachtfeier soll vor allem mit Tanz und Gesang stattfinden, ebenso soll man Kokosnußwasser trinken und das Würfelspiel in Angriff nehmen. Am Morgen muß dann dem Indra Milchreis geopfert werden usw. Dann folgt ein weiteres Zitat aus dem Skandap., in welchem dem Nandikeçvara von Skanda „das vorzüglichste aller *vrata*“, das Kojāgara, mitgeteilt wird. Hier aber heißt es: „Immer im Monat Āṣvina in der Vollmondnacht schweift Indra im Erbarmen mit der Welt auf dem Airāvata durch die drei Welten, indem er als Gnadenverleiher der liebevoll hingeebenen Gläubigen ausschaut: „Wer dient mir durch Beobachtung der Nachtfeier“ (*ko jāgaravidhānena mām ārādhayati*)? Die „Große Glücksgöttin“ (*Mahālakshmī*) und Indra werden dabei verehrt¹⁾, indem man fastet, und je nach Vermögen von hundert bis zu hunderttausend Lichter mit Schmelzbutter oder Sesamöl an den Stadtstraßen, an Totenmälern (Totenbäumen, *caitya*), Götterheiligtümern, in Lustwäldern und in (an) den Häusern angezündet. Soviel Lichter man stiftet, so viel Weltperioden (*kalpa*) hindurch genießt man in des Sonnengottes Himmel Herrlichkeit und Seligkeit in Gesellschaft der Apsaras.

Wie in diesen Versen, so heißt es auch in Bhaviṣyap. II, 2, 8, 132—136 zunächst: „Der Vollmondtag im Āṣvina ist als die Kaumudī berühmt.“ Dann weiter: „An dem soll der Mensch beim Aufgang des Mondes nach Vorschrift die Lakshmī verehren. Der Zweimalgeborene, der da nicht am frühen Morgen das Ārādha für die Väter ausrichtet und nicht Monat um Mo-

verehrt. Vgl. Underhill, 58 unten. Wegen Indra u. a. vgl. bes. die Āṣvina-vollmondfeier der Grihyasūtra (Gobh. III, 8; Khād. III, 3; Pārask. III, 16; Āṣval. II, 2; Ānkh. IV, 16; Mānava II, 3, 4 ff.).

¹⁾ Hier und noch mehr im vorhergehenden schiene die Lakshmī Gattin des Indra zu sein, wofür vielleicht noch andere Andeutungen vorkommen. Vgl. Gerda Hartmann, Beitr. z. Gesch. d. Göttin Lakshmī, S. 5; 18 f.; 33. Doch ist die Sache unsicher. In dem Ārādhyaṁcamivṛata, das Hcat. II 1, p. 546 ff. aus dem Garuḍapur. wiedergibt, werden zwar Ārādhya und Viṣṇu verehrt, aber am Fuße des dem Ārādhya heiligen Bilvabaums, vor dem man sich da immer verneigen muß, über dessen Schatten man nicht gehen, noch dessen Früchte usw. man essen darf, dessen Blätter man immer am Kopf tragen soll usw.

nat beim Verschwinden des Mondes (d. h. am Kuhūtag, wo der Neumond noch unsichtbar ist), der verfällt der Kasteiungssühne (*prāyaścittiyate*, Çl. 133). Im Āçvina, wo der Mond scheint (*?candrāçvine*), in der dunkeln Hälfte, am fünfzehnten, soll man, nachdem man vorschriftsgemäß die religiösen Verrichtungen: Baden usw. erledigt hat, in Fasten den Tag hinführen. Beim Zunachten verehere man nach der Vorschrift die Lakshmī und richte dann wie Bäume die Lichterbäume auf (*samutsrijet*) zur Freude der Lakshmī. Am Flußufer, auf einem Berg, an der Kuhhürde, am Leichenort, unter Bäumen, an Kreuzwegen, bei der eigenen Wohnung und auf öffentlichem Platz (*catvare*) stelle man sie hin.“ Auch bei Gupte, S. 103; Underhill, S. 58; Kothare, S. 72, der ebenfalls die Legende von Valita mitteilt, findet die Kojāgarafeier am Vollmondtag des Āçvina statt. Sie heißt vom Vollmond auch unmittelbar Kojāgarapūrṇimā.

Aber Nirṇayas. II, 8, 18 und 20 sagt: „Am Neumondtag des Kārttika früh am Morgen reibe man sich (mit Sesamöl) ein. So heißt es im Kālādarça: In der Morgenfrühe am Neumondtag des Āçvina (*Āçvayugdarçe*) soll man die glückbringenden Riten wie Einsalbung usw. vornehmen und dann die Lakshmī verehere zur Abwendung der Alakshmī (des Unglücks). Um Mitternacht kommt da die Glücksgöttin zu den Häusern, daher sollen sie geschmückt, (mit Kuhmist) bestrichen, von Lichtern, Nachtwache und Festlichkeit erfüllt, weiß getüncht, mit Blumenkränzen geziert sein ¹⁾.

Von einem ähnlichen, namentlich alljährlichen Umzug oder Besuch, den eine Gottheit oder ein verstorbener vorzüglicher Fürst durchs Land macht oder den Wohnungen der Menschen abstattet, hören wir ja von Indien bis nach Nordgermanien hinauf (Mucukunda, Nerthus, Frühlingsfahrt des Frey[r], Kaiser Karl usw.), und in manchen Orten Ungarns brennt die ganze Weihnacht hindurch in der Stube eine Lampe, damit die heilige Maria komme und Glück bringe (Sartori, Sitte und Brauch III, 42, Anm. 94; Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. 4, 314).

Als Beginn der Kaumudi- oder Kaumodinifeier wird die Verehereung der Lakshmī hingestellt von SkM. 14, 1—15, Skand. 9, 69—90 und nach dem letztgenannten von Sārod. 11, 1 ff.: Am

¹⁾ Kothare, S. 77 sagt vom Lichterfest (Dewali), es sei der Verehereung der Lakshmī geweiht und: The cleansing of houses and their whitewashing and illumination are some of the essential characteristics of this holiday.

Neumondtag (nach dem Zusammenhang: des Āṣvina, aber *tataḥ* zeigt wohl, daß das Stück nicht ganz an richtiger Stelle steht), in der Morgenfrühe, soll man das regelrechte am Neumond vorgeschriebene Totenseelenmahl (*pārvaṇa śrāddha*) mit Dickmilch, süßer Milch, Schmelzbutter usw. ausrichten, den Tag über fasten, ausgenommen die Kinder und kranke Leute, und dann bei Anbruch der Nacht die Lakshmī und die Götter verehren, indem man für die Lakshmī aus verschiedenartigen Tüchern einen Pavillon (*maṇḍapa*) herstellt, ihn mit verschiedenartigen Blumen und bunten Schößlingen bunt verziert und der Göttin da vor allem mit Milch, Zucker und verschiedenen Gewürzen, auch mit Kampfer bereiteten Kuchen und Gebäcke von den vier Arten spendet. Es ist dies nämlich der Tag, an dem von Vishṇu alle Götter und die Lakshmī aus Balis Gefängnis befreit wurden. Dann gingen alle auf lange Zeit angenehm im Milchmeer schlafen. Deshalb soll man an diesem Tag die Sukhasuptikā („angenehmer Schlaf“) feiern zur Freude und Lust der Göttin. Wer das tut, dessen Haus wird sie nicht verlassen. Man soll Betten mit schönen Matratzen, milchschaumweißen Decken und mit Fäden daran (*sūtragarbha*, wohl mit Fransen oder Troddeln) ¹⁾ herrichten. Darein werden unter Vedasprüchen die Götter und die Lakshmī gelegt zum süßen Schlaf (*sukhasuptikā*). Ehe dann Vishṇu erwacht ist, soll man durch die Frauen die Lakshmī wecken lassen.“ Wohl hierbei wird der dann mitgeteilte einst von den Göttern bei Lakshmīs Aufweckung gebrauchte Mantra gesprochen: „Du bist das Licht, die Herrlichkeit (*śrī*), die Sonne, der Mond, der Blitz, der goldene Stern, das Licht aller Lichter, Verehrung dir, der im Lampenlicht Wohnenden. Die Lakshmī, die in der Kārttikī, in diesem heilvollen Tage (selber) und die da in der Lichterreihe (*dīpāvalī*) ist hier auf Erden, und die da in der Rinderhürde weilt, die sei mir Gnadenspenderin.“ Darauf soll man bei Anbruch der Nacht sich einen Feuerbrand um den Kopf schwingen, das Unheil zu vernichten, und soll die Lichterbäume bereiten. In SkM. 14 fehlt die Partie von der Aufweckung der Lakshmī. Sie wird aber verloren gegangen sein; denn Padm. 124, 24 f., wo in 23—25, von ganz kleinen Abweichungen abgesehen, wörtlich das gleiche steht, sowie man nur die Textverderbnisse bessert, hat sie ebenfalls. Die Kārttikī müßte hier

¹⁾ Oder sind die oft vorkommenden umzubindenden zauberischen Fäden, als deren Farbe namentlich rot genannt wird, gemeint?

(in Skand. 9, 90 = Padm. 124, 25) der Neumondtag des Kārttika sein, wie z. B. auch in Bhavishyott. 130, 58, während sie wohl gewöhnlicher, so z. B. in Skand. 35, 42; SkM. 23, 75, den Vollmondtag dieses Monates bezeichnet. Und in der Tat wird auch anderwärts für die hier gestreifte Sukhasuptikā oder Sukharātri der Neumond des Kārttika angegeben. So in dem Kapitel Sukhasuptivrata des Ādityapur., das Hcat. II 2, p. 348 f. mitteilt und das wörtliche Übereinstimmungen mit unserem Stück des SkM. und Skand. aufweist. Feasts and Holidays of the Hindus, S. 27 f. aber sagt: Die Nacht des letzten der lichten und der Abend des ersten der dunkeln Hälfte des Kārttika wird zu Ehren der Lakshmī mit Glücksspielen verbracht und heißt deshalb *dyūtapratipadā* („Monathälfterster des Würfelspiels“). An diesem Tag verehrt man den Balirāja, entzündet im Karnatik Lampenreihen und verehrt die mythische Wunschkuh, in Kashmir und Nepal aber den Berg Govardhana. In Kashmir und im Panschab ist da auch das Annakūṭa-fest (eine Erntefeier), an der Malabarküste das große Onamfest zu Ehren des Bali.“

Da die Lichterfülle dabei das Hervorstechendste ist, so heißt das Fest, der Neumondtag des Kārttika, auch die „lichterbegeleitete Verehrung der Lakshmī“ (*Dīpānvitā Lakshmīpūjā*). Von dieser berichtet Feasts and Holidays of the Hindus, p. 16 f.: Da werden Çrāddhas, besonders solche, die nicht am Mahālaya verrichtet werden konnten, gefeiert, Reihen von Lichtern im Tempel angezündet und Pisangbäume an den Türen aufgepflanzt. In manchen Landesteilen wird vor der Lakshmī ihre ältere Schwester in Gestalt einer aus Kuhmist gemachten Puppe verehrt.

Warum nun aber bei der Kaumudī, diesem indischen Feste der Totenseelen und der Korn- und Erntegeister, die Çrī oder Lakshmī? Zwar ist sie ja die Gattin des dabei gefeierten Vishnu. Aber der ist nachträglich in sektiererischem Eifer eingeschmuggelt worden, übrigens auch rein äußerlich wie ein Lappen da und dort aufgeflickt, die Lakshmīfeier aber offenbar eine selbständige Sache. Ja, wir haben gesehen, daß an Lakshmīs Seite beim Kojāgara Indra, der schon als Regengott für die Ackerfrucht sehr wichtig ist, Verehrung empfängt und daß vereinzelt er statt Lakshmī den Umzug durch die Lande hält. Auch an dem Lakshmīfest Cripāṇcamī soll man laut Kālikāpur. 91, 21 f. neben Çrī den Indra auf seinem Elefanten verehren. Lakshmī spielt als eine Hauptperson in dem Festdrama der

Kaumudī, ja mancherorts gilt heutzutage das Lichterfest einfach als Fest dieser Göttin¹⁾. Woher denn das? Auf die Spur kann uns leiten, was wir bei Crooke², II, 190 Mitte, ebenso bei Underhill, S. 107 und in *Feasts and Holidays of the Hindus*, S. 50 lesen: Am Vollmondtag des Āṣvina und bei anderen Festen der Lakshmī wird ein Getreidekorb mit unenthülstem Reis gefüllt, mit einem Tuch bedeckt, mit einem Blumenkranz umwunden und angebetet. Er gilt als die Vergegenwärtigung des Glücks, d. h. gewiß: der Glücksgöttin. Und die ganze Nacht bleibt man auf, um den Besuch der Lakshmī abzuwarten. Col. Tod, *Rājasthān* (1829) I, p. 597 sagt denn auch: *The agricultural community place a corn-measure filled with grain and adorned with flowers as her (d. h. der Lakshmī) representative*. Ebenso aufschlußreich ist das Viçokadvādaçivrata, das am 12. der hellen Hälfte des Erntemonates Āṣvina gefeiert wird. Da verehrt man die Çrī, indem man aus Erde eine Erhöhung (*sthaṇḍila*) als Altar errichtet, in einem Getreideschwingkorb (*çūrpa*) mit Flußsand eine Figur der Çrī macht²⁾, den Korb auf die Erhöhung stellt und so zur Göttin betet, wobei sie unter anderem auch als „Regen“ angeredet wird. Darauf umhüllt man den Getreidekorb mit

¹⁾ Diwali in den Northwestern Provinces und im Panshab ist ein Fest zu Ehren der Lakshmī. J. C. Oman, *Indian Life* 145 = *Cults, Customs and Superstitions of India* 90. „Now it is chiefly observed in honour of Lakshmī“ (Crooke² II, 296). Und Col. Tod berichtet in seinen *Annals and Antiquities of Rājasthān*¹ (1829) I, 597 f.: On Amavus (d. h. *amāvāsyā* dem Neumondtag) of Kārttika, one of the most brilliant festivals of Rājasthān... when every city, village, and encampment exhibits a blaze of splendour. Wochenlang vorher sind die Töpfer einzig mit der Herstellung der Lampen beschäftigt. Es ist ein Fest der Lakshmī und an diesem Tag Würfelspiel obligatorisch. Torches and flaming brands are likewise kindled and consecrated to burn the bodies of kismen who may be dead in battle in foreign land and light them through the shades of death to the mansion of Yama. Die „bodies“ müßten die aus Paläcblattstielen, Halmen des Kuçagrases usw. gebildeten Nachbildungen oder Menschenfiguren (*purushapratikṛiti*) der in der Fremde Verstorbenen, also nicht mit dem eigentlichen Verbrennungssakrament Begnadeten sein. Daß man diesen selbigen in solcher Form nachträglich zuteil werden läßt, ist wohlbekannt, nicht aber das Lichterfest als der Tag dafür.

²⁾ Ähnlich wird beim Lalitāshashthīvrata in Bhavishyott. 41 in einem Rohrgeflechtbehälter (*vaṇçapātra*) Sand aus dem Fluß von Frauen bei nächtlicher Feier mit Tanz, Gesang, theatralischen Vorstellungen und Darbringungen verehrt. Der Sand ist eine Gestalt der Göttin Lalitā oder Durgā, wie Heat. II 2, p. 618 zu Bhavishyott. 41, 3, ausdrücklich sagt. Besser als durch Erde und Wasser könnte eine Fruchtbarkeitsgottheit kaum dargestellt werden.

weißen Gewandstücken und verehrt ihn mit Früchten, verschiedenartigem Gebäck und einer goldenen Lotosblume. Die ganze Nacht wird gefeiert mit Tanz, Gesang und Instrumentalmusik. Matsyapur. 81, 12 ff. und, wohl aus dem Matsyap., vielleicht aus gemeinsamer Vorlage, abgeschrieben, Bhavishyott. 84, 13 ff. Fast durchweg wörtlich übereinstimmend findet sich das gleiche Stück im Padmapur. (reproduziert von Hcat. II 1, p. 1076 f.).

Die Kojāgarafeier schließt sich unmittelbar an das große Fest der Korn Göttin Gaurī oder Durgā an. Diese heißt „die in den sieben im Getreideworfelkorb (*ṣūrpā*) befindlichen Getreidearten Emporgewachsene“ (Bhavishyott. 20, 28), „die in den sieben Getreidearten im Worfelkorb Verkörperte“ (Bhavishyott. 28, 40), „die Göttin, die aus der im Worfelkorb emporgesproßten jungen Saat besteht“ (Bhavishyott. 28, 58). In Bhavishyott. 21, 34 spricht man zu ihr: „Durch diese dir dargebrachten im Getreideworfelkorb befindlichen wirst du, die du im Getreideworfelkorb wohnst, erfreut, o Liebe“ (man muß lesen: *ṣūrpasthais tvam ṣūrpasthā*). Im Kornworfelkorb werden der Devī in Bhavishyott. 18, 28 die Opferspeisen (*naivedya*) dargebracht, eben so die Spenden beim Kundacaturthivrata des Devīpur. (Hcat. II 1, p. 526, hier auch in irdenen Gefäßen). Am 7., 8. und 9. der lichten Hälfte des Bhādrapada (Mitte August—Mitte September, wo die Frühernte reift) ist ein Fest der Gaurī. Am dritten oder letzten Tag der Feier wird das Bündel aghāda-Pflanzen, das die Göttin darstellt, von einer Frau in einem Getreideworfelkorb zu einem Strom oder Tank getragen und hineingeworfen. Underhill, S. 52¹⁾. In einem *ṣūrpā* stellt man beim Ritus für einen von einem Vināyaka-Geist Besessenen die Opfergabe auf einen Kreuzweg (Mānava-Grihyas. II, 14, 30; Yājñ. I, 285). Gaṇeṣa und seine Scharen sind ja ursprünglich Totenseelen- und Fruchtbarkeitsgenien. Gewisse böse Geister in Kambodscha nehmen Opfer nur an, wenn sie ihnen in einer Getreideschwinge dargebracht werden (Hastings, ERE. III, 158 a). Hier könnte freilich die überhaupt vorhandene, obschon vom Getreide und seinen Genien herstammende zauberische Kraft des Getreidekorbs am Werke sein (vgl. z. B. Mannhardt, Mythol. Forsch. 357—374). Weiteres schon im „Kāma“.

¹⁾ Von diesem Fest und der Korn Göttin Gaurī als Harikālī „die Grünscharze“ handle ich in der Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. 42. Bd., S. 103 ff.

Die sieben Kornarten, die man in Erde im Getreideworfelkorb hat emporsplassen lassen, eine Art Gärten des Adonis¹⁾, sind hier eine Verkörperung der Fruchtbarkeits- und Korngöttin Gauri. Wie ihr nun diese beilieg sind, so opfert man der Çri beim Çrīpāñcamivrata in Bhavishyott. 37, 45 „emporgesproßte Getreidemengen“ (*virūḍhān dhānyasaṃcayān*), und dann folgt der Çloka: „Darauf soll man ein noch in ihres Vaters Haus wohnendes Mädchen (*svavāsini*) mit Blumen und *kunkuma* verehren, mit süßer Speise füttern und dann entlassen.“ Das ist ein kennzeichnendes Stück des Gauridienstes (vgl. çl. 55). Ebenda in 37, 52 wird die Lakshmī zu Bett gelegt, ausgerüstet mit den sieben Getreidearten (*saptadhānyasamanvitā*). Diese sieben und den besonders bei der Verehrung der Fruchtbarkeitsgottheiten öfters erscheinenden Rohrbehälter (*vaṃçapātra*)²⁾ haben wir auch beim Dienste der als Form der Çri gedachten Vijayā oder Jayā in Hcat. II 1, S. 544 unten (aus dem Bhavishyott.) „All die Rohrkörbe, die mit den sieben Getreidearten angefüllt sind, verehere man mit einem (wohl: darum geschlungenen) roten Faden und bringe sie ihr dann zusammen mit Früchten dar“³⁾. „Hochbedeutsam ist es ferner, daß die Lakshmīfeier Kojāgara auch Navānna heißt, „Essen des neuen Reises“ (Underhill 58), also ein Erntefest der Erstlinge ist.

Als Getreidegöttin bekundet sich die Çri oder Lakshmī auch in der Ikonographie, wie mir scheint, recht greifbar namentlich

¹⁾ Von diesen rede ich auch in dem ebengenannten Aufsatz über die Harikālī, S. 111. Solche zu Ehren der Gauri, „the Ceres of the Rajpoots“, die da „painted the color of ripe corn“ ist, nämlich „yellow“, beschreibt Col. Tod, Rajasthan¹ I, p. 570: Tritt die Sonne in Aries ein, so wird ein kleiner Graben gemacht, Gerste gesät, bewässert und durch künstliche Hitze getrieben. Wenn sie aufgegangen ist, tanzen die Frauen darum herum, bitten Gauri um Segen für ihren Gatten, ziehen die Pflanzen heraus und geben sie den Männern, die sie in ihren Turban stecken. Davon schon im „Kāma“ und dann mehr im Anhang zum „Indra“.

²⁾ Nur ein Beispiel: Beim *aviyogavrata* soll die Frau eine männliche und eine weibliche Figur aus Reismehlteig machen, gewiß Darstellungen des Çiva und der Umā, sie in einen Rohrgeflechtbehälter (*veṇupātra*) legen und verehren. Später soll ein Brahmane die zwei Figuren ins Wasser werfen. Bhavishyott. 22, 8; Hcat. II 1, p. 440 f. aus dem Kālikāpur. Die Bilder aus Mehlteig und die Versenkung ins Wasser passen da vorzüglich zu Vegetationsdämonen.

³⁾ Der ungezählte Male vorkommende zauberische rote Faden muß nach Hcat. III 1, p. 736 bei jedem Manenkloß niedergelegt werden (als Gewand für den Toten), obchon ja Rotes sonst gewöhnlich beim Çrāddha gemieden werden soll.

in Vishṇudh. III, 82. Die längere Darstellung beginnt dort mit den Worten: „An der Seite Haris ist die Lakshmi zweiarbig darzustellen, o Fürst, mit einer Lotosblume von himmlischem Aussehen in der Hand, mit allen Schmucksachen geziert, rotgelb (*gaurī*), weißgewandet, die Göttin, und an Schönheit unvergleichlich auf Erden.“ *Gaurī* bedeutet da genau dasselbe wie in dem Namen ihrer göttlichen Schwester Gaurī, den schon vor mehr als hundert Jahren Col. Tod in seinem Rājasthān ganz richtig als blond wie das reife Getreide auffaßte. Vishṇudh. III selber belehrt uns über *gaura* in 27, 10 cff., wo als zwei große Farbenkategorien, hier des menschlichen Gesichts, unterschieden werden: a) die *chavi gaurī*, b) die *chavi çyāmā*. In 11 c—12 heißt es da: Die helle (*gaurī*) gilt als fünffach: 1. hell wie Gold, 2. hell wie die Zähne, 3. hell wie klarer Sandel, 4. hell wie die Herbstwolke, 5. hell wie der Mond (*rukmagaurī*, *dantagaurī*, *sphuṭacandanagaury api / çaradghanacandrakavaḍ gaurī pañca-vidhā smṛitā*). Das steht in einer Belehrung, wie sich der Schauspieler zu schminken habe (*aṅgaracanā*). Nahe Berührung damit zeigt Bhāratīyanāṭyaç. ed. Benares 23, 73 ff., ed. Kāvya-mālā 21, 57 ff. Da finden wir in Çl. 76 (Kāvya-m. etwa 60): *Raktapī-tasamāyogād gaura ity abhidhiyate* „durch die Mischung von Rot und Gelb wird *gaura* erklärt.“ *Gaura* bedeutet da also rotgelb, gelbrot und entspricht etwa dem *rukmagaurī* des Vishṇudh. *Gaurī* als Bezeichnung der Gesichtsfarbe der Lakshmi hat den gleichen Sinn und kennzeichnet diese Göttin als Genie des reifen Korns. Die Entwicklung von da zu einer Gottheit des Glücks ist ja sehr natürlich¹⁾.

¹⁾ Gerda Hartmanns fleißige und sehr wertvolle kleine Monographie „Beiträge zur Geschichte der Göttin Lakshmi“ habe ich erst gelesen, nachdem obige Bemerkungen über Çrī oder Lakshmi niedergeschrieben waren, und durch sie kam ich dann an den Aufsatz Çrīvūkta von J. Scheftelowitz in ZDMG. 75 (1921), S. 35 ff. Meine ganz unabhängig und auf völlig verschiedenem Weg gewonnene Anschauung deckt sich in der Hauptsache mit der dort vorgetragenen. Übrigens wird das Urwesen der Çrī als einer Vegetationsgenie wohl schon durch die große Bedeutung des Lotos für diese Göttin klar. Scheftelowitz stellt nun (S. 38) dar, daß die Çrī eine Schutzgottheit der Bauern sei. Zwar ihr Sohn Kardama scheint mir dafür keinerlei Beweis abzugeben; denn *kardama* bedeutet meines Wissens eben nicht Dünger, sondern Schlamm, und Schlamm paßt vorzüglich zu der dem Wasser entstiegengen, feuchten (*ārdṛā*) Göttin. Dagegen haben wir wohl wirklich den Mist in dem Beiwort *karishīṇī* düngerreich (so heißt sie im Mantra auch in Heat. III 1, S. 1240). Ferner ist es mindestens sehr irreführend, wenn Scheftelowitz S. 39 sagt: „Auch der Dünger (*kardama*) wird im Altindischen göttlich verehrt, mit ihm würde nicht nur

Jetzt können wir zurückkehren zu der Verehrungsfeier für Indirā oder Lakshmī. Sogar unsere Texte zeigen noch, daß im Grunde da die andern Götter nur so nebenher mitlaufen und daß Lakshmī nicht nur die Hauptperson, sondern ursprünglich die einzige verherrlichte Gottheit ist. Zwar könnte man die Zeremonie an sich so auffassen: in einer Art magischer Nachahmung wird die ganze lange und von zauberischem Unheil erfüllte Regenzeit mit dem Schlaf Vishnus und seiner Gattin samt dem segensfreudigen Erwachen der beiden in eine kurze Zeitspanne zusammengedrängt, während das wirkliche Erwachen Vishnus von seinem viermonatigen Schlaf am 11. der lichten Hälfte des Kārttika in der Auferweckungsfeier (*Hari-prabodhinī*, *Prabodhinī*, *Prabodhotsava*, s. Padm. 63, 1 ff.; 125, 1 ff.; SkM. 20, 14—24; Skand. 33, 1 ff.) stattfindet und die Bettung zum Schlaf natürlich schon vier Monate früher veranstaltet wird (beschrieben in Padm. 66, 4 ff.; Bhavishyott. 70, 4 ff., wobei Bhavishyott. 4—35 meist = Padm. 10—40 b lautet; ein anderer Ritus in Padm. 87). Oder sollte das Ganze eine Art Vorbereitung auf die später erfolgende Aufweckung sein, da ja SkM. und das hier durchweg von ihm abschreibende Skand. wie das ganze Lichterfest, so auch diesen Teil einen vollen Monat früher ansetzen, d. h. ans Ende der dunkeln Hälfte des

die Opferstätte, sondern auch das Haus ausgeschmiert.“ Die Stellen, die er nun als Beweise anführt, reden sämtlich vom Kuhmist, keine von *kardama*. Der Kuhmist ist aber natürlich so heilig, weil er von der heiligen Kuh kommt. Daher auch der in den Kārttikam. und sonst erscheinende Ausspruch, daß die Çrī im Kuhkot wohne. Sodann dürfen wir nicht vergessen, daß die Exkremente von Menschen und Tieren magische Kraft haben. Wenn also in Brand gesetzter Dünger in zauberischen Riten verwendet wird, wofür Scheftelowitz S. 39 unten f. mehrere Beispiele nennt, so wird da die Bedeutung des Düngers für die Vegetation zunächst gar nicht in Betracht kommen. Ferner führt Scheftelowitz für den „Dünger als Symbol der Fruchtbarkeit“ ein paar indische Hochzeitsbräuche an. Aber auch da ist es überall Kuhmist. Dagegen hat sich Çrī deutlich als Getreidegöttin auf den Sundainseln erhalten, wofür Scheftelowitz dankenswerte Belege bringt (S. 39). Die Reisisiten der Indonesier beziehen sich fortwährend auf „Sri, die indische Gottheit der Feldfrüchte“ (Frazer³ VII, 182). Die „Reisbraut“, eine gewisse festliche Reisährengarbe auf Java, heißt Emboq Sri, ihre Vermählung mit dem „Reisbräutigam“ wird in der Ernte gefeiert (Frazer, ib. 200 f.; Hastings, ERE. IX, 804 b). Auf Lombok und Bali heißt die weibliche Reisgottheit Batari Sri (ib. 202); Batari ist das ind. *bhaṭṭārī*, Herrin, Göttin.

Gerda Hartmann nun übersetzt *gaurī* in jener Stelle des Vishnudh. mit „weiß“. Das heißt *gaura* aber wohl selten, heißt es auch nicht eigentlich in *gauraloka*, obsehon wir dies mit „weiße Rasse“ wiedergeben könnten,

Āṅvina? Aber von Vishṇus Einschlafen haben unsere Textstellen ja kein Wort, nur so nebenher eins von seinem Erwachen, was daher zu stammen scheint, daß die indische Gattin vor ihrem Gebieter aufwachen und aufstehen muß. Jener berühmte Regenzeitschlaf scheidet also wohl ganz aus. Der Gedanke von Schlaf und Aufweckung der Vegetation und der Vegetationsdämonen aber ist sehr natürlich und in einer Reihe seiner Bekundungen in Volksbräuchen schon von Mannhardt erörtert worden (Baumkultus 253; 319; 434 ff.; 540 ff.). Vgl. auch das Schmackostern u. dgl. mehr. Zugrunde liegt aber wohl auch da der Tod und die Wiederbelebung der Wachstumsgenien. Auch unsere Lakshmifeier mag nur eine Abschwächung davon darstellen. Wie gut paßt nun die Erklärung unserer Texte, die ganze Feier vom „süßen Schlaf“ oder von der „süßen Nacht“ komme daher, daß an diesem Tag die Göttin Āṇi von Vishṇu ursprünglich einem Sonnengott, aus der Gefangenschaft befreit worden sei, und zwar aus der des Bali, den wir als chthonische oder unterirdische Gottheit werden kennen lernen — Pluton und Persephone in Indien. Nur verläuft das kleine Drama hier so: Der Unterirdische hat die Genie der sommerlichen Vegetations- und Kornfülle hinuntergerissen in sein dunkles Verließ. Da kommt der Sonnengott und befreit sie. Ist aber Lakshmi eine Wachstums- und chthonische Gottheit, dann wundert es uns nicht mehr, wenn sie laut unserem Texte „in der Kārttikīnacht in der Lichterreihe auf Erden wohnt“, d. h. darin verkörpert ist, und daß ihr zu Ehren eine Lichtermenge entzündet wird.

Auch den Urmächten der Vegetation: Den Bäumen wurden in der Antike Lichter, Lampen, Kerzen, Fackeln entzündet (Bötticher, Baumkultus der Hellenen, S. 49; 68; 533 f.), und wenn in Indien die Totenseelenlichter so oft auf, in oder an Bäumen brennen, so kamen sie ja auch diesen an sich schon zu. Bötticher nun meint, das Verbot des Konzils zu Arles im Jahre 452 beziehe sich auf diese Baumverehrung: Si in alicuius episcopi territorio infideles aut faculas accendunt, aut arbores, fontes, vel saxa venerantur, si hoc eruere neglexerit, sacrilegium esse cognoscat. Das aut — aut müßte aber doch zwei verschiedene Dinge anzeigen, und die Lichter wären ein Teil der Baumverehrung. Ob sich da „Fackeln entzünden“ nicht auf den bekannten Brauch bezieht, besonders zu Johannis und zu Martini mit brennenden Fackeln namentlich durch die Felder zu laufen, damit diese fruchtbar würden?

§ 6 d. Weiteres von den Lichtern des Kārttika.

Aber auch anderen Gottheiten soll man im Kārttika Lichter spenden. So z. B. erklärt Bhavishyap. I, ein Sektentraktat zur Verherrlichung des indisch-persischen Sonnengottes, in 164, 37 ff.: Wer dem Sonnengott im Monat Kārttika am 7. oder 6.¹⁾ oder auch in der Neumondnacht einen prächtigen Lichterkranz (*dīpamālikā* = *dīpāvalī*) stiftet, der wird, in einem Glanz wie zehntausend Sonnen leuchtend, mit göttlichem Schmuck ausgestattet, nachdem er seine Familie (in jener Welt) allseitig gerettet hat, im Himmel des Sonnengottes verherrlicht und beseligt werden, und zwar so viele Jahrtausende, wie er ihm Lampen mit Schmelzbutter gefüllt und entzündet hat. Wer einen Lichterbaum ganz aus Eisen an des Sonnengottes Heiligtümern entzündet, wird in dessen Himmel Herrlichkeit und Seligkeit erlangen. Besonders indische Glaubensrichtungen modeln ja Vorgefundenes unverföhren für ihre Zwecke um, was uns sehr an die Taktik der katholischen Kirche gegenüber heidnischen Gebräuchen erinnert.

Dabei braucht der das Licht Anzündende keinerlei fromme Gedanken zu haben. Wie vollkommen überhaupt das reine opus operatum wirke, davon sind namentlich die Purāṇa übervoll. Sogar vor der rasendsten Tollheit schrecken sie auch da nicht zurück, getreu der indischen Eigenart, das gerade Gelobte mit oft wahrhaft wahnsinniger „Folgerichtigkeit“ als das Höchste, allein Wichtige auszuposaunen. Solcher Legenden enthalten auch die Kārttikam. eine Anzahl. Z. B. in Skand. 7, 22 ff. (= Sārod. 6, 21 ff.) lesen wir: „Einst war ein Erlesener unter den Brahmanen, namens Harikara, auf gottlose Sinnengenüsse versessen, ein Brahmane, der ständig seine Lust an den Huren fand, des Vaters Gut verschleuderte, eine Axt, den Stammbaum seiner Familie umzuhauen.“ Er verspielte all seines Vaters Gut und kam dann eines Tages nach Ayodhyā in das Haus eines erlauchten Brahmanen. Es war im Monat Kārttika. In der Nacht zündete er rasch ein Licht vor dem Bilde des Viṣṇu an, damit er Würfel spielen könne. Deshalb erlangte er, als er starb, die Erlösung (*moksha*), d. h. nach gl. 127 c—128, wo dieser

¹⁾ Der siebente jedes Monats ist der dem Sonnengott heilige Tag, der 6. der des Fruchtbarkeitsgenius Skanda, und am 6. des Kārttika ist ein besonderes Fest für diesen (vergl. Heat. II 1, p. 604 f., wo freilich keine Lichter erwähnt werden). Die Neumondnacht des Kārttika ist die Lichterfestnacht.

Held noch einmal zur Erbauung und Anfeuerung genannt wird, himmlische Seligkeit (*svarga*). Dabei wird er gewiß das Licht von seinem Wirt empfangen haben. Wie die unabsichtlich dochtschneuzende räuberische Maus belohnt wurde, haben wir vernommen. Wie eine Ummodelung dieser Legende sieht Bhavishyap. I, 118, 4 ff. aus, um so mehr, als die sprachliche Gestaltung öfters so gut wie wörtlich übereinstimmt: Einem ganz vom Aussatz zerfressenen, hungergepeinigten Çūdra gewähren in oder bei einem Tempel des Sonnengottes dessen mitleidige Priester (*bhojaka*) einen Unterschlupf. Sein Herz ist von Bosheit erfüllt, auch gegen den Sonnengott (*dushṭabuddhyā sadā yuktah Saptācvaṃ prati*, Çl. 24). Der Erbauer des Tempels, Vasishṭha, der Hofprälät des Königs Ikshvāku, versah den Tempel auch reichlich mit Lichtern. So hatte er einmal wieder im Kārttika ein Licht gestiftet. Der kranke Çūdra lauerte, ob die Priester nicht in Schlaf versanken; dann wollte er des Gottes Schmuck stehlen. Und wirklich nickten sie ein. Im selben Augenblick losch das Licht aus. Der Aussätzige lief zum Feuer, das in diesem Heiligtum des persisch-indischen Sonnengottes offenbar immer brannte, zündete die Lampe wieder an und hielt sie vor dem Gott empor, um ihn berauben zu können. Gerade da aber erwachten die Priester und sahen ihn. Kläglich flehend fiel er ihnen zu Füßen. Sie schonten ihn, doch die Polizei packte und prügelte ihn. Darüber starb der von Krankheit sehr Geschwächte. Er kam in den Himmel des Sonnengottes und wurde, nachdem er ein ganzes Weltalter (*kalpa*) dessen Freuden genossen hatte, als Sohn eines Brahmanen mit der Erinnerung an seine frühere Existenz geboren. „Das ist die Macht der Lampe im Kārttika.“

Angezündete Lichter des Kārttika betrachten oder von ihrer Herrlichkeit, Heiligkeit und Wirkenskraft erzählen hören, schon das führt in den Himmel, wie Sprüche und Legenden der Kārttikam. verkünden. Vor allem aber soll, wer zu arm ist, im Kārttika selber Lichter zu stiften, Lichter der anderen aufstecken, anzünden¹⁾, in Brand halten, gegen Wind usw. bewachen, den Docht liefern, das Gefäß oder das Öl, oder sonst

1) Der gewöhnliche Ausdruck ist *bodhayati*, *prabodhayati*, *udbodhayati*, *samudbodhayati* *dīpam*, *pradīpam*, *dīpavriksham* usw. und Substantive wie *prabodha*, *prabodhana* usw. Siehe z. B. Padm. 119, 12; 120, 43; Skand. 2, 53; 7, 35; 39; 41; 42; Bhavishyap. I, 164, 40 f.; Bhavishyott. 130, 21; 22; 26; Heat. II 1, p. 858; 1038; 235; usw. Auch vom Feuer gebraucht (Viśhpuḍh. II, 50, 49; I, 92, 11; Bhavishyap. I, 173, 17).

irgendwie dabei Dienste oder Hilfe leisten. Skand. 7, 35 c ff.: 116 c—117; 125 c—127 b = Padm. 120, 43 f.; vgl. 117, 19. Die Belohnung ist da ebenfalls *moksha* oder *mukti* die „Erlösung“, d. h. himmlische Seligkeit.

Der Kārttika nun, der so oft der beste, göttlichste, heiligste, wichtigste Monat genannt wird, gilt als so bedeutsam, weil er eine Höchststeigerung, einen Gipfelpunkt darstellt. Die ganze Regenzeit ist heilig, in ihr besonders der Herbst und im Herbst der Kārttika. So Hcat. II 2, p. 347 (aus dem Viṣṇupur.). Wenn wir nun unheimlich statt heilig setzen, dann gelangen wir zur Pfahlwurzel dieses Glaubens. Die vier Monate der Regenzeit sind so unheimlich, daß da für die vier Kasten alle Opferwerke, alle Weihen, alle Sakramente (wie Hochzeit, Haarriten usw.), Einzug in ein neues Haus, Aufstellung eines Götterbildes unterbleiben müssen (z. B. Bhaviṣyott. 70, 37). In einem häufigen Mantra heißt es: „Solange Viṣṇu schläft, schläft die Welt.“ Die Wandermönchregel, zu dieser Zeit am gleichen Ort wohnen zu bleiben, hat hier ihren ersten Grund. Daß der Mensch in der Regenzeit ein äußerst vorsichtiges frommes Leben führen müsse, wird oft eingeschärft. So soll man all die vier Monate hindurch von Palāṇablättern, die auf die Erde gelegt werden, also in doppelter Weise zauberisch geschützt, essen, soll auf der Erde schlafen, sich der Begattung enthalten, fortwährend baden, eine Menge Dinge nicht essen oder sonst nicht gebrauchen, wie z. B. Hülsenfrüchte (außer *mudga* Phaseolus Mungo), Sesamöl, Honig, Eierpflanzen, Zwiebelgewächse, Fleisch usw. S. z. B. Padm. 55, 32—34; 66. 4 c ff. = Bhaviṣyott. 70, 6 ff.; SkM. 7, 15 f.; Hcat. II 1, p. 333 = Nirṇayas. II, 4, 16, vgl. II, 4, 12. Die ganzen vier Monate hindurch soll man Lichter spenden, den Vätern, und zwar neben Wasser mit Sesam (*tilodaka*), sagt MBh. XIII, 128, 2; vgl. 129, 11—14. Den ursprünglichen Grund dieser und damit auch der anderen Vorschriften verrät auch MBh. XIII, 125, 74: „Durch Lichter in der Regenzeit trägt man seine Schuld gegen die Väter ab.“ Denn durch sie rettet man die Väter in jener Welt (XII, 68, 27). Wem man aber seine Schuld entrichtet hat, der kann einem nichts mehr anhaben. Die Vorschriften heiligen Lebens, wie sie nun für den Kārttika niedergelegt werden, fallen zusammen mit denen für die Regenzeit, nur sind sie noch reicher ausgestaltet¹⁾. Wer nicht die vier Monate ein frommes Werk (*vrata*) leisten kann, soll mit

¹⁾ Die Gebote und Verbote für die zwei andern Totenseelenmonate

allem Ernst es im Kārttika tun. SSud., p. 154. Das hervorragendste gute Werk ist da zunächst das Baden, wie übrigens auch in den zwei anderen Totenseelenmonaten Māgha und Vaiçākha; Unheilstoffe werden so vom Körper abgespült und am Eindringen verhindert. In der Wage wog Brahma auf der einen Seite alle Schenkungen, frommen Begehungen (*vrata*) und Gelübde (*niyama*) und auf der andern das Baden im Kārttika und erfand sie gleich an Wert. Wer den ganzen Monat Kārttika beständig badet, seine Sinne zügelt, die Gāyatrī murmelt, nur Opfertaugliches ißt und die Seele bündigt, wird von allen Übeln und Sünden frei. Vi. (d. h. Vishṇusmṛiti), 86, 4. Am meisten aber leuchten im Kārttika die Lichter hervor, die den ganzen Monat hindurch an- und aufgesteckt werden sollen. Dem Kārttika schenkt man Aufmerksamkeit, wenn man tagtäglich Lichter spendet, sagt Vishṇudh. III, 218, 12.

Regeln, namentlich für die Lichterbäume, haben wir schon vernommen. Einige weitere Vorschriften, zunächst für gottesdienstliche Lichter überhaupt, wirken belehrend. Nur Schmelzbutter und Sesamöl darf für die Lampe gebraucht werden, kein Schmalz (*vasā*), kein Mark, keinerlei tierisches Fett. Vi. 66, 11; Vishṇudh. I, 166, 30 c—31 b = Bhavishyott. 130, 33; Vishṇudh. II, 91, 16 f.; MBh. XIII, 98, 52; Kālikāpur. 74, 136. Vom Docht sagt Vishṇudh. I, 166, 35: „Einen von einem Lebewesen stammenden, einen blauschwarzen (*nīla*) und einen roten Docht vermeide man.“ Vishṇudh. II, 91, 17 nennt nur den blauschwarzen und den roten. Hier ist die Rede von der Vishṇuverehrung. In Vishṇudh. III, 341, 319 f. aber, wo Vishṇu überhaupt mit roten Sachen bedient wird, soll die Lampe mit Sesamöl gefüllt und der Docht mit Safflor gefärbt sein. Da aber handelt es sich um Riten, die den Feind vernichten, Liebe im anderen Geschlecht entzünden, Korn und Geld vermehren, Mann oder Weib einem dienstbar machen, also um Zauber, bei dem Rot ja allgemein ist. Den Feind zu vernichten und das eigene Heer siegreich zu machen, dient auch das Sudarçanashashṭhīvrata des Garuḍapur., das Hcat II 1, p. 620 ff. reproduziert. Da muß der Docht aus rotem Zeug gedreht und obendrein, um die magische Kraft zu mehren, noch Senfsamen in ihn hineingemacht werden. Das Licht schwingt eine Frau dreimal um den Kopf des Königs (S. 623). Auch beim Rūpasattravrata, das Männern und Frauen

Māgha und Vaiçākha lauten zum großen Teil gleich (auch Sesam und Sesamöleinreibung, Hülsenfrüchte usw. sind da Tabu).

unvergleichliche Schönheit und Liebesgunst verschafft, müssen die Lampen mit Sesamöl gespeist und die Dochte safflorgefärbt sein. Vishṇudh. I, 155, 23. Stiftet man die Lampe „Großdocht“ (*mahāvartī*), die besonders dem Kārttika eignet und da als Göttin angebetet (Hcat. II 2, p. 767), aber auch sonst, und zwar in der dunkeln Hälfte des Monats und am Neumond, empfohlen wird, dann soll man zur rechten Seite des Gottesbildes eine Lampe mit Sesamöl und rotem Docht, zur linken eine mit Schmelzbutter und weißem Docht unterhalten. Vishṇudh. I, 166, 2 ff. Beim Rājyadvādaçivrata, das dem Menschen die Königsherrschaft erzaubert, sollen an den lichten zwölfen der 12 Monate Lampen gespendet werden mit Schmelzbutter und weißem Docht, an den dunkeln zwölfen dagegen solche mit Sesamöl und rotem Docht. Vishṇudh. I, 157, 13; 22—25 b. Ebenso gehören für die hellen Schmelzbutter als Opfer und überhaupt lauter helle Dinge, für die dunkeln Sesam und durchweg allerlei Rotes. Zehn Lichter mit rotem Docht werden nach den zehn Weltgegenden hin niedergesetzt beim Ritus Kāñcanapurivrata, wo Viṣṇu und Lakṣmī Verehrung empfangen. Bhaviṣyott. 147, 53. Diese Beispiele zeigen: Sesamöl, roter Docht, die unheimliche dunkle Hälfte des Monats und Behexung des anderen gehen zusammen, und andererseits Schmelzbutter, weißer Docht und lichte Hälfte. Beim Kāñcanapurivrata wird der rote Docht durch die Lakṣmī veranlaßt und diese ursprünglich als Fruchtbarkeits-, als chthonische Göttin gefaßt und wohl anfangs allein verehrt worden sein. Bhaviṣyott. 130, 18 c ff. nun lehrt: dem Sonnengott Lampen mit Schmelzbutter und rotem Docht, dem Viṣṇu gelben Docht, dem Çiva weißen, der Gaurī safflorroten, der Durgā lackroten, dem Kāma blauschwarzen (*nīla*), den Nāga schwarzen (*kṛishṇa*). Wie seiner Gattin, so käme wohl der rote auch dem Çiva zu, wie halt den Totenseelen und Zeugungsgenien überhaupt. Der weiße Docht für ihn mag daher kommen, daß Çiva oft als weiß dargestellt wird. So z. B. in Vishṇudh. III, 44, 20; 48, 19; Matsyap. 259, 3 f.; 261, 23; Çukran. IV, 4, 316 f. Den blauschwarzen für den Liebesgott könnte ich nicht deuten, es sei denn, man betrachte die Geschlechtsliebe als eine böse Krankheit, einen Wahnsinn, eine tödliche Schlange, die einen beißt, wie sie von den alten Indern ebenfalls genannt wird. Eher wohl liegt der Ugrund in der für den Eros allwichtigen schwarzen Frauenscham. Der Sonnengott als Lichtgestalt muß natürlich Schmelzbutter empfangen —, Sesamöl kommt vor allem den dunkeln

Totenseelen zu —, aber auch einen roten Docht, da er eben selber rot ist und nur Rotes ihm geopfert wird¹⁾, wie wir ungezählte Male hören. Aus diesen Darlegungen ergibt sich der Schluß, daß die Kārttikalichter roten Docht haben müssen. Im Pradipavidhi des Ādipur., den Hcat. II 2, p. 763 ff., mitteilt, haben wir gehört, daß der Docht der Allerseelenlichter stark rot (*surakta*) sein solle oder auch weiß. Woher das nachhinkende „weiß“ (*suçukla*) kommen wird, sehen wir bald. Sesamöl für die Kārttikalichter wird öfters genannt. So z. B. in Skand. 7, 56; 57; 66; 101 (= SkM. 10, 2 = Hcat. III 2, p. 914, hier aus Brahmāṇḍapur.); Hcat. II 2, p. 767. Freilich kommt dann Verwirrung dadurch hinein, daß in den vishṇuitischen Purāṇa oder Purāṇaabschriften die Lichter ja dem Viṣṇu zugeschmuggelt werden, den sie ursprünglich gar nichts angehen. So müssen sogar die armen Totenseelen (die „Väter“) in Padm. 123, 37 c bis 39 b also sprechen: „Es möge in unserer Familie ein den Vätern liebevoll ergebener, guter Sohn geboren werden, der im Kārttika durch Lichterspenden den Keçava (Viṣṇu) erfreut. Wessen Licht mit Schmelzbutter brennt oder auch mit Sesamöl, wozu hätte der eine Roßopfer nötig“ usw. Schmelzbutter erheischt der eingeschobene Viṣṇu, das richtige Sesamöl wird da nur hintendrein angefahren. Nur wenn man Sesamöl nicht bekommen kann, scheint Schmelzbutter oder anderes Fett, natürlich von Pflanzen, in Betracht zu kommen (Hcat. II 2, S. 764). Auch daraus ergäbe sich der rote Docht von selber. Beim *tiladvādaçivrata*, im Totenseelenmonat Māgha, am 12. der dunkeln Hälfte, wo man in (schwarzen) Sesamkörnern baden, sie essen, opfern und verschenken soll, heißt es: „Und Lichter mit Sesamöl soll man spenden und Wasser mit Sesam“ (wenigstens ursprünglich beide natürlich den Totenseelen). Viṣṇudh. I, 163 f.; Hcat. II 1, p. 1108—1110. Die *shaṭṭilaikādaçī*, gewöhnlich am 11. der dunkeln Hälfte des Māgha, hat ihren Namen davon, daß man da die magischen und für den Totendienst so kennzeichnenden Sesamkörner sechsfach verwendet: zum Baden, Einreiben, Essen, Trinken, Opfern, Verschenken. Padm. 44; Bhaviṣyott. 122, 27; Hcat. III 2, p. 635 f.; Nirṇayas. II, 11, 12; Wilson, Works II, 206 f.; Underhill, p. 90 usw. Von Sesamöllampen wird aber meines Wissens hier nicht geredet.

Sesamöl und roter Docht nun passen ganz in das Bild — die Lichter und ihre Zaubermacht gelten ja den Totenseelen und

¹⁾ In der ältern Zeit freilich wird Weißes genannt.

Totenseelengenien¹⁾. Noch heute ist im indischen Volksbewußtsein beides lebendig: die Lichter sollen die bösen Geister, d. h. ursprünglich alle Totenseelen, wegschrecken und: den Totenseelen freundlich leuchten. Ja Diwālī ist nicht nur die Zeit, wo alle Toten auf die Erde zurückkehren, sondern da haben auch die Hexen besondere Gewalt (Crooke II, 266 unten — 267); ebenso an Navarātra, dem Durgāfest, d. h. an den 10 ersten Tagen der lichten Hälfte des Ernte- und Seelenmonats Āṣvina (ib.). Die Lampen überhaupt heißen ja auch *rakshoghna* „Vernichter des Geisterspuks“ (Crooke I, 274 unten, vgl. 248 Mitte) und die Lampen im Wöchnerinnenzimmer ausdrücklich „Lichter zum Schutz“ (*rakshāpradīpa*, Kathas. 28, 4). Daß die Lichter beim Lichterfest und sonst dem *nīrājana* dienen, hören wir immer wieder. Auch im Līngapur. (zit. Heat. II 2, p. 640) muß man gewiß *nīrājanakṛite* lesen (statt *nīrājane kṛite*) *dīpo grāhyaḥ subhaktitah* (im Alakshmīritus). *Nīrājana* im engeren Sinn ist ja unmittelbar = *ārātrika*, d. h. das Schwingen besonders von Lichtern vor oder um eine Person usw., schlimme Einflüsse zu vernichten. Wollte man die mannigfache Verwendung der Lichter als Abwehr in Indien und anderwärts darstellen, so gäbe das ein ganzes Buch²⁾.

¹⁾ Die Lampe bei unserem abendländischen Allerseelenfest soll nicht Öl, d. h. wohl vor allem Petroleum, enthalten, sondern Fett oder Butter. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens I, Sp. 269. Diese beiden sind für die Germanen halt älter. Was das Öl der bei den *çṛāddha* entzündeten Lichter anlangt, sind die Texte recht schweigsam. Ausdrücklich aber wird z. B. für die Lampe, die beim Sitz jedes der geladenen Brahmanen stehen muß, *tilatāila* oder Sesamöl genannt (Heat. III 1, p. 1190, von Atri). Ja, sogar die den Toten gespendete Augensalbe soll Lampenruß sein von einem Licht mit Sesamöl (Heat. III 1, p. 734, aus dem Brahmaparivartapur., und Heat. III 1, p. 735, aus Vāyupur. und dem Prabhāsakhaṇḍa des Skandapur.). Selbst das doch an sich schon ungemein zauberisch-heilige Kuṇḍagra wird noch wirksamer, wenn es auf einem Sesamfeld gewachsen ist (Heat. III 1, p. 635, aus Kauṇika und einem Purāṇa). Von den beim Totendienste allwichtigen und allgegenwärtigen Sesamkörnern rühmt das Ādityapur. (zit. in Heat. III 1, p. 1588): „Wie ein von tausend Krieger umgebener und geschützter König dahingeht, so geht das Wasser, das von Sesam begleitet ist, zu den Abgeschiedenen.“

²⁾ Vom Rīgveda an ist ja der Feuergott der menschenholde Abwehrer der Unheilsmächte. Nur auf die von Zauber- und Geistergefahr böse umwitterte Hochzeit sei kurz hingewiesen. Wie wichtig die Lichter, zur *ārātrika* verwendet oder einfach aufgestellt, bei der indischen Hochzeit sind, erhellt besonders klar aus Dubois-Beauchamp³⁾, p. 222 ff. Die indische Sitte, Hochzeiten bei Nacht zu feiern, mag zum Teil davon kommen, daß dann die Lichter zu besonderer Geltung und Wirkung gelangen, anderer-

Andererseits aber sollen die Lichter des Lichterfestes den Totenseelen den Weg zu ihrem früheren Heim zeigen, wie unsere altindischen Quellen ausdrücklich sagen¹⁾. Auch in Garuḍapur., Pretak. 18, 5—7 und 31, 5—6 werden wir zunächst an die Beleuchtung des Weges aus Yamas in unsere Welt denken müssen: Auf den stockfinstern Yamaweg, wo weder Gestaltetes ist noch Wahrnehmbares, werden die im Kārttika, oder auch im Āyina und im Māgha, am 14. entzündeten Lichter den Toten leuchten. Die Lichter sind da um so nötiger, als nach indischer Ansicht die Diwālinacht die finsterste im ganzen Jahr ist (Oman, Indian Life. S. 138 = Cults, Customs and Superstitions of India, S. 85). Überdies herrscht

seits sind sie da aus zauberischem Grunde auch sehr nötig. In Kambodscha gehen Vater und Mutter dreimal mit angezündeten Kerzen um Braut und Bräutigam herum. Hastings, ERE. III, 164 a. Brennende Lichter tragen beim Brautzug die Brautjungfern in der Gegend von Ludwigslust und in der Mark Brandenburg. Sartori, Sitte und Brauch I, S. 83. Brennende Lichter in der Hand, umstehen mancherorts die Brautjungfern die tanzenden Hochzeitsleute, vor allem das Brautpaar (ib. S. 107, Anm. 15). Anderwärts tragen die Tanzenden selbst Lichter. In Palästina tanzt die Braut ihren Paradedanz mit Kerzen in beiden Händen. Im Lüneburgischen steht während der Ehrentänze vor dem Platz des Brautpaares ein Tisch mit „Lebenslichtern“ (ib.). Überhaupt werden öfters Lichter vor Braut und Bräutigam gestellt (ib. 92). Das Brautpaar wird mit vielen Lichtern zum Beilager geleitet (ib. S. 109, Anm. 4). Doppelte Abwehr- und Segenswirkung muß erfolgen, wenn dem Brautpaar mit brennenden Lichtern besteckte Tännchen oder sonstige Bäumchen vorangetragen werden (Mannhardt, Baumkultus, S. 46), sogar dreifache bei den Bulgaren, wo das Sterbehaus so gereinigt wird: die Tochter hält in einer Hand ein Licht, mit der andern fegt sie aus; denn da haben wir das Licht, den Besen, und das Weglegen des Unheilstoffes. Birger Mörner, Tinara 105.

¹⁾ Beim *ekoddishṭa*, d. h. dem Totenmahl, das für einen noch nicht unter die regelrechten Manen aufgenommenen Toten gefeiert wird, fallen eine Anzahl beim gewöhnlichen oder *pārvaṇa śrāddha* nötigen Dinge weg, darunter auch das Licht (*dīpa*). Der Dahingegangene, noch immer ein zweifelhafter Geist, soll wohl nicht selber zum Śrāddha kommen, sondern dessen Segnungen gehen zu ihm hin. S. Heat. III 1, p. 1602, l. ult. (aus Baudh.). Wird doch nach den meisten Autoritäten dabei auch das *āvāhana* das Herbeirufen unterlassen (Garuḍapur., Pretak. 35, 29—32; Yājñ. I, 250; Heat. III 1, p. 1604 f.). Die Gefahr von dem *preta* ist so groß, daß der Kshattriya dabei nach Baudh. (in Heat. III 1, p. 1604) seinen Wagen (oder: sein Roß, *vāhana*), der Vaiçya seinen Stachelstock oder Zügel, der Çūdra seinen Stab zur Abwehr berühren muß. Vgl. Garuḍapur., Pretak. V, 28 b—29 c; Manu V, 99; Abegg, Pretak. XIV, 57 und Anm. (Im deutschen Mittelalter muß der Bauer in grauer Kleidung [vgl. die „grauen puren“] mit Treibstecken in der Hand zur Kirche gehen. Ottokars Kaiserchronik 14.804.)

der Glaube, daß an diesem Tag die Nacht der Väter beginne (Gupte 38). Auch deshalb bedürfen sie da der Lichter in besonderem Maße. Die Anschauung, daß die Lichter ihnen zum Besten entzündet werden, findet sich noch heute in Indien. Crooke, *Pop. Rel. & Folklore of Northern India* ed. Enthoven, p. 345; Gupte, S. 38 f.¹⁾. Etwas anders gewendet ist die Volksmeinung, nach der die Lichter den Vätern aus Yamas Reich in den Himmel (*svarga*) leuchten (Underhill, S. 60). Ähnlich sagt Padm. 123, 38 f. von den Lichtern der fünf Tage: des 11.—15. der dunkeln Hälfte des Kārttika: „Auch die schlimmen Väter und die des Kloß- und Wasserspendenritus Beraubten, auch die gehen in die höchste Seligkeit ein durch das Verdienst der Lichterspende.“ Ebenso lesen wir: „Es gibt kein Mittel, die Totenseelen zu erretten (aus ihrem Elend in jener Welt), das dem Licht im Freien (*ākāṣadīpa* gleich wäre.“ Daß beim christlichen Allerseelenfest um die gleiche Zeit die Lichter auch als Leuchten der armen Seelen dienen sollen, ist ja bekannt. Aber noch mehr: Rosegger, *Volksleben in Steiermark*, S. 313 berichtet von einem Glauben ganz gleich dem der alten Inder: „Manche aber (von den zu Allerseelen auf die Erde zurückgekehrten Totenseelen) sind auch im Laufe des Tages durch gute Werke der Ihren erlöst worden. Solche gehen nun ein die ewigen Freuden des Herrn.“

Die Totenseelen und Totenseelengenien sind aber zugleich Wachstums- und Fruchtbarkeitsgeister, als chthonische Wesen. Den altklassischen Gottheiten der Unterwelt und der Fruchtbarkeit wurden Lichter dargebracht. Altheim, *Terra Mater in Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten* 1931, S. 137. Unser altindisches Totenseelenfest nun fällt in die Haupterntezeit und ist zugleich ein Erntefest. Davon später mehr. Das verrät sich auch dadurch, daß im Ādipur. der Untersatz der Kārttikalichter hauptsächlich aus Reismehlpaste besteht. Nach Guptes Bericht wird, wie wir gehört haben, beim Morgenbad des 14. eine aus Reismehlteig gemachte Lampe oder „ein ovales Stück desselben Stoffs, *mutke* genannt“, um den Kopf jedes männlichen Gliedes der Familie geschwungen. Da ließe sich erwarten, daß auch die Kārttikalampen wenigstens oft aus Reismehlteig gemacht wären. An Ćiva wird bei seinem Mahotsava oder

¹⁾ Während der Zeit der Unreinheit nach einem Todesfall werden Lampen hingestellt, dem Abgeschiedenen durch die Finsternis der andern Welt zu leuchten. Caland, *Altind. Toten- und Bestattungsgebräuche*, S. 82.

„Hochfest“, wie schon erwähnt, mit 14 Lampen aus Reismehlteig *nīrājana* vollzogen, und daß die Lampen sonst beim *ārātrika* aus Reismehlteig gemacht sind, haben wir durch Atharvaveda-Parīṣ. VII und Dubois erfahren. Die Lichter des Lichterfestes dienen nun zunächst zum *nīrājana*. So dürfen wir für sie wohl in vielen Fällen Reismehlteig und darin eine Beziehung zu Ernte und Erntegenie sehen.

§ 7. Das Reich des Bali.

Auch der Tag, der im engeren und vielleicht ursprünglichen Sinn das Fest des Bali oder „Balis Reich“ genannt wird, der Höhepunkt der Lichterfeier, auch er wird eingeleitet mit einer Totenfeier. Alle anderen Texte stimmen, von verschwindenden Kleinigkeiten abgesehen, zunächst wörtlich mit Bhav. überein: *Evaṃ* (Skand. *tataḥ*) *prabhātasamaye hy amāvāsyāṃ, narādhipa* (Padm. *tu, Pāvake*; SkM. u. Skand. *tv amāyāṃ tu, munīcvarāḥ*) / *snātvā, devān piṭrīn bhaktyā saṃpūjyātha praṇāmya ca, || kṛitvā ca* (SkM. und Skand. *tu*) *pārvaṇaṃ śrāddhaṃ dadhikshīraghṛitādibhiḥ.* / So Bhav. 14—15 b; Padm. 124, 18—19 b; SkM. 14, 1—2 b; Skand. 9, 72—73 b. Dann folgt aber nur noch in Padm. die Abfütterung der Brahmanen, und zwar genau mit den gleichen Worten wie in Bhav. 15 c d. SkM. 14, 2 c—15 = Skand. 9, 73 c—86 b fährt fort: „Am Tag soll da nicht gegessen werden außer von Kindern und kranken Leuten. Darauf zur Zeit des Zunachtens verehere man die prächtige Indirā (d. h. die *Ṣrī* oder *Lakshmī*) usw. Den Inhalt dieses Abschnittes habe ich im wesentlichen auf S. 87 f. mitgeteilt. SkM. 14, 16—18 b geht dann gleich über zu den Versen: *Dīpadānaṃ tataḥ kuryāt pradoshe ca tatholmukam / bhrāmayet svasya śirasi sarvāriṣṭavināṣanam. || Dīpavṛikshās tathā kāryāḥ śaktyā devagṛihādishu, / catuṣpathe, cmaṣāne ca, nadīparvataveṣmasu, / vṛikṣamūleshu, goṣṭheshu, catvareshu, gṛiheshu ca.* Skand. bringt sie erst in 19, 91—95 b. Ich habe sie schon auf S. 57 übersetzt. Skand. schiebt zwischen diese Partie von den Lichtern und der von den zur Abwehr aller Schädigung geschwungenen Feuerbränden ¹⁾ in *Ḣl.* 86 c—90 noch die Aufweckung der zum „sü-

¹⁾ Vom *paryagnikarāṇa* reden die Brāhmaṇas und Ritualschriften oft. Vgl. Gobh.-*Ḣṛihyas.* III, 10, 22; *Āpast.-Ḣrautas.* I, 25, 8; VI, 6, 8; VII, 15, 2;

Ben Schlaf“ gebetteten Lakshmī ein, oder wohl besser, wie schon gesagt: SkM. 14 hat sie nach Çl. 15 verloren. Auch in Bhav. fehlt sie, aus dem nämlichen Grund oder aus dem Bestreben zu kürzen oder wohl eher, weil diese Lakshmifeier eigentlich eine ganz selbständige, wirklich gar nicht in die Zeit der eigentlichen Kārttikafestlichkeiten fallende Begehung ist. Freilich ein Hinweis darauf, daß nach Bhav. 15 etwas ausgefallen sei, schiene auch in Padm. 124, 20—21b zu liegen: *Tato 'parāhṇasamaye toshayen nāgarān, priye, / teshāṃ gosh-
ṭhīc ca, mānaṃ hi kṛtvā saṃbhāṣhaṇaṃ, priye (l. priyam?, //*
pitrīṇaṃ vatsaraṃ yāvat prītir utpadyate divi. Von dieser leut-
seligen Beehrung der Stadtbürger hat Bhav. nichts, sondern
fährt unmittelbar nach: *bhojyair nānāvidhair viprān bhojayitvā
kshamāpya ca* (= Padm. 124, 19 c d) also fort: *Tato 'parāhṇa-
samaye ghoshayen nagare nṛipaḥ: / „Adya rājyaṃ Baler, lokā,
yatheshṭaṃ modyatām iti“ (Hcat. loko yatheshṭaṃ ceshṭatām
iti). // Lokaḥ cāpi pure hrīshyet (Hcat. purā hrīṣṭah!) sudhā-
dhalitājire, / vṛikshacandanamālādyaiḥ carcite* (so zu lesen:
in Hcat.: *svārcite*, wohl *svarcite*, schön geschmückt) *ca grihe
grihe, // dyūtapānaratodriktanaranārīmanohare, / nṛityavāditra-
saṃghuṣhte* (Hcat. *saṃtushṭa-*) *samprajvalitadīpake, // anyo-
nyapṛītisaṃhrīṣṭadattalābhe ca* (so zu l.) *vai* (Text: *na*, Hcat.:
dattatālanake, SkM. 14, 31 *dattalālanake*) *jane, / tāmbūlahṛīṣṭa-
vadane, kuṅkumakshodacarcite, // dukūlapaṭṭanepathye, svarṇa-
mānikyabhūṣhaṇe* (Hcat. *-bhūṣhite*), */ adbhutodbhaṭa-* (Hcat. *-od-
bhūta-*) *çṛiṅgārapradarçitakutūhale, // yuvatījanasaṃkīrṇe, va-
strojvalavihārīṇi, / dīpamālākule, rāmye, vidhvastadhvāntasaṃ-
caye* (H. *-bandhane*) *// pradoshe dosharahite, çastadoshāgame
çubhe.* // Die völlige Gleichheit der zwei ersten Wörter und
der geringe Unterschied des auf sie folgenden *toshayen* in

MBh. II, 21, 23; Hillebrandt, Ritualit., S. 73; 112 usw. Um die Personen, die Tiere, die Gegenstände, wird ein Feuerbrand wiederholt, meist dreimal, herumgeführt, und zwar rechthum. Dadurch werden sie unversehrbar (*acchidra*) für die Unholde. Schon im Rigveda hören wir davon (IV, 6, 4 f.; 15, 1—3). Vgl. z. B. Eugen Mogk, German. Religionsgesch. u. Mythol. (Sammlung Göschel), S. 19: „Der Glaube an die abwehrende Macht des Feuers zeigt sich überhaupt zu allen Zeiten, bei allen Ereignissen, wo man schädigende Dämonen befürchtet. Um vor diesen seinen Besitz zu schirmen, umging ihn der Nordgermane mit einem Feuerbrande, wenn er sich ansiedelte.“ Vgl. Knuchel, Die Umwandlung usw., Register unter „Umkreisung“; auch S. 63, sowie Frazer³, IX, 110 ff.; III, 111; 114, 116, 197 usw. Zu Çatap.-Br. I, 1, 2, 2, 13 führt Eggeling Parallelen des *parjanya-* *karaṇa* aus Schottland an.

Padm. und des *ghoshayen* von Bhav. könnte sehr wohl durch Abirren des Auges den Ausfall in Padm. veranlaßt haben. Sehr merkwürdig, aber vielleicht puritanische Absicht ist es, wenn nun andererseits in Padm. der Abschnitt vom Ausrufen und der Feier des Balireiches völlig fehlt. Wohl aber findet er sich in SkM. 14, 18 c—40. Ihm meist wörtlich gleich ist Skand. 9, 93 c bis 99, nur daß hier die *Çloka* SkM. 19—20; 22 a b; 24 a b; 25 c bis 36; 39 c—40 b mangeln. In Skand. nicht Vorhandenes schließe ich in eckige Klammern ein. Angegliedert an das Schwenken der Feuerbrände und das Aufstecken der Lichter heißt es also in SkM. und Skand.: „Mit Tüchern und Blumen sollen die Gegend an der Hauptstraße prächtig gemacht werden (18). [An den Häusern bringe man verschiedenartige reife Kornarten (gewiß die Ähren, *nānāpakvānnāni*) und Früchte an, und Blätter der Betelpfefferpflanze (*nāgavallī*) usw. richte man zu (wohl zu Guirlanden) und hänge sie daran auf (19). Und ein prächtiges Aussehen an der Hauptstraße bringe man besonders durch Lotosblumen (*kamalaś*) zuwege. Gib't's dergleichen nicht, dann richte man Tücher usw. und mache die prächtig aussehen (20)]. Nachdem man so ¹⁾ die Stadt geschmückt hat, soll man sofort beim Anbruch der Nacht zuerst die Hungrigen speisen ²⁾ und dann die Brahmanen essen machen (21) (und zwar Maṇḍakagebäck ³⁾, Kuchen, Brockenzucker usw., *Çashkuli* ⁴⁾, Füllkuchen ⁵⁾ u. dgl. mehr (und dann), soll er selber essen, ge-

¹⁾ Skand. hat *sarvaṃ* statt *evam*, also „alles“.

²⁾ Immer und immer wieder lesen wir in Schilderungen von Festlichkeiten und Begehungen, daß dabei die Hungrigen, Blinden, Krüppel, Armen usw. reichlich bewirtet werden müssen, einer der vielen schönen Züge bei indischen Festen und Riten. Als besonders kennzeichnend nenne ich nur Bhaviṣhyapur. I, 55, 64 c—66: „Die Notleidenden, Blinden, Elenden laße man nach allem Vermögen, niemand weise man ab, gehöre er nun zur niedersten, höchsten oder mittleren Klasse... Wer mit getäuschter Hoffnung, von der Bedrängnis des Hungers gequält, weggeht, der wird damit die Ahnen des Nichtspendenden, sogar wenn sie im Himmel sind, hinabstürzen.“ Ebenso halten es die Weißrussen bei ihren Totenmählern. Hastings, ERE. II, 28 b.

³⁾ Ist nach Skandapur., Mārگاçirshamāh. 9, 10 rund, entzückend ebemäßig, überall wie ein Tropfen. Nach Bhaviṣhyott. 44, 2 ff. = Heat. II 1, p. 753 wird das dem Sonnengott zu opfernde Maṇḍaka aus hellem Gersten- und aus Weizenmehl in Gestalt der Sonnenscheibe gemacht, mit braunem Zucker (*guḍa*) und zerlassener Kuhbutter gefüllt und gut gebacken.

⁴⁾ Großer, runder Kuchen aus Reismehl, Sesam und Zucker gemacht und in Öl gebacken.

⁵⁾ *Pūrikā* sind laut Mārگاçirshamāh. 9, 12 mit Hunderten von Höhlen

schmückt und in verschiedenartigen Gewändern prangend (22). Darauf soll der Fürst zur Zeit des Nachmittags¹⁾ in der Stadt ausrufen lassen: „Heute ist das Reich des Bali, ihr Leute; vergnügt euch nach Wunsch“ (*yatheccham krīdyatam iti*). „Spielt nach Wunsch, ihr Kinder“ soll der König befehlen, dann das Spiel der Kinder mit all seinem Drum und Dran betrachten (24) und ihnen das Vergnügen (frei) gewähren²⁾. Darauf soll er nach glücklichen und unglücklichen Vorzeichen ausschauen. [Wenn das von ihnen angezündete Feuer nicht eine Lohe von sich gibt (25), kommt der Schrecken einer großen Seuche oder auch Hungersnot. Sind die Kinder nicht froh zufrieden, dann (kommt) Leid über den König, sind sie froh zufrieden, dann Lust für den König (26). Bei Kampf der Buben gibt's Kampf der Könige, brechen die Bübchen in Weinen aus, dann wird unfehlbar das Reich durch zu viel Regen zugrunde gerichtet werden (27). Wenn die Buben sich so vergnügen, daß sie ihren Penis in der Hand oder sonstwie (also etwa an einer Schnur wie ein Pferdchen oder mit einer anderen Vorrichtung) emporhalten, dann gibt's offenkundigen Ehebruch der Frauen (28). Wenn die Kinder beim Spiel Korn oder Wasser verstecken (*gopayanti*), dann gibt's rasch Hungersnot und Regenmangel (29). Indem er so das Gebaren der Kinder in Obacht nimmt, soll er dessen Auswirkung prophezeien. Und das Volk soll sich erlustigen in der Stadt³⁾, deren Haushöfe mit Tünche geweißt worden sind (30), in der Gesang und Instrumentalmusik erklingt und schöne Lichter emporflammen, während die Bevölkerung, von froher Liebe gegeneinander erfüllt, einander Zärtlichkeiten erweist (31) und ihr Herz vom Betel erfreut ist und sie, von Kunkumapulver bedeckt, mit Gewändern aus feinem Tuch und sonstigem Putz geschmückt (32), von Freunden und den eigenen Leuten umdrängt und von Sippe und Verwandtschaft geehrt sind.] Im Reich des Bali soll man machen, was

versehen (*çatacchidra*); in einer Freßphantasieorgie der heischenden Brahmanen.

¹⁾ Hier, in SkM. und Skand., nimmt sich dieser Satz sonderbar aus; nachdem wir vorher schon in den Anfang der Nacht versetzt worden sind, kommt hier auf einmal der Nachmittag. Man muß hier also ein Zurückspringen auf etwas annehmen, was vor dem Abend geschehen soll, ein Nachholen. Wahrscheinlich aber geschieht die Anfügung an verkehrter Stelle.

²⁾ Oder: soll ihnen, was sie zum Spielen brauchen, gewähren (*tebhyo dadyāt krīḍanakam*), wie z. B. das Brennmaterial für ihre Feuer.

³⁾ L. mit Bhav. 17 a: *lokaç cāpi pure hṛīshyet* statt *lokasyāpi pure rāmye*.

auch immer einem in den Sinn kommt (32). [Abgesehen von Lebewesentötung, Surālikörtrinken, Diebstahl und geschlechtlicher Vereinigung mit den eigenen Müttern, darf und soll man alles andere treiben und haftet ihm in Balis Reich weder Sünde noch Schaden an (*na doshabhāk*, 34). Worin für einen ein Mittel des Vergnügens liegt, und was andern keinen Schmerz bereitet, Begattung mit Weibern, die der Reihe nach herumgehen (d. h. mit öffentlichen Dirnen) und dergleichen mehr, Verunreinigtes und nicht Verunreinigtes essen (35), ein nur für andere richtiges Verhalten üben und auch Würfelspiel usw. ist da nichts Schlechtes. So soll nun auf alle Weise das große Fest während Balis Reich gefeiert werden (36)]. Tötung von Lebewesen aber, Surātrinken, Beschlafung von nicht Beschlafbaren (d. h. wohl: von nah blutsverwandten Frauen oder der Gattin des Lehrers), Diebstahl und Vertrauensbruch, diese fünf, o ihr Meister unter den Muni (37)), werden im Reich des Bali die Tore zur Hölle genannt. Das lasse man“ (38 a b).

Eine ganze Anzahl Çloka oder Halbçloka sind da also denen des Bhav. wörtlich oder beinahe wörtlich gleich. Manche der Verschiedenheiten stammen offensichtlich nur von Abschreiben. Belehren kann uns die Textgestaltung von Skand. Nicht nur kürzt sie die Vorlage, sondern sie läßt sorgfältig alles Anstößige weg, dessen übrigens die ursprüngliche Quelle noch mehr enthalten haben mag. Was aber SkM. davon darbietet, stimmt im Sinn genau mit Bhav. Wir sehen ein Ernte-, ein Vegetations- und Fruchtbarkeitsfest vor uns. Die bei solchen Festen gewöhnlichen und aus Morgen- und Abendland bekannten Feuer, wie sie von jungen Leuten oder von Kindern entzündet werden, flammen empor. Zum festlichen Schmuck der Stadt gehören auch Gebinde oder Gewinde von *nāgavallī*, d. h. von Piper betle. Betel gilt den Indern als hochgradig aphrodisisch, und auch der Name „Ranke der Schlangengeister“ wird mitwirken; denn diese chthonischen Wesen betätigen sich ja als Regenspender. Sodann werden die verschiedenen Arten reifen Korns, also jedenfalls Ährenbüschel, und Früchte an die Häuser gehängt. *Griheshu sthāpayen nānūpakvānnāni phalāni ca / nāgavallīdalādīni racayitvā ca nikshipet* heißt es im Sanskrit. *Pakvānna* bedeutet gewöhnlich „gekochter Reis“, kann aber auch und muß natürlich hier reifes Getreide bezeichnen¹⁾. Auf

¹⁾ *Dhānyamālīnī* „die Kornbekränzte“ heißt eine Getreidegöttin in Rāmāyaṇa V, 22, 39 f. (Ausg. d. Nirn. Sag. Press.)

ausdrücklichen Befehl des Fürsten muß sich die Bevölkerung der ungebundensten Lust hingeben. Sie soll Rauschtrank trinken, würfeln, sich mit irgend einem Weib außer der eigenen Mutter oder einer ihr gleichstehenden Frau oder einem eng blutsverwandten weiblichen Wesen begatten, öffentliche Dirnen besuchen, das alles ist jetzt nichts Schlechtes, Beschimpfendes oder sonst Schaden Bringendes, sondern Gebot des Tages, Gesetz in Balis Reich. Man bedenke auch die „Beobachtung des für andere richtigen Verhaltens“ (*anyācāradhṛiti*). *Ācāra*, richtiges Verhalten, ist zunächst zauberisch gefahrloses, dann oft religiös und sittlich gutes Verhalten. S. Altind. Rechtsschr. 1 ff. Der *ācāra* wechselt je nach Gegend, Stand oder Beruf, Alter, Zeit usw. Für die öffentliche Dirne ist *ācāra* sich allen hingeben, die zahlen, und alle betrügen, für den Räuber die Leute ausplündern und nötigenfalls morden. Dagegen fordert natürlich der *ācāra* der Polizei, daß sie ihn dafür hinrichte, was auch Arthur Fitger, etwas anders, aber ebenfalls indisch gewendet in seinem Gedicht „Unfreiheit“ (= „kosmischer Zwang“) von beiden ausspricht. Selbstverständlich ändert sich der *ācāra* sehr vielfach je nach der Kaste. In Balis Reich aber darf und soll sogar das Schaurigste geschehen, das der Inder sich denken kann: die Kastenunterschiede im Verhalten der Menschen fallen offenbar weg. Von den trotzdem in Balis Reich verpönten Dingen verwundert nur das Verbot der *surā*. Bekanntlich ist der Alkohol wie sonst auf Erden so in Indien König der Feste, Königin aber oft, nicht nur beim Balifest, die Venus vulgivaga. Allein zunächst einmal gilt das bekannte altindische Branntweinverbot meistens nur den Arten, die *surā* heißen, und auch diese Arten sind nach verschiedenen Stellen der Rechtsschriften nur den Brahmanen untersagt. Wegen des Verbotes, des Verhaltens der Inder im wirklichen Leben und des Hauptgrundes, weshalb die Brahmanen eine solche Scheu vor Rauschtrank bekunden, siehe Altind. Rechtsschr. 25 f.; 352; Kauṭ.-Übers. 186, 17—29, 718 f.; Zus. 190, 24 und dort Zitiertes; Kāmasūtra 54, Z. 3 ff.¹⁾

¹⁾ Was Vi. 22, 82—84 (die 10 Arten Rauschtrank, die den Brahmanen verboten sind) anlangt, so hat er diese Strophen, wie eben den allergrößten Teil seines Werkes aus einer umfangreichen Nitischrift geschöpft, von der wir einen Auszug in Vishnudh. II besitzen und die stellenweise auch von Vishnudh. III benutzt worden ist, wie ich unter anderm in einem spätern schon lange in Arbeit befindlichen Buch zu zeigen beabsichtige. Vishnudh. II, 73, 104 c—107 bringt die gleichen Verse, nur fehlt da der freilich nicht unbedingt nötige Zusatz Vi. 22, 84 c d: *Rājanyaḥ caiva Vaiṣyaḥ ca sprish-*

Die altindischen Dichter können sich bekanntlich nicht genug tun in der Schilderung namentlich berauschter Frauen; zum richtigen Liebesleben ist nach ihnen und den Erotikern Rauschtrank unbedingtes Erfordernis, und die Mediziner erklären berauschende Getränke für gesundheitsförderlich. Siehe z. B. das begeisterte Kap. 24 in Carakas. VI. Da wird sogar als Heilmittel des Katzenjammers empfohlen: Rauschtrank, Fleisch, Verkehr mit brünstigen Frauen usw. Das Weib soll Rauschtrank trinken, damit sie dem Liebhaber gegenüber ihren sonstigen schönsten Schmuck: die Schamhaftigkeit ablege und sich ganz uneingeschränkter Wollüstigkeit hingebe, sowie auch, daß sie ihren vom oft ungetreuen Geliebten gekränkten Stolz vergesse. Çiçupālav. II, 44; Kirātārj. IX, 42; 52—54; Raghuv. IX, 27; 36. Auch wirkt die beschwipste Frau pikant, und ein Hochgenuß für den Liebhaber ist nach Brantôme der Gedanke, daß die sonst so Hochwohlanständige im Zusammensein mit ihm sich völlig lasziv zeigt¹⁾. Beim Balifest nun fordert sogar, wie wir sehen werden, die religiöse Pflicht vom Weibe die größte Ungebundenheit. Da wird das Verbot des Surātrinkens höchstens den Brahmanen vermeint sein oder ist sogar ein späterer Zusatz. Denn unsere Kārttikamāhātmya sind ja alle aus dem Geiste einer offenbar strengeren Richtung des Vishnuismus umgemodelte ältere Darstellungen der betr. Festlichkeiten. Wir sehen aber, wie nicht nur die verhältnismäßig von sektiererischer Umbiegung recht freie Festbeschreibung in Bhav., sondern auch gar manches, namentlich in SkM. die ursprüngliche und echte Natur dieser Lustbarkeiten verrät. Am beleuchtendsten wirkt da wohl die Erwähnung der Buben, die den Zuschauern und gewiß noch mehr den Zuschauerinnen ihren mit der Hand oder sonst gehaltenen Penis hinrecken. In Kāma, S. 30 habe ich diese Einzelheit schon besprochen und darauf hingewiesen, daß dies Gebaren die typische Art der Zeugungsgenien ist, und daß höchstwahrscheinlich die Jungen damit nur eine ältere Sitte

tvaitāni na dūshyataḥ. Daß er aber in der Vorlage stand, wird durch Vi. bewiesen. Vgl. Vishṇudh. III 231, 9 c—10. Aus Vishṇudh. II, 73, 104 ff. kommt dann Agnipur. 173, 21 b—22. Meine Vermutung in Altind. Rechtschr. 25 unten, daß man in Vi. 22, 82 d mit Manu XI, 95 *dvijottamaiḥ* setzen solle, kann aber verkehrt sein. In Vishṇudh. III, 234, 42 steht nämlich der Çloka genau wie bei Vi., also mit *dvijātibhiḥ*, in Vishṇudh. II, 73, 104 c—105 b dagegen mit *dvijottamaiḥ*. In Vishṇudh. II, 73 mag erst ein Abschreiber, vielleicht aber schon der Bearbeiter, die ihm geläufige Leseart eingesetzt haben.

¹⁾ Brantôme, Des dames gallantes (ed. du Panthéon) 289 b.

fortsetzen, nach welcher Männer bei dem Feste als menschliche Darsteller jener Mächte ihr erigiertes Glied nackt zur Schau boten, und zwar ursprünglich, damit die Frauen, die dieses sähen, ja auch andere, durch die zauberische Wirksamkeit des Penis befruchtet würden. Früher war der Brauch, wenigstens in bedeutendem Umfang, religiöser Ernst, obwohl sich gewiß auch schon da Geilheit eingemischt hatte, in SkM. ist es, wie so oft bei solchen Bräuchen, Kinderschmerz geworden. Ja, im SkM. hat es zwar noch immer seine Kraft geschlechtlicher Anregung, aber jetzt ins Verdammliche gewendet; die Frauen werden dadurch, natürlich auf zauberische Weise, zu so schamlosem Ehebruch gebracht, daß er in die Öffentlichkeit dringt: *Yadā kriḍanti bālās te liṅgaṃ dhṛtvā karādishu / tadā prasiddho nārīṇāṃ vyabhicāraḥ prajāyate.*

Daß nun namentlich an Vegetations- und Fruchtbarkeitsfesten neben anderem Überschäumen der Lüste auch die Steigerung und freie Befriedigung des Geschlechtsdranges ihre die sonstige bessere Sitte überbordenden Wogen dahinwälzt, und zwar nicht nur als läßlich, sondern als selbstverständlich, ja als Gebot der „Schicklichkeit“, das finden wir in alter und neuer Zeit an verschiedenen Orten so gut wie überall auf Erden. Wie die Geschlechtsgier beim altindischen Frühlings- und Liebesfest sich austobt, haben wir im „Kāma“ gesehen. Daß freilich die toll übermütige, beinahe gänzlich schrankenfreie Ausübung des geschlechtlichen Verkehrs derart geradezu als Vorschrift hervorgehoben, als „herzentsückend“ gepriesen wird, könnte ich in Indien sonst nicht belegen.

Von den Hos im nordöstlichen Indien sagt Frazer in One, p. 556: They have a strange notion that at this period (wenn die Ernte eingeheimst ist) men and women are so overcharged with vicious propensities that it is absolutely necessary for the safety of the person to let off steam by allowing for a time full vent to the passions¹⁾. Gewöhnlicher ist der Gedanke, daß man durch solches Tun die fromme Pflicht gegen die Gottheit des Festes erfülle. So zeichneten sich denn die Feste auch der altklassischen chthonischen Gottheiten, der Genien der Totenseelen, des Wachstums und der Ernte, wie Dionysos, Ceres,

¹⁾ Die Stelle ist gleich Frazer³ IX, 136 f. und danach aus Dalton, Descriptive Ethnology of Bengal S. 196 geschöpft. Nach Crooke in Hastings, ERE. V, 20, aber wäre dort von den Muṇḍa die Rede (Hos in Crooke II, 325). Was bei Frazer da zu lesen ist von diesem Erntefest, stimmt gut zu dem unsrigen.

Acca Perenna usw. durch Unzucht in Handeln, Worten und Symbolik aus. Cantant abscoena puellae berichtet Ovid, Fasti III, 523 vom feuchtfröhlichen, im Freien gefeierten Fest der Acca Perenna. Das Christentum hat daran oft wenig geändert. Vom Allerseelentag (animarum dies) erzählt Thomas Naogeorgus, Regnum papisticum (1559), p. 164: „Nachdem die Priester in der Kirche die Seelenmessen gelesen haben, eilen sie in die Schenke und bringen dort den Tag zu, erbrechen sich und bieten viel Ergötzungen dar mit unzünftigen Reden von einer Art, daß das Bordell sie nicht zu ertragen imstande wäre, oder doch gewiß kein Mensch aus dem gemeinen Volk sie über die Lippen brächte.“ Der christliche Erntefestgenius St. Martin trug als Erbe von seinen heidnischen Vätern auch die Pervigilia in honorem domini Martini dahin, die zusammen mit einem berühmten Lied durch die Synode von Auxerre (590) verboten wurde. Thomas Cantiprensis (im 13. Jahrh.) berichtet, jenes Lied sei höchst schändlich und wollüstig gewesen (Pfannenschmid, German. Erntefest, S. 489). Ebenda, S. 239, hören wir: Beim Erntefest (am 1. Okt.), im Kreis Lübbecke, wo auch ein großes Feuer entzündet und umtanzt wurde, „gilt der größte Unfug als erlaubt“. Und Forlong, Rivers of Life erklärt, keine Gepflogenheiten der Erntezeit seien in Indien so grob unanständig (englisch: gross) wie die, die er zur Erntezeit in den Häusern und in den Mitternachtsorgien seines eigenen Landes gesehen habe (zit. in Cultus Arborum, A Descriptive Account of Phallic Tree Worship etc. Privately Printed 1890, p. 17).

Weit weniger ausgelassen scheint es bei dem Kornfest herzugehen, dessen Beschreibung von Hcat. II 2, S. 914, aus dem Brahmapur. reproduziert wird: Wenn das neue Getreide reif ist, ziehe man in einem glückhaften Zeitpunkt unter Gesang und Instrumentalmusik auf den Acker. Dort entzünde man ein Feuer, streue von den jungen Körnern als Opfer darauf und führe dann das Getreide heim auf rosse- oder elefantenbespannten Wagen, die mit Blumen, Tüchern, Früchten und Wurzeln geschmückt sind. Mit neuem Korn erfreue der Hausherr Götter, Manen und Verwandte und teile davon unter die Astrologen aus. Darauf esse er von dem mit Mantras besprochenen und mit Dickmilch gemischten Korn, indem er dabei nach Osten schaut¹⁾, unter dem Gemurmeln heiliger Sprüche, mit neuen

¹⁾ Also nach der Weltgegend des Indra, als des Vegetations- und Korngottes.

Kleidern angetan, gesalbt, bekränzt und sonst geschmückt. Hat er diese feierliche Mahlzeit beendet, dann feiere er das große Kornfest (*sasyotsava*) unter Gesängen, Instrumentalmusik u. dgl. mehr. Dieses letzte Schwänzchen könnte freilich „auch der Sünden Menge“ decken. Etwas großartige Verhältnisse — Pferde oder gar Elefanten vor dem Wagen, also mindestens ein Herr Baron! — herrschen hier. Das gemeine Bauernvolk gab's weniger geschwollen oder phantasieschwelgerisch, aber wohl mit derberer Lust.

Auch das Winzerfest des Ādityapur., das wir in Hcat. II 2, S. 915 finden, hört sich sehr gesittet an. Aus dem Milchmeer stieg einst, als Götter und Widergötter es buttertten, die Göttin Ćyāmā (die Dunkle, Schwarzblaue usw.) empor. Bestürzt riefen die Götter und die Widergötter (Asura): „Herzentsückend ist diese! Ach, wir wollen sie anschauen (*drākshyāmahe*).“ Daher entstand ihr Name *drākshā* „Traube“. Ist sie schön reif, dann soll der Hausherr sie mit Blumen, Räucherwerk, Salben usw. und mit Brahmanenbefriedigung verehren. Darauf soll er zwei kleinen Kindern und zwei Greisen mit Kuṭīrakapflanzen Verehrung darbringen, um religiöses Verdienst (*dharma*), irdisches Gut, Liebesglück und Erlösung (himmlische Seligkeit) zu erlangen. Samt Weib und Kindern, Freunden und Knechten salbt er sich froher Seele, zieht schöne Kleider an, schmückt und bekränzt sich, und nachdem er reife Trauben den Gurus dargeboten hat, ißt er selber davon und feiert unter Gesängen und Tänzen das große Fest der schwarzblauen Göttin.

§ 8. *Lustration der Menschen am Abend des Neumondtags.*

Mehr oder minder unbändige Lust und häufig geschlechtliche Ungebundenheit gehört zum Dienst der chthonischen Gottheiten, denn diese wirken ja Wachstum, Erntereife, Zeugung. Zugleich aber herrschen sie in unheimlichen, grauenerregenden Totenseelentiefen, und wie sehr nun Bali und sein Fest dunkelchthonischer Natur sind, wie sehr sich die Totenseelen überall eindringen, das zeigen auch die drei folgenden Ćloka in Bhav.: *Ćaṇipūrṇamukhābhic ca kanyābhiḥ kshiptatandulam / nīrājanam prakartavyam vṛikṣaṇākhāsu dīpakaiḥ, || bhrāmyamānais tato* (im Text *bhrāmyamāno nato*) *mūrdhni manuṇānam, janādhipa*

(Text *janādhipah*). / *Vṛikshaçākḥāntadīpānām nirastād darçanād vrajat*. // *Nīrājanam tu teneha procyate vijayapradam*. / *Tasmā jjanena kartavyam rakshodoshabhayāpaham* / *yātrāvihārasam-cāre jayajīvati vādinā*. // Sehr groß muß die Gefährdung sein, von der Abwehr aus zu schließen: Schöne Mädchen werfen unenthülste Getreidekörner aus, die in der altindischen Literatur unzählige Male als Glück erzeugend und Unglück vernichtend angewendet werden; birgt sich doch in ihnen die zu schwellender Reife gediehene Wunderkraft der Vegetation und ihrer Genien. Die Mädchen selber sind eine erlesene Verkörperung frischester Geschlechtlichkeit, also ebenfalls der Wachstums-macht und damit der zauberischen Urgewalt, die diesen beiden innewohnt. Obendrein werden, gewiß durch die Mädchen, am Kopf der Menschen Lichter geschwungen, schon an sich hochgradig apotropäisch, hier aber doppelt apotropäisch, denn sie sind an den Enden von Baumästen oder Baumzweigen angebracht, und welche positives Heil wirkende und daher auch alle Stoffe und Gewalten des tückischdunkel lauernenden Verderbens wegbannende göttliche Wesenheit im Baum, Saft und Segen quellend, grünt, ja, noch im dünnen Holze fortlebt, weiß seit Mannhardt auch ein größerer Kreis. Ausdrücklich wird erklärt, dies *nīrājana* wende Schädigung durch die Nachtgeister ab und erzeuge für den König Sieg. Natürlich schafft sie auch den Untertanen Gedeihen aller Art. Den Versen von Bhav. entspricht SkM. 14, 16 = Skand. 9, 91: „Darauf bei Anbruch der Nacht verrichte man das Aufstecken der Lichter, und Feuerbrände schwinde man am eigenen Kopf, die alles Unheil vernichten.“ Die Luft ist also erfüllt von Geister- und Zauberspuk, es ist Totenseelensabbath. Mit Recht gebieten SkM. und Skand. in den unmittelbar folgenden Versen, Lichterbäume aufzupflanzen an Kreuzweg, Leichenstätte, Flußufer, Berg, Baum, Rinderhürde, denn an all diesen Orten hausen mit Vorliebe Totenseelengeister.

Gegen sie vor allem und dann gegen alles Spuk- und Zauberesen richtet sich die Lustration. So heißt es in Kauṭ. ed. princeps 135, 10 f., *nīrājana* solle der König an den Rossen vollziehen lassen am 9. Tag des Monats Āṣvina, zu Beginn und am Ende eines Kriegszuges und bei Krankheit (vgl. Vishṇudh. II, 47, 24 c ff.), eifrig bedacht auf Abwehrriten (*çāntike rataḥ*). Ebenso soll nach Kauṭ. 222, 25 ff. (Übers.) das *nīrājana* an den Elefanten stattfinden zu den Zeiten, wo Gespenster- und Gei-

sterwesen mächtig sind. Vgl. zu dieser Stelle die Anm., sowie 319, 14—19; Zus. 175, 10¹).

Oft ist *nīrājana* oder *nīrājanā* ein recht umfangreicher Ritus, und als wesentliches Stück eines solchen kann die Waschung, d. h. Begießung (*snāna*), gelten. So heißt ein gewisses *nīrājana* von dieser Art unmittelbar *pushyasnāna*. Es ist aus Brihats. 48 bekannt. Eine Menge, da in Str. 39—42 aufgezählter, zauberischer Kräuter, die ihre glückerzeugende und unheilbannende Macht so gut wie ausschließlich ihrem Namen verdanken²), und andere Glückdinge werden in Krüge mit Wasser getan, und

¹) Solch eine Zeit ist vor allem der Kārttika. Caitravardhana zitiert: „Am 12., 8., oder 15. des Kārttika soll man an Rossen und Elefanten die Beschwichtung (*çānti*), die *nīrājana* heißt, vollziehen.“ Kauṭ. ed. princ. 206, 16 verordnet bei Krankheit und Pest des Viehs *nīrājana*. Hunderte von Stellen aber zeigen, daß man im alten wie im heutigen Indien, wie halt unter urtümlicher Anschauung überall auf Erden, bei Krankheit böse Geister oder Zauber am Werke denkt. So gebietet, um nur ein Beispiel zu nennen, Viṣṇudh. II, 133, 9 und (daraus abgeschrieben) Matsyapur. 228, 8: „Ist ein schreckliches Sterben des Viehs oder auch der Menschen gekommen, und werden Gespensterwesen (*bhūta*) gesehen, dann wird der Abwehrritus gegen Rudra (Çiva, den Herrn der Totenseelen- und anderer unheimlicher Geister) verordnet.“

Das einfachere *nīrājana*, das = *ārātrika* ist, kann auf fünf Weisen geschehen: 1. am gewöhnlichsten mit Lampen (die nach dem Devīpur. aus Gerstenmehlteig gemacht sein sollen), 2. mit Pflanzenstoffen: mit Schößlingen oder Blättern von Bäumen wie Mango, Aṣvattha (*Ficus religiosa*) usw., mit koschern (*medhya*) Kräutern oder mit allerlei Samenarten wie Gerste usw., 3. mit Wasser und Lotosblumen (vielleicht eher: mit Wasser, das aus einer Muschel ausgegossen wird, *sodakābjena*), 4. mit einem reinen Tuch (*dhautavāsasā*), 5. durch anbetendes Niederfallen (namentl. vor einer Gottheit). In Raghuv. XVII, 12 erfolgt das *nīrājana* des Atithi bei seiner Weihe zum König dadurch, daß seine greisen Verwandten *Dūrvāgras*, junge Gersten- oder sonstige Getreidehalme (wohl wie gewöhnlich farbig emporgewachsen gemacht, = *yavāṅkura*), Rinde des Plaksha (*Ficus infectoria*, ebenfalls ein magischer Baum) und Blütenknospen um ihn schwingen (oder: vor ihm auf und ab bewegen). Das Hingießen von Wasser, ein vielfältig, namentlich auch gegen Geister, verwendeter und im Morgen- und Abendland häufiger Trennungsritus, schiene dabei nicht selten gewesen zu sein; denn *nīrājana* wird von den Indern erklärt als *nira* (= *çāntyudaka*) + *ajana* = *kshepa*). Wichtig ist dabei auch das Feuer, in welchem ein Opfer dargebracht wird. Vgl. Raghuv. IV, 25; Kathās. XIX, 67 (von eines Fürsten Auszug in den Krieg): „Seine Rosse liefen dahin, indem sich die Strahlen der Sonne in ihren goldenen Rüstungen sammelten, gleich als ob die bei des Königs *nīrājana* erfreuten Feuer ihnen gefolgt seien.“ Vgl. Nandargikars Anmerkungen und Zitate zu Raghuv. IV, 25 und XVII, 12.

²) Andererseits aber werden doch gar manche solcher Pflanzen ihre Namen daher haben, daß man ihnen von vorneherein gewisse magische Kräfte zuschrieb.

mit diesem von der Kraft all dieser Beigaben durchdrungenen Wasser besprengt dann der Priester den König. Der dabei zu sprechende Spruch (in 52 f.) freilich sagt, das Besprengungsmittel sei Schmelzbutter. Und in der Tat gebietet Vishṇudh. II, 161, wo trotz aller Verschiedenheiten wesentlich der gleiche Ritus beschrieben wird, den König mit Schmelzbutter zu begießen. Davon heißt die ganze Zeremonie hier Ghṛitakambalaçānti. Als erste Orte, wo das Pushyasnāna geschehen solle, nennt Bṛihats. 48, 6—12 Wald oder Gewässer, Orte zugleich der Totenseelen- und der Fruchtbarkeitsmächte. Es ist vorzüglichstes Mittel, Unheil aller Art abzuwehren und Glück zu erzeugen (Str. 3; 84 bis 87). Geradezu *nīrājanavidhi* betitelt sich das 44. Kap. der Bṛihats. Hier geschieht die Lustration an den Pferden, Elefanten und Soldaten des Königs „zu der Zeit, wo Vishṇu, dessen Augenwimpern die Wolken und dessen Augen Sonne und Mond sind, vom Schlaf erwacht“ (Str. 1). Als Tag wäre da also der 10. oder der 11. der hellen Hälfte des Kārttika zu erwarten. Aber Str. 2 sagt: „Am 8., 12. oder auch 15. der lichten Hälfte des Kārttika oder des Āçvina.“ Kālikāpur. 88, 15 (aus gleicher Quelle) nennt nur den 15. des Kārttika. Ausdrücklich wird dies *nīrājana* als eine *çānti* oder Zeremonie, Unheil abzuwehren, gekennzeichnet (2 d; 3 c; 5 d; 6 c d), ganz im Einklang mit vielen anderen Stellen. Unter den von Bṛihats. 44, 9—10 aufgezählten in die Krüge zu steckenden magischen Kräutern finden wir in dem Pflanzenverzeichnis des Pushyasnāna aber nur *trāyamāṇā*, *samaṅgā*, *pūrṇakoçā*, *sahadevī* und *çatāvarī*. Es gab da halt eine reiche Auswahl. In die Krüge taucht der Hofprälat einen Zweig des hochmagischen *udumbara* (*Ficus glomerata*) und berührt mit ihm unter Rezitation von Sprüchen, die Abwehr des Übels und Gedeihen bewirken, die Rosse, die Krieger, die Elefanten und den Fürsten (20)¹⁾. Eine Reihe zauberischer oder heiliger

¹⁾ In Kālikāpur. 88, 56 c—57 nimmt er einen Zweig vom *udumbara* und (oder?) vom Mangobaum zusammen mit Kuçagras (?) und besprengt er auch die Kriegswagen. Der Text lautet: *Çākhām audumbarīm, āmrīm samkuçām* (l. *sakuçām*?) *ca ghaṭodake || āplāvyāplāvyā turagān, rājān* (l. *gajān*, oder *nāgān*?) *bhūpam ca sainikān | rathāmç ca samspricçen mantraiḥ, çāntikaiḥ paushtikais tathā. ||* Auch hier fast wörtlich wie in Bṛihats. Beide fußen offenbar auf gleicher Vorlage und stimmen oft so gut wie wörtlich überein. Kālikāpur. 88 bringt aber gar manches, was Varāhamihira weggelassen hat. Hier gebe ich nur die zwei Mantra, mit denen der König sein Roß besteigt: *Tvam açvāṃpritasamjāta, sāgarodbhava saindhava, || yena satyena vahase Çakram, teneha mām vaha. | Yena satyena Revantam, yena satyena Bhāskaram || vahase, tena satyena vi-*

Bäume spielen als Bauholz des Schuppens oder als Opferfeuerscheiter eine wichtige Rolle, wie halt so oft bei heiligen oder magischen Handlungen in Indien. Mit einer Amulettschnur ¹⁾ werden *bhallātaka* (Nüsse des Tintenbaums, Acacounüsse), *Ālireis*, *kushṭha* (*Costus speciosus* oder *arabicus*) und weiße Senfkörner, alles zaubergewaltige Dinge, zusammengebunden und am Hals der Pferde befestigt (5). Die Pferde und die Elefanten werden dabei gebadet und geweiht (*dikshita*, 15). Ganz ähnlich schildert Vishṇudh. II, 159, die *nīrājanaçānti* („den in *nīrājana* bestehenden Ritus zur Beschwichtigung von Unheil“). Die Krüge werden mit Wasser gefüllt, mit Kränzen und Baumzweigen geschmückt (17) und mit diesem Wasser die Elefanten begossen (l. *gajottamāḥ* statt *gajottamaiḥ* in 19). Wie öfters bei *çānti* und anderen Riten müssen die Opferfeuerscheiter von Milchsaftbäumen sein (16). Geopfert werden weiße Senfkörner, Schmelzbutter und unenthülstes Korn. In ein Tuch schnürt man mit einem Faden von den fünf Hauptfarben (*pañcaraṅgasūtra*) folgende Zauberdinge ein: Acacounuß, *Ālireis*, weiße Senfkörner, *vacā* (eine sehr oft als zauberkräftig, medizinisch usw. genannte Wurzel, Galgantwurzel?, vielleicht *Curcuma zedoaria*), *kushṭha* und Fennich (18), und diese Amulette bindet der Hofprälat mit dem Spruch *Dūshyā dūshīr asi* (Atharvaveda II, 11, 1) allen Elefanten und Rossen des Königs an (29 c—30). Beständig muß *Varuṇa* verehrt werden, und Opfer an die Gespensterwesen (*bhūta*) sollen nachts stattfinden mit vorzüglichsten Speisespenden (*bali* 33) und den Schuppen sollen Männer mit Schwertern in den Händen (gegen Zauber- und Geisterwesen) beschützen (34). Ebenso sind die Pferde beim geister-spukumwitterten Navarātrafest von schwertbewaffneten Männern zu bewahren (SSud., p. 79)²⁾.

jayāya vahasva mām. / (cl. 69 c—71 b). Vgl. Vishṇudh. II, 160, 4—9 = Bhavishyott. 138, 43 c—48.

¹⁾ Nach Utpalas Glosse ist das eine mit *kuṅkuma* (d. h. Pulver aus den roten Blüten des Safrans), also einem stark von Segenszauber erfüllten Stoff, gefärbte oder eine gelbe Schnur. Auch in *Kālikāpur.* 88, 31 wird das nicht erwähnt, die zum Amulett zusammengebundenen Dinge aber sind die gleichen wie in der *Bṛihats*.

²⁾ Indische Parallelen sind häufig, schon in der Erzählliteratur, und bereits in Ath.-Veda XIV, 1, 59 werden bei der Hochzeit die Dämonen mit Waffen vertrieben. Durch das Schwert des Odysseus werden die Totenseelen weggehalten. Auf den altgriechischen Dipylonvasen gehen Männer mit Schwertern in den Händen zur Seite des von zwei Pferden gezogenen Leichenwagens. Rohde, *Psyche* ³ I, p. 56, 224. Von den alten Litauern hören

Verwandt ist die Gocānti, „Beschwichtigung für die Rinder“, die wiederum auch wegen der Zeit näher hierher gehört. Die regelrechte, jedes Jahr wiederkehrende findet am 15. der hellen Hälfte des Āṣvina statt, wenigstens nach Viṣṇudh. II, 44, woraus Agnipur. 292, 36—43 zusammengedrängt ist. Dabei verehrt man mit Wohlgerüchen, Räucherwerk, Huldigung (*mamaskāra*), Blumen, Lichtern und Reis den Indra. Die Rinder werden mit Duftkränzen, angehängten Früchten und anderem geschmückt, gut gefüttert und dann, indem die Kälber um sie herspringen, nach rechts um das Feuer herumgetrieben, unter Juchzen und Freudensrufen und dem Schall der Blasmuscheln und der Musikinstrumente (10—11; Agnipur. 292, 38). Man läßt die Stiere zu wildem Kampf aufeinander los, und die Hirten führen ebenfalls Kämpfe auf. Am zweiten Tag wird den Tieren vom Priester besprochenes Salz verabreicht (12; Agnip. 39). Zur selben Zeit geschieht die alljährliche *aṣvaçānti* (Abwehrritus für die Pferde)¹⁾. Viṣṇudh. II, 47. Die Krüge sind gefüllt mit allen Säften (namentlich Pflanzensäften) und der Opferaltar (*vedi*) mit grünen Ästen umgeben²⁾. Auf den gepanzerten, mit Duftkränzen geschmückten Rossen reiten bewaffnete Männer unter Juchzen und lautem Geschrei (des Volkes) und dem Schall der Blasmuscheln und Musikinstrumente dreimal um das Feuer, die rechte Seite ihm zugekehrt (20 f.). Von diesem Kap. des Viṣṇudh. stammt Agnip. 290.

wir: „Und wenn sie die Leiche beleiten, so folget der ganze Hauffen mit Rossen und Wagen, reiten umb die Leiche mit blossen Schwertern, schlagen umb sich und sagen: Weichet, weichet, ihr bösen Geister.“ (Sartori, Sitte und Brauch I, 147, Anm. 22.) Der lateinische Text des Menecius in Hastings, ERE. II, 20 a. Bei den Tai in Tongking schwingt der Priester bei der Bestattung ein Schwert um den Toten und die Leidtragenden gegen die bösen Geister. Ib. XII, 381 b. Auf den Babar-Inseln (zwischen Neuguinea und Celebes) wird die Plazenta, die ja in magischem Zusammenhang mit dem Betr. bleibt, mit Asche gemischt, von sieben Frauen auf einen gewissen Baum gehängt. Die Frauen tragen dabei Schwerter, schlimme Gewalten abzuwehren. Frazer³ I, 186. Zauberer in Kambodscha tun den Fötus einer im Kindbett Gestorbenen in einen irdenen Topf und bedrohen diesen bösen Geist mit dem Schwert, daß er nicht herauskomme. Hastings, ERE. III, 159 a. Weiteres schon in Kāma, S. 150 f., Anm.

¹⁾ Kauṭ. (Übers.) 216, 11—14 dagegen nennt den 9. Tag des Āṣvina. *Aṣvayuj* wegen *aṣva*? Wohl kaum allein.

²⁾ Nach Baudh.-Gṛhyaś. ed R. Shama Sastri I, 19 (p. 221 f.) wird mit einem *aṣvattha*-Ast die Schmelzbutter, die an dem Opferkochgefäß hangen geblieben und mit Wasser ausgewaschen worden ist, zusammen mit diesem auf die Rosse gesprengt.

Wichtiger noch sind natürlich die Elefanten und deren *çānti*, die von Vishṇudh. II, 50 und, daraus geschöpft, von Agnipur. 291 dargestellt wird. Neben anderem muß da Monat um Monat am Ende der dunkeln Hälfte ein Opfer an die Spukgeister (*bhūta*) mit Sesamkörnern, Fleisch, Milch, Melasse, Fischen, deren Fleisch gekocht worden ist, Gebäck und Blumen vollzogen werden, und zwar an Kreuzwegen, Straßen und leerstehenden Häusern, bei einzelnstehenden Bäumen und bei Leichenstätten, bei Stadttoren und Mauertürmen, beim Zusammenfluß von Strömen und in (oder bei) Berghöhlen, auf den hauptsächlich „Dreispitzen“ (*trikaṇṭakeshu* = *trikoṇakeshu*, dreieckigen Plätzen, oder so zu lesen?) und an Göttertempeln. Immer am Ende der lichten Monatshälfte findet ein Opfer an die Götter statt, bei dem Brahma, Çiva, Vishṇu, Indra, Kubera, Yama, Mond, Sonne, Varuṇa, Wind- und Feuergott, die Erde usw. verehrt werden, und zwar mit Duftsachen, Kränzen, Verneigung (*namaskāra*) Räucherwerk, Lichtern und Reis (oder: Speisefülle). „Nachdem man das Unheilbeschwichtigungswasser (*çāntyudaka*) gerichtet hat, besprengt man unter geisterspukbannenden Sprüchen die Elefanten mit der Spitze von Kuçagrashbüscheln“ (14). Die genannten Gottheiten erscheinen auch sonst bei solchen Riten, manchmal ebenfalls Skanda, Schlangengeister usw.¹⁾ Vervollständigt wird die Darlegung des Vishṇudh., die hier ja ebenfalls nur als Auszug aus einem größeren Werk erscheint, durch eine *gajaçānti*, über die J. von Negelein, Traumschlüssel, S. 165 f., Anm., Mitteilungen gibt. Sie macht, nachdem die Elefanten besprengt und dreimal im Kreis herumgeführt sind, mit Fackeln apotropäischen Zauber vornehmen.

Zu den regelrecht wiederkehrenden *çāntikarman* der Haustiere kommen zunächst die *naimittika* hinzu, d. h. die von be-

¹⁾ Dreimal im Jahr soll nach Kauṭ. das *nirājana* der Elefanten stattfinden. Siehe Übers. 222, 25 ff.; Zus. 223, 17. Opfer für die Gespensterwesen (*bhūta*) an den dunkeln Fugentagen und für Skanda an den lichten zum Besten der Elefanten nennt Kauṭ. ebenda. Bei der *gajaçānti*, die Heat. II 2, p. 1036—1051 mitteilt, wird ebenfalls Skanda verehrt und ihm Hahn, Ziegenbock, *surā* usw. geopfert (p. 1045). Çāntizeiten sind hier Kārttika, Phālgunī und Āshādhī, d. h. wohl, die Neumondtage, vielleicht aber doch die Vollmondtage der betr. Monate. Mittel, Elefanten vor bösen Geistern zu schützen, gibt auch Garuḍapur. (Venkateçvara Press) 210, 34—39 an (darunter: Anbinden der Zauberpflanze *vacā* und der Senfkörner an die Stoßzähne, Bestreuen mit Asche, Wasserbad, Verehrung von Sonnengott, Çiva, Durgā, Çrī, Vishṇu).

sonderen Anlässen hervorgerufenen. Beschränken wir uns auf ein paar Angaben aus Vishṇudh. Kap. II, 44, 15—35 beschreibt das der Rinder. Es hat zu geschehen, „wenn eine Pest der Kühe eingetreten ist, sowie auch bei einem Anfall von Krankheit usw., beim Versiegen der Milch oder bei sonstigen Umkehr der Natur.“ Die Opferscheiter werden von einem Milchsafbaum genommen und im Feuer unenthülstes Korn, Sesamsamen, weiße Senfkörner und Schmelzbutter mit Sprüchen, die böse Geister vernichten, geopfert und mit eben solchen Sprüchen die Kühe besprengt. Man verehrt diese mit Duftsachen, Kränzen und Salben. Ebenso wird das *naimittikakarman* für die Pferde angeordnet, wenn eine Pest oder eine überschreckliche Krankheit über sie gekommen ist, oder bei einer Umkehrung ihrer Natur (47, 24 c—25 b). Die auf der Pferdeweide stattfindende *naimittikā gānti* ist ähnlich wie bei den Kühen, viel umständlicher die für die Elefanten: „Wenn eine Pest der Elefanten gekommen ist oder eine schreckliche Krankheit, wenn beim Beschneiden eines Elefantenzahnes sich unsaubere Omina zeigen (s. namentl. Kaut.-Übers. 223, 3—6; Brihats. 94, 1—11), wenn eines Elefanten Stoßzahn abbrach, wenn des Königs Leibelefant gestorben ist, wenn (irgend) ein Elefant in einer unguten Monatshälfte¹⁾, oder ein Elefant in der dunkeln Monatshälfte gestorben ist, oder einer, den das Feuer versengt hatte²⁾, oder in grausvollen Zeitpunkten oder mit dem Kopf nach Südwesten (der Himmelsgegend böser Geister), und wenn Must (*mada*) eine Elefantenkuh ergreift³⁾, und bei einer Verkehrung der Natur (des Elefanten) soll man in nordöstlicher Richtung von der Stadt hinaus an einer herzerfreuenden Stelle mit glattem, klarem Gewässer (l. *snigdhaprasannatoye tu* statt *snigdhaprāṇatoyeshu*) und mit Bäumen, die Blüten und Früchte tragen, mit solchen, die (ohne sichtbare Blüten) Früchte tragen und mit Rankengewächsen einen nach Nordosten abhängenden

¹⁾ Der Text *vāsupakshamṛite gaje* ist jedenfalls unrichtig. Der Sinn wird aber wohl etwa der angenommene (aus *vā* + *asupaksha*.) sein. Solch eine Monatshälfte wäre vor allem wohl eine, in der die Totenseelen schwärmen. Schlimm ist ja bei Neumond sterben (Baudh.-Grih. p. 411, Z. 15), also in der allmonatlichen Seelenzeit, l. *pitṛipaksha*? *Pāṃsumāsa*. (= *malamāsa*.)?

²⁾ Ich lese *vahniplushṭe* statt *vahnipriṣṭhe*.

³⁾ Ich lese *hastinyāḡ ca* statt *hastinyātha*. Doch wäre auch dies möglich und käme auf dasselbe hinaus. Wegen Must s. Edgerton, The Elephant-Lore of the Hindus sub voce im Index.

geebneten Platz (*sthaṇḍila*) herrichten“ (50, 15 c—19). Aus den umfangreichen Einzelheiten sei nur herausgehoben: „Nach den (vier) Himmelsrichtungen hin geschieht die Aufstellung der (vier) *toraṇa* (Festbogen) und dann die Umwindung der *toraṇa* mit Blättern von Milchsaftbäumen und von Bäumen, die Blüten und Früchte tragen (*kṣhīravṛikṣhadrumadalaiḥ*), mit Blumen und mit Früchten. Den Garuḍa, die Weinpalme, den Delfin (*makara*) und die Rishya-Antilope soll der Gabenreiche¹⁾ miten auf je einem der *torāṇa* anbringen. Über die Ohren (d. h. wohl: die oberen Ecken) der *torāṇa* hin setzt man die Gruppen der Gottheiten samt ihren Abzeichen, ihren Waffen und ihren Fahnen, den Indra mit dem Sonnenschirm“ (50, 32 c ff.) Die acht Weltelefanten werden alle mit Dingen aus dem Pflanzenreich dargestellt: Airāvāṇa im Osten mit gerösteten Getreidekörnern, Padma im Südosten mit Blumen, Pushpadanta im Süden mit Fennichkörnern, Vāmana im Südwesten mit Pushpaparfum (? *pushpeṇa*, wohl Schreibfehler), Añjana im Nordwesten mit Bohnen (*māshaiḥ*), Nila im Norden mit *ṣatapushpā* (Anethum Sowa), Kumuda im Nordosten mit weißen Reiskörnern. Diese, die Götter, die Banner usw. werden mit einer Fülle von verschiedenartigen Darbringungen verehrt, namentlich mit solchen, die man gewöhnlich Geistern aus dem Totenseelenkreis spendet, alles unter lautem Blasmuschel- und Instrumentenschall, Gesang und Tanz der „Vielgeliebten“ (d. h. Lustdirnen; *subhagānartitena* auch in III, 111, 70; 112, 21; 117, 7). Bemerkenswert ist auch hier die Wichtigkeit des Pflanzenreichs in seiner Magie. Ob wohl auch hier die Elefanten unter den *torāṇa* hindurchgehen²⁾?

Wie das *ārātrika* so wird natürlich und wie schon erwähnt auch das *nīrājana* überhaupt auch an Götterbildern verrichtet. So bei der Weihe oder Aufstellung eines neugefertigten in Matsyapur. 267, 11 c ff. Hier aber ist die Rede nur von einer Begießung (*snāna*, *snapana*) mit Wasser, in das man eine Menge

¹⁾ *Dānavān*. L. *jñānavān* der Kenntnisvolle? Garuḍa ist das Abzeichen des Vāsudeva, die Weinpalme des Saṃkarṣhaṇa, der Makara des Pradyumna, die Rishya-Antilope des Aniruddha. Diese 4 Formen des Viṣṇu werden später eingedrungen sein. — In 19 b lese ich *drumavīrudhvanaspatau* st. *drumavītavanaspatau* und fasse *druma* = *vriksha*. Siehe Manu I, 47 f.; Carakas. I, 1, 72; Sūtrata I, 1, 47.

²⁾ Weiteres über *nīrājana* in Kauṭ. (Übers.) 215, 20; 45 ff.; 216, 11—14; Zus. 216, 26; 222, 25 ff.; 327, 7; 29 ff.; Zus. 327, 33; zu dem dort auch genannten *lohābhikāra* (-*ābhisāra*) Bhavishyott. 138 und dazu Viṣṇudh. II, 160.

zauberischer Kräuter und Pflanzenerzeugnisse, z. B. solcher, wie sie anderwärts beim *nīrājana* dienen, gelegt hat. Dagegen nur an das *nīrājana* mit Lichtern denkt SkM. 24, 13 c—14 b: „In der Vollmondnacht des Kārttika aber lustriere man (*nīrājayet*) immer den Viṣṇu bei Anbruch der Nacht, o König¹⁾. Dann wird man nicht in Armut geraten.“ Ebenso steht es in Padm. 125, 14 = Skand. 33, 14, wenn da geboten wird, das *nīrājana* bei der Feier der *prabodhinī* (Aufweckung des Viṣṇu nach seinem Viermonatsschlaf) in jeder Nachtwache (*yāme yāme*) an Hari zu vollziehen, wie nicht minder in Skand. 33, 58 (ebenfalls beim *prabodhotsava*), oder wenn überhaupt für den Kārttika angeordnet wird, ehe der Tag graue, die Namen Viṣṇus herzubeten und *nīrājana* an ihm zu verrichten (Skand. 5, 19).

An den Menschen nun soll die *nīrājana* jeden Tag während der fünf Tage vom 12. der dunkeln Hälfte des Kārttika an im ersten Teil der Nacht vorgenommen werden (Skand. 7, 112). An diesen Tagen oder eher: in diesen Nächten lauert ringsum Verderben; da schwärmen die Totenseelen, schwärmen die Spuk- und Nachtgeister in besonderer Macht umher. Padm. 123, 31 erklärt ja: „Vor allem in der dunkeln Hälfte (des Kārttika) die fünf Tage (d. h. die fünf vom elften an, wie das Folgende zeigt) sind heilig (*puṇya*). Wer an denen ein Licht stiftet, erntet Endloses.“ *Puṇya* heißt auch gut, vor allem aber glückhaft, heiligend in den Auswirkungen, namentlich fürs Jenseits. Aber *puṇya* wird doch im Grunde ebenso gemeint sein wie in *puṇyajana* „the good people“. So nennt das irländische Volk die fairies, weil es solch große Angst hat, sie zu ärgern (Yeats, Irish Fairy and Folk Tales, S. 1). *Puṇyajana* sind nämlich Rākshasas und besonders Yakshas. Ath.-Veda VIII, 10, 28; MBh. VII, 69, 24; Kirfel, Purāṇa Pañcal. 247, 95 ff.; 306, 36; Kirātārj. III, 31; PW. unter *puṇyajana*. *Pretākhyā* oder *pretacaturdaśī* „der Tag der Totenseelen“ oder: „der Gespenster“ heißt ja der 14. der dunkeln Hälfte in SkM. 13, 19 = Skand. 9, 47, hier des Āṇvina, wie in Bhav. und Padm. und anderwärts des Kārttika. Viṣṇudh. II, 152 führt die *nityāni karmāṇi* des Fürsten auf, d. h. die religiösen Handlungen, die ihm immer zu bestimmten Zeiten obliegen. Es sind: 1. *janmanakshatrasnāna*, die Begießung zur Zeit seiner Geburtskonstellation, 2. *pushya-*

¹⁾ Die Vāḷakhilya sprechen zu den Rishi, Sprach in der Vorlage Nārada zu Prithu, oder war Yudhishthira der Angeredete? Vgl. z. B. Skand. 9, 3.

snāna, jeden Monat, 3. Verehrung der Sonne, wenn sie in ein neues Tierkreisbild eintritt (*saṃkrāntau*), 4. Verehrung des jungen Mondes (also zu Neumond), 5. Verehrung des Planeten, wenn er aus der Sonnenscheibe tritt, 6. des Agastya, wenn er aufgeht (vgl. Vishṇudh. I, 213, 15 c ff.; Matsyapur. 61, 44 ff.; Bhavishyott. 118, 56 c ff.), 7. Verehrung des Viṣṇu während der vier Monate, wo er schläft, 8. des Indra in der lichten Hälfte des Prauṣṭhapada (Aug.—Sept.), d. h. beim Fest des Indrabaus, 9. der Bhadrakālī am 9. der lichten Hälfte des Āṣvina, 10. *nīrājana*, wenn die Sonne im Sternbild Svāti steht (dieselbe Zeitbestimmung für *nīrājana* in 159, 9 f.), 11. jedes Jahr ein Koṭihomaopfer nur mit Schmelzbutter, 12. am „Knotenpunkt seines Regierungsjahres“ (*rājyasamvatsaragranthau*), d. h. wohl: am Jahrestag seiner Thronbesteigung¹⁾, Verehrungsfest für Rudra. Das *nīrājana*, wenn die Sonne in Svāti steht, stimmt mit dem, was wir schon S. 26 f.; 58 f. gehört haben.

Den Nīrājanaritus am 12. der lichten Hälfte des Kārttika beschreibt Bhavishyott. 71 (= Hcat. II 1, p. 1190 ff.). Zunächst wird berichtet, wie denn der Ritus entstanden sei. Es war ein König namens Ajāpāla. Den flehten seine Untertanen an, ihnen ein Mittel gegen alle Schmerzen, Leiden und Krankheiten zu geben, und von ihm wurde diese Beschwichtigung mit Namen *nīrājanā* unter den Menschen geschaffen (3). So gewaltig war dieses Fürsten Zaubermacht, daß er sogar den wilden Rāvaṇa zu Kreuze kriechen machte. Der war nämlich damals Herr über Götter, Geister und Menschen. Den Mond brauchte er als Sonnenschirm, den Indra machte er zu seinem Heerführer, den Varuṇa zu seinem Gefangenenerwärter (*baddhakarmastha*, 7), die Gandharva zu seinen Nachtwächtern, die in seinem mittleren Palasthof gehörig singen mußten, den Viṣvakarman zu seinem Koch, die Apsaras mußten Schauspiele vor ihm aufführen, die Vidyādharas seine Hetärenschaft hegen usw.²⁾. All die großen und berühmten Könige der Vorzeit dienten ihm demutsvoll. Ajāpāla aber erschien nicht vor ihm. Zornig schickte Rāvaṇa seinen Boten, ihn herzubefehlen. Dieser traf ihn, aufgelöst die

¹⁾ In Vishṇudh. II, 23, 10 finden wir *samvatsaragranthi* wohl in gleichem Sinn.

²⁾ *Prekṣhaṇīye 'psarovṇidaṃ, bāhye vidyādharaḥ kṛitāḥ. Bāhya upacāra* bezeichnet das erotische Leben des Königs außerhalb seiner Frauen aus guter Familie, das mit den Lustdirnen geführte, dann *bāhya* als Kollektivum wohl seine Hetärenschaft. *Bāhyā* ist = *veçyā*. S. Bhāratīyan. ed Benares 24, 139 ff.

Haare¹⁾, den Saum des Obergewandes nicht aufgeschürzt (*muktakasha*), einen Stab auf der Schulter (*yashṭiskandha*), staubbedeckt, von den Krankheiten (die seinem Wink gehorchten) umgeben. Auf die Erde schrieb er die Namen seiner Feinde, und tot fielen sie um. Der Bote brachte seinen Auftrag vor, Ajāpāla entließ ihn und sandte den Fieberdämon (*Jvara*) zu Rāvaṇa. Der machte den Fürsten der Rākshasa samt seinen Scharen erbeben, und Rāvaṇa rief: „Der König bleibe, wo er ist; was habe ich mit ihm zu schaffen!“ Da verließ ihn der Fieberdämon. „Von diesem weisen Ajāpāla wurde diese Beschwichtigung erschaffen, sie, die alle Krankheiten zum Erlöschen bringt.“ Dann heißt es in 28 ff.: „Im Kārttika am 12. der lichten Hälfte, bei Beginn der Nacht, zu der Zeit, wo sich Gott Vishṇu, ledig des Schlafes, erhoben hat, . . . , soll er (der König) zusammen mit all den hohen Persönlichkeiten (l. *mahājanaiḥ sarvaiḥ*), nachdem er durch die vorzüglichsten Brahmanen mit deren Mantras einen jungen Vishṇu erzeugt und ihm geopfert hat, mit Lichtern, die von Rizinusbäumen kommen²⁾ ein Feuer hervorbringen und mit all diesen Lichtern den Vishṇu lustrieren³⁾. Nachdem man den Gott mit Blumen verehrt und mit Sandel gesalbt hat, erweise man ihm frommen Dienst mit Juddendornfrüchten, *karburas*⁴⁾, Koloquintengurken und Zuckerrohr, mit Wohlgerüchen, Blüten, Schmucksachen, Gewändern

¹⁾ Dieser Zug in dem Bild des großen Zauberers ist wohlbekannt. Besonders des Weibes aufgelöste Haare sind zaubergewaltig in Indien und anderwärts, wie schon im *Kāma*“ (S. 171) gesagt.

²⁾ *Vardhamānatarūtthābhīr dīpikābhīr*. Das schiene zu bedeuten: „mit Fackelbränden aus dem Holz der Rizinusstaude.“ Diese taugt aber nicht zu Feuermaterial, wie schon erwähnt. Also besteht vielleicht das Ölgefäß der Lampe aus Holz vom Rizinusbäumchen. Dieses hat auch enge Verbindung mit dem Totenkult. In MBh. XIII, 88, 4 lesen wir: „Manu hat erklärt, daß eine Totenseelenspende aus Rizinus und Sesam (*vardhamānatilam grādham*) unvergänglich ist“ (d. h. die Totenseelen auf ewig nährt). Und in Naunidhirāmas Pretakalpa XI, 30 soll der Sohn dem Preta Rizinus und Sesam spenden. Gemeint sind wohl auch beim Rizinus die Samen. Der Text hat *vardhamānājalāñjalīn*. Abegg übersetzt mit den Sacred Books of the Hindus „einige Handvoll Wasser mit Rizinusöl“. Ich bessere nach dem MBh. in *vardhamānatilāñjalīn*. Heat. III 1, p. 543 sagt: *vardhamānatilam = tilabāhulam*.

³⁾ Der Text hat *sarvair Hariṃ nīrūjayec chanaiḥ*. Ich lese zweifelnd *nīrūjayej pvalaiḥ*.

⁴⁾ Auch in 104, 14 in ähnlicher Verbindung und vielleicht ebenfalls von der Kārttikafeier. Die Wörterbücher geben an: eine Art Dolichos; Curcuma Amhaldi oder Zerumbet. Am wahrscheinlichsten dürfte Curcuma Zerumbet sein.

und Edelsteinen¹⁾. Dessen geliebte Lakshmī, den Brahma, sowie auch die Candikā, den Sonnengott, Ćiva, die Gaurī, den Yaksha (d. h. Kubera), Ganēṣa, die Planetengeister, die Mutter, den Vater (in Heat. wohl besser: die Mütter, die Väter), die Schlängengeister, sie alle lustrierte er danach. Die Lustration der Rinder nehme man vor und die Herde der Büffelnkühe usw. mache man umherrennen (und) schrecke sie mit Abfall²⁾. Glockengetön und aufgelegten Dingen (oder: geschwenkten Decken)³⁾. Diese Kühe laufen dahin, indem sie Milch (aus den Eutern) fließen lassen, mit schönen Kränzen auf dem Kopf und Blütenbüscheln als Schmuck des oberen Teiles der Vorderbeine, die Hörnerspitzen mit Mennig beschmiert, laut brüllend, zusammen mit ihren Kälbern⁴⁾. Und die Kuhhirten eilen ihnen nach,

¹⁾ Ich lese *pūjayet* statt *pūjitaḥ*, obschon dieses auch in Heat. steht.

²⁾ Den man auf sie wirft. *Chardi* in der von mir angenommenen Bedeutung findet sich nicht in den Wörterbüchern. Vgl. aber *chardayati* wegwerfen, Pāli *chaddaka*, *chaddanī* usw. Der Text lautet: *Gasām nīrājanam kuryān mahishyādeṣ ca maṇḍalam | bhrāmayet trāsayec chardighaṇṣūvādanachādanaiḥ*. // Ob das alles aber richtig ist? Zunächst einmal wäre zu erwarten, daß *bhrāmayati* wie sonst beim *nīrājana* (das Licht usw.) umherschwingen hieße. Dann müßte man die häufige Verderbnis *-am* statt *-e* in *maṇḍalam* annehmen, aber wohl auch einen Textausfall hinter *bhrāmayet*. Nach dem Text in Heat. II 1, p. 1193 mit *chabdair* statt *chardi* — hieße es: „Mit Lärm.“ Das dürfte richtiger sein.

³⁾ *Chādana* Decke könnte hier vielleicht Auflegung, etwas Aufgelegtes bedeuten. Da wäre zu vergleichen Kauṣ. ed. Gaṇapati II, S. 118, Z. 3 f.: *Ṣuṣhkacarmayrittataṣṭakarakākoṣakair gomahishoshṭrayūthair vā trasnubhir akritahastyacvaṃ bhinnam abhinnaḥ pratinivṛittaṃ hanyāt* „Oder mit Hilfe von schreckhaften Rinder-, Büffel- oder Kamelherden, denen man aus trockenem Leder gefertigte Säcke mit runden Kieselsteinen darin angehängt (oder: aufgelegt) hat, schlage er den Feind, wenn dieser seine Elefanten und Pferde noch nicht hergerichtet hat und in wirrer Auflösung sich umwendet, während seine eigenen Reihen fest geschlossen sind.“ Bei dem verwandten „Pongal des Viehs“ in Südindien werden auf ein Zeichen hin alle Rinder losgelassen, während man mit verschiedenen Lärm- und Musikinstrumenten einen fürchterlichen Radau macht, alle Weiber kreischen, alle Buben ein gellendes Geschrei erheben. Die erschreckten Tiere, an deren Hörner man Kokosnüsse, Glocken usw. befestigt hat, rennen toll davon. Charles E. Gover, The Pongal Festival of Southern India, JRAS. N. S. 5, p. 115. Weiteres von dieser Sache später. In unserem Text liegt vielleicht aber doch die Annahme näher, daß Decken hin und her geschwungen werden, den Tieren Angst zu machen.

⁴⁾ Der Text lautet: *Tā gāvāḥ prasnutā yānti svāpīdāḥ* (so zu lesen), *stabakāṅgadāḥ*, | *sindūrakṛitaṣṭrīṅgāgrā*, *hambhārāvāḥ* (so mit Heat. II 1, p. 1193), *savatsakāḥ*. Den altindischen Frauen fließt bekanntlich, wenn mütterliche Zärtlichkeit über sie kommt, Milch aus den Brüsten, und in Indien geben die Kühe nur dann Milch her, wenn das Kalb in der Nähe ist,

indem sie (diese) ihre Schätze dahintreiben, mit verteilt dahinflaufenden Schmuckstreifen bestrichen und (davon) die Glieder rotgefärbt¹⁾, in roten, gelben und weißen Gewändern. Wenn in dieser Weise das Lustrationsfest der Rinder unter lautem Geräusch beendet ist, soll der König zusammen mit seinem Hofprälaten und umgeben von seinen Ministern und Dienern, die mit glückerzeugenden Körpermerkmalen gesegneten Rosse und die wohlverehrten Elefanten und all die königlichen Insignien auf den Hof seines Palastes herausbringen, und auf seinem Thron sitzend unter den lauten Tönen von Blasmuscheln, musikalischen Instrumenten usw. verehere er sie mit Wohlgerüchen und Blumen, mit Gewändern, Lichtern und Salben²⁾. Darauf soll eine mit glückerzeugenden Körpermerkmalen gesegnete Frau, eine Lustdirne oder auch eine Frau aus gutem Hause, über dem Haupt des Menschengebieters die Holzschale schwingen³⁾. „Erlöschen des Unheils (*çānti*) sei (dir) und Gedeihen samt den Brahmanen und den eigenen Leuten⁴⁾“. Darauf soll er das

genau wie in China. M. v. Brandt, Aus dem Lande des Zopfes² (Leipzig 1898), S. 33; Kauṭ. Zus. 40, 6—8; Bühlers Manu, S. LXIV; Hariv. I, 5, 9 f.; Brahmapur. 4, 88; Matsyapur. 10, 12 ff.; Kirfel, Pur. Pancal. 252, 12 ff. *Sindūrakṛitaçṛiṅgāgrā* klingt möglich, aber doch etwas sonderbar („mit Mennig bearbeitet, behandelt“?). Soll man *-vṛita-* lesen? In Hariv. 3886 = II, 17, 33 finden wir: *Tā gāvaḥ pradrutā, hṛishtāḥ, sāpīḍastabakāṅgadāḥ, / sasragāpīḍaçṛiṅgāgrāḥ çataço 'tha sahasraçaḥ*. Stünde nicht auch da *çṛiṅgāgrāḥ*, so könnte man an *-kṛitaçṛiṅgāgrāḥ* denken. *Pradrutā* statt *prasnutā* ist wohl doch weniger ursprünglich und *prasrutā* in Heat. ein Schreibfehler. In dem Paralleltext Vishṇudh. II, 44, 10 lesen wir: *Gāvaḥ svalamkṛitāḥ paçcūd gandhamālyaphalādibhiḥ / svācitā muktavatsāç ca kuryur vahnīṃ pradakṣiṇam*. Die Kälber läßt man also frei mitlaufen.

¹⁾ *Chedānuliṭṭaraktāṅgāḥ = bhakticheḍānuliṭṭāṅgāḥ* in dem fast wörtlich gleichen Çloka Hariv. II, 17, 34.

²⁾ Vgl. Vishṇudh. II, 159, 32: *Rājacināni sarvāṇi pūjayed āçrame* (Schuppen) *sadā* (l. *tadā*) bei der *nīrājanaçānti*. Zu *nīrājana* und Vereherung der Tiere und königlichen Insignien vgl. Vishṇudh. II, 159—160 = Heat. II 2, p. 675—680 und 618—622 (Auszug aus Vishṇudh. in Agnipur. 268, 16 c—31 und 269, 1—37); Bhaviṣyott. 138 (= Heat. II 1, p. 908—920); Bṛihats. 44; Nirṇayas. II, Āçvinamūsa 34; SSud. 74; Kauṭ. Zus. 216, 26.

³⁾ *Bhrāmayed dārupātrikām*. Das schiene ein Licht mit Ölbehälter aus Holz (des Rizinusbäumchens?) zu sein. Heat. II 1, p. 1193 unten—1194 gewährt keine Hilfe. Die var. l. ist da *dāruyātrikām* (im Text *trievāraṃ bhrāmayec ca sā*). In Heat. II 1, p. 623 wird beim Sudarçanashashṭhivrata aus rotem Zeug ein Docht gedreht, und hineingedreht oder sonstwie dran getan werden Sesamkörner. Das Licht schwingt ein Weib dreimal um des Königs Kopf und wirft oder setzt es dann nach Osten.

⁴⁾ Vgl. die Formel in Atharvavedapariç. VII, 8—9: *Svasty astu nīparāsh-trāya, svasti gobrahmaṇāya ca*.

Heer (l. *sainyam* statt *saumyam*) lustrieren, das von Elefanten, Rossen und Wagen wimmelnde.“ Zum Schluß wird unter anderem verheißen: „Wenn man Jahr um Jahr so den wie eine junge Wolke dunkeln Hari, die Rinder, Brahmanen, Streitwagen, Elefanten und königlichen Insignien lustriert, dann werden alle Krankheiten im Reich zunichte und wächst die Fülle der Nahrungsmittel.“

Wozu nun aber beim *nirājana* der Rinder das ohrenzerreißen- de Gelärm mit Geschrei, Schellen usw., und wozu werden die Tiere in angstvollem Rennen dahingejagt, hier, beim Rinder- pongal, und, wie wir später sehen werden, auch bei der „Rinder- verehrung“ des Balifestes? Noch heute machen sich nun die Inder solche Spässe, jagen Kühe wie verrückt herum usw. Aber so sehr sie sich das uns kindisch scheinende Vergnügen da breit machen mag, der Grund liegt wohl nicht hier. Bekanntlich fliehen schlimme Geister, ja auch gute wie die Manen, vor wüstem Lärm und Getue. Unser Ritus soll die Tiere von bösen Geister- einflüssen befreien. Dazu dient gewiß auch das Getöse. Wohl um die Sache doppelt sicher zu machen, werden die Tiere dann in wildesten Lauf gesetzt. Die Inder gleichen da den Rindern selber: wenn im Sommer die Fliegen allzu dicht auf diesen sitzen und sie mörderisch quälen, laufen die armen gehörnten Kinder der „allgütigen Mutter Natur“ gerne so rasch sie können durch Gebüsch, oder eng angepreßt um einen Strohstock herum u. dgl. mehr. Die Fliegen surren in Angst empor und die Rinder glauben sich ihrer entledigt. Aber es dauert nur ein Nu, dann sitzen und saugen die Vampire wie zuvor — tout comme chez nous hommes. Über dem garstigen Radau machen sich die Geister davon, und damit sie, die bekanntlich trotz ihrer Tücke sehr dumm sind, ihre Opfer nicht mehr finden, wenn sie sich wieder auf sie stürzen wollen, werden die Rinder in rasendem Lauf aus ihrem Gesichtskreis gebracht. So wahrscheinlich der ursprüngliche Gedanke.

§ 9. Des Königs mitternächtiger Spaziergang durch die Stadt, das Fest zu betrachten.

Ist nun so durch *nirājana* alles in der Stadt vor Schädigung durch die Unheimlichen gesichert, dann macht um Mitternacht der Fürst seinen Spaziergang durch die Stadt. Der Text lautet:

(*Kshudropasargarahite, rājacaurabhayojjhite, / mitrasvajana-sambandhisuhritpremānurañjite*) // *tato 'rdharātrāsamaye svayam rājā vrajet puram / avolokayitum ramiyaṃ padbhyāṃ eva ṣanaiḥ ṣanaiḥ, // [mahatā tūryaghoshena, jvaladbhir hastadīpakaiḥ. / Kṛitaṣobhāṃ puriṃ paçyet, kṛitarakshāṃ svakair naraiḥ]* // (*saṃdrishtvā* (so mit Heat.) *mahad ācaryam ṛiddhiṃ caivātmanah ṣubhāṃ*). / *Balirājyapramodaṃ* (SkM. -*prasādaṃ*) *ca tataḥ* (SkM. und Skand. *ḍṛisṭvā*) *svagriham āvrajet*. Bhav. 25—28; SkM. 14, 38—40; Skand. 9, 99. Das in eckige Klammern Gesetzte fehlt in Skand., das in runden Stehende in Skand. und SkM. Statt des Halbçlokas *kṛitaṣobhāṃ puriṃ* usw. hat Heat.: *Harmyaṣobhāṃ tu sampacyan kshatarakshaiḥ svakair naraiḥ* und SkM. noch verderbter: *Harmyaṣobhāsukhaṃ yāyāt kṛitakair aṣvakair naraḥ*. Daß beide aus dem gleichen Wortlaut entstellt sind, liegt wohl auf der Hand, ebenso dies, daß er weniger gut war als Bhav. Er dürfte gelautet haben: *Harmyaṣobhāṃ tu sampacyet kṛitarakskaiḥ* (verderbt aus *kṛitarakshaḥ*) *svakair naraiḥ*. Da schiene denn SkM. das Bhavishyott. benutzt zu haben, und zwar in einem schon schreibfehlerbehafteten MS. Statt *ṛiddhiṃ caivātmanah ṣubhāṃ* finden wir in Hemādris Reproduktion *cintayitvātmanah ṣubham*, was sich ebenfalls weniger empfiehlt.

Die Vorsichtsmaßregeln, die für des Fürsten Sicherheit getroffen werden, stehen im Einklang mit dem, was die Lehrbücher der Staatsweisheit gebieten. Vgl. z. B. Kauṭ. (Übers.) 49—57. Der Sinn von *kshudropasargarahite* schiene der zu sein, daß die Polizei alle verdächtigen Gesellen entfernt habe. *Upasarga* aber wird oft von außermenschlichen (göttlichen, zauberischen usw.) Gewalten gebraucht, und gerade das *ārātrika* heißt in Atharvavedapariç. VII, 1, 3 unter anderem *kshudropa-dravanāçana*, wo die Bedeutung nur die sein kann: „Anstürme niedriger (schlechter) Geister vernichtend.“ Der Sinn wäre dann, daß durch all die festlichen, heiligen, Übles bannenden Gebräuche eben alle Schädigung des Königs durch unheimliche Gewalten unmöglich gemacht worden sei. Andererseits eher für menschliche Bösewichter spräche das darauf folgende *rājacaurabhayojjhite*. Daß der Fürst zu einer Zeit, wo die Furcht (oder: die Gefahr) vor dem König und den Dieben oder Räubern beseitigt ist, die Stadt durchwandeln solle, scheint freilich wunderlich zu sein. Zwar Drangsal durch König, Räuber, Feuer und Wasser ist immer zu fürchten. Kauṭ. 296, 3 f. Die großen Gefahren, die irdisches Gut beständig bedrohen, sind vor allem:

König, Diebe oder Räuber, Brand, Wasser und der Erbe. S. z. B. MBh. XII, 228, 78; 284, 200; 321, 46; XIII, 26, 71; MBh. K. XIII, 244, 18; Nitivākyām., Arthasamuddeśa, letztes Sūtra; Hitopad. ed. M. Müller I, 175; Jāt. III, 302, 5—7; Digha-Nikāya I, 85 ff.; Kauṭ. 285, 1—7; 19—29. Fünffacher Schrecken steht vor den Untertanen: von den Beamten, von Räubern oder Dieben, von Landesfeinden, von des Königs Günstling, von des Königs Habgier. Kāmand. V, 81 (= Agnipur. 239, 46 und fast = Hitop. II, Str. 109). Wer einen vom Räuber Gepackten, einen vom König Gepackten, einen vom Reichsfeind Gepackten, einen von einer Schlange (einem Tiger? *vyāla*) Gepackten befreit, der erlangt die gleiche jenseitige Belohnung, wie wer ein Roßopfer darbringt. Viśṇudh. III, 302, 27. Ein solches Opfer ist aber so kostspielig, daß nur reiche Fürsten es sich leisten können. Die großen Landplagen sind Diebe und Räuber, habgierige Beamte, Prinzen, des Königs Weiberheer und er selber. MBh. II, 5, 76. Besonders fürs Kalizeitalter gilt: Das Volk verfällt dem Untergang, gequält von König, Räubern, Feuer und Militär. Hariv. III, 3, 26 (= 11150). Usw. ad infinitum. Kurz, alles wie bei uns; denn was der alte Inder König nennt, das heißt bei uns Staat. Wilhelm Busch hätte in seinem Abc schreiben können: „Die Rothaut nimmt dir einen Skalp, Der Räuber Staat dir anderthalb.“ Wahrscheinlich wird also rein formellhaft auch der König, der im Grunde gar nicht hieher gehört, in unseren Satz mitaufgenommen sein. Heat II 2, p. 354 liest zwar: *Caurajāyābhayoddhṛite*, „der Angst vor Räuber und Eheweib entnommen“. Um Mitternacht mag der säumige Gatte ja nicht selten seine Eheliebste zu fürchten haben. Aber sogar die Besserung *cauramāyābhayoddhṛite*, „der Gefahr durch die Tücke der Räuber entnommen“, befriedigt noch nicht. Möglich, obschon in der Sache zum Teil wohl weniger gut, wäre freilich, den 25. Ḷloka: *Kshudropasargarahite* bis *-premānurañjite* zum Vorhergehenden zu ziehen. Dann schlosse der vorhergehende Abschnitt so: Deshalb sollen die Leute sie (die Lustration), die die Gefahr des Schadens durch böse Geister abwehrt, ausführen, indem sie rufen: „Siege du! Lebe du!“, beim lustwandelnden Umherschweifen der Festlichkeit, bei dem Anfälle von seiten schlechten Volks ausgeschaltet sind, die Furcht vor König, Dieb und Räuber hinweggetan ist, und die Freunde, die eigene Familie, die Anverwandten und die guten Bekannten von Liebe erglügen.“ Unser Abschnitt begönne dann: „Darauf zur Zeit der Mitternacht soll der König selber die Stadt durchwandeln“

usw. Die Stellung des *tato* im Satz wäre so natürlicher, und auch sonst empföhe sich diese Auffassung.

§ 10. Die von den Frauen vollzogene Austreibung des Unglücks.

Das Unheil König auszutreiben, haben sich nun in Altindien öfters die Untertanen erhoben, wie schon die von vedischer Zeit herab häufigen Zauber und Frömmigkeitswerke zeigen, die einen von seinem Volk verjagten Fürsten wieder auf seinen Thron bringen sollen. Sogar alljährlich ausgetrieben wird jene dunkle Macht, die in ungezählten Gestalten auftritt und die der alte Inder Alakshmī nennt. Kein Wunder da, daß man die Alakshmī, gewöhnlicher Jeyesthā genannt, durch Verehrung und Riten gnädig stimmt. Das Jeyeshthāvratā wird ausführlich von Liṅgapur., Bhavishyott. und Skandapur. (s. Heat. II 2, p. 630—643) und wohl anderwärts beschrieben. Siehe auch Nirṇayas. II, 6, 34; SSud., S. 55; 143. Tiefsinnig erzählen auch die Kārttikam. von der Alakshmī, Sie ist die ältere Schwester (*jyeshthā*) der Lakshmī oder der Glücksgenie; denn das Böse ist älter als das Gute, und nur als Gegensatz und als Nachfolger des Schmerzes und des Unheils empfinden wir so recht die Lust und das Glück. Auch verehrt der Mensch zuerst, ja fast alle Zeit, nur verderbengewaltige Mächte: *Primos in orbe deos fecit timor*, sagt Petronius mit Recht¹⁾. Die betr. Le-

¹⁾ Nur den mordenden Göttern bringen die Menschen Verehrung dar: Rudra, Skanda, Çakra, Yama, Vāyu, den Vasus usw. nicht aber den guten, milden, die keinem Wesen Böses zufügen wie Brahma, Pūshan usw. Die Gottesverehrung entspringt einzig aus der Furcht. So MBh. XII, 15, 13—19; Vishṇudh. II, 70, 11—14; Matsyap. 225, 11—14. Und MBh. K III, 28, 16 erklärt: Niemand, der einem nicht Unheil (*upadrava*) zufügt, wird verehrt, und sei er auch noch so groß; die Menschen verehren die Schlangen(geister), nicht aber den Vogel Garuḍa, der die Schlangen(geister) vernichtet. Wer weiß wie viele Primitive kümmern sich nicht um ihren guten Gott, er aber meist auch nicht um sie, und er mit gutem Grund: die Barotse oder Marotse haben einen obersten Gott Niamba, der in der Sonne lebt und mit dem Mond als Gattin die Welt gezeugt hat, zuletzt den Menschen. Als er aber dessen Grausamkeit sah, floh er entsetzt in den Himmel hinauf (Frazer³ VI, 193). „Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir“ usw. beginnt Luther die Auslegung jedes der zehn Gebote. Der Gatte oder der Vater, der nicht gefürchtet wird, wird nicht geliebt oder doch nicht glühend.

gende knüpft in den Kārttikam. an den Glauben an, daß der Aṣvatthabaum oder Pippala nur am Samstag berührt werden dürfe, wer an einem anderen Tag mit ihm in Berührung komme, verfallt in Armut. Heat. III 2, p. 703 unten; Padm. 118, 1; SkM. 4, 49 c—50 = Skand. 3, 48. Sie wird erzählt von Padm. 118 und SkM. 5, ferner vom Līṅgapur. (s. SSud., p. 143 und besonders Heat. II 2, p. 630 ff.) und lautet kurz so: Zuerst schuf Viṣṇu die Alakṣmī und dann die Lakṣmī. Oder nach der gewöhnlicheren Darstellung: Bei der Butterung des Milchmeeres kam nach mehreren der bekannten wichtigen Dinge und Wesen die Alakṣmī empor und nach ihr die Lakṣmī. Daher heißt jene Jyeshthā „die ältere Schwester“. Sie war rotgewandet, rothaarig, kesselbauchig, zahnlos, breitmaulig, mit Brüsten wie der Kürbis *Benincasa cerifera* (*kūshmāṇḍa*). Die wunderbare Schönheit der Lakṣmī aber riß alle Götter und Geister hin. Auf Īvas Rat ward diese Viṣṇu zugesprochen. Als der sie aber heimführen wollte, sagte sie, ihre ältere Schwester müsse zuerst vermählt werden (vgl. Weib im altind. Epos 80 f.). Viṣṇu vermochte den ihm sehr ergebenden Muni Uddālaka dazu, den Ausbund von Hexenhaftigkeit zu ehelichen (im Līṅgap. ist der Ṛishi Duṣṣaha ihr Mann). Aber es gefiel ihr in keiner Einsiedelei, in so viele sie auch der Gatte führte. Er fragte sie, wo sie sich denn daheim fühle. Sie schilderte in langer Ausführung, wo Unheilbringendes zu finden sei und wo lauter Zank, Würfelspiel, Saufen, ungehörige Begattung, Haß gegen Respektpersonen, Verläumdung, Schelten, Verfluchen usw. herrsche, da wohne sie gern. Erschrocken sagte der Heilige, sie solle unter dem Aṣvatthabaum warten, wegen der Hitze des Herbstes bekomme sie sonst Kopfweh, er werde für sie einen passenden Ort suchen¹⁾. Er kam aber nicht wieder. Da weinte sie kläglich. Der Lakṣmī tat sie leid, und so mußte Viṣṇu die Verlassene trösten. Er eröffnete ihr: „Immer am Samstag wird deine Schwester zu dir kommen und bei dir im Aṣvattha wohnen. Wer da ihn berührt und verehrt, in dessen Haus wird meine Geliebte gehen. Wer ihn an anderen Tagen berührt, in dessen Haus gehe d u²⁾.“ Der Aṣvattha (*Ficus religiosa*) ist nun

¹⁾ Im Līṅgapur. (Heat. II 2, p. 636 unten f.) läßt sie Duṣṣaha an einem Gewässer beim Dorf Karkaṭavāhya und flüchtet sich in die Unterwelt. Wir hören auch: „Beim (Im) Dorf Karkaṭavāhya wohnt die Unheilvolle (aṣubhā) beständig.“ Da schiene also ein berühmtes Heiligtum von ihr zu sein.

²⁾ In Līṅgap. fehlt der aṣvattha ganz. Da gewährt Viṣṇu der Alakṣmī

ein heiliger Baum (der vornehmste der Bäume nach MBh. VI, 34, 25 ff. usw.), er gilt als Wohnsitz Brahmas und der Götter überhaupt. Nach einer anderen Darstellung ist sein Wurzelende eine Gestalt Brahmas, seine Mitte des Vishṇu, seine Spitze des Īiva (SkM. 4, 42). Laut MBh. KIV, 115, 31—33; 117, 3—5 ist Vishṇu-Kṛishṇa in ihm verkörpert; was man dem Baum tut, tut man diesem Gott. Ähnlich ed. Bomb. XIII, 126, 5 c—8. Öfters hören wir, daß der ganze Aṇvattha eine Form des Vishṇu sei, wie der Palāṇa des Brahma, der Vaṭa des Īiva (Skand. 3, 38; Padm. 117, 22 ff.; SkM. 4, bes. Gl. 35—38 usw.). Wohl kein Baum ist auch so kennzeichnend und wichtig für das indische Dorf wie der Pippala (Peepal, Peepul) oder Aṇvattha¹⁾, dessen Blätter wie die unserer Espe in Altindien wegen des leichten Zitterns sprichwörtlich sind²⁾. Weil die Blätter schon von leisem Wind bewegt werden, ist fast immer ein Flüstern oder Rauschen in seinem Laubwerk, und so glaubt der Inder, es sprächen Gottheiten in ihm, und das angenehme Rauschen seiner Kühlung wehenden Blätter wird mit den Tönen der indischen Leier (*viṇā*) verglichen. Woher da die Anschauung von seiner schlimmen Eigenart? Schon seine Heiligkeit läßt vermuten, daß man ihn fürchtete, und wir dürfen annehmen, daß er zuerst die unheimliche Wohnung oder Verkörperung von Totenseelen und Geisterspuck war, wie der Udumbara (*Ficus glomerata*) die des Totengottes Yama und der Vaṭa (*Ficus indica*) des Totenseelengenius Īiva³⁾. Dazu paßt sehr gut, daß Tausende von Frauen

als Opfer alles, was den Verblendeten gehört, die in ihrer Hingabe an Vishṇu den Īiva verachten.

¹⁾ „Ein hoher Pipulbaum mit weitragenden, knorrigen Ästen steht in der Mitte des Dorfplatzes, und um seinen Stamm herum läuft eine niedere Bank wie ein Mäuerchen, aus Lehm errichtet. Am Abend sitzen die Männer des Dorfes an diesem Platz und erzählen sich in ihrer singenden Sprache die gleichen Geschichten, die ihre Väter und Vätersväter sich erzählt haben und rauchen dabei aus der kleinen irdenen Wasserpfeife.“ J. A. Sauter, *Mein Indien*, S. 159. Vgl. S. 26 unten f.; 236. Dubois-Beauchamp²⁾, p. 652 f., 658 (u. a. nicht einmal seine Blätter darf man abreißen außer für Gottesdienst, ihn fällen ist viermal schlimmer als Brahmanenmord).

²⁾ Warum sie so leicht zittern, s. Pargiter, *Mārkandeya*, Pur. (1904), p. 33, note.

³⁾ Er ist unheimlich und darf nicht beim Haus stehen (*Hcat.* II 2, p. 635, aus *Līṅgapur.*), bei seiner Weihe (*saṃskāra*) muß alles schweigend geschehen und die Nennung seines Namens vermieden werden (*Baudh.-Gṛīhyas.*, *Gṛīhyaśeṣas.* II, 10; p. 250 f.). Ausdrücklich erklärt Vāj.-S. XXV. 4 = *Catap.-Br.* XIII, 8, 3, 1, in ihm (wie im *Parṇa* oder *Palāṇa*) wohnten die Väter. Ja, er erscheint als deren Verkörperung: „Den

in Indien zum Pipal um Nachkommenschaft beten (Cultus Arborum, p. 7). Freilich mag da dieser so häufige Baum eben als Baum überhaupt in Frage kommen; denn bekanntlich schenken, wie an den verschiedensten Orten auf Erden, so auch besonders in Indien, die Bäume Kinder. Vgl. Weib im altind. Epos, S. 123; Wilke, Kulturbeziehungen zwischen Indien, Orient und Europa 150 ff.; Fr. S. Krauss in Adele Schreiber, Mutter-schaft (München 1912), S. 42 f.; Reitzenstein, Zschr. f. Ethnologie 41, S. 648—681; MBh. XIII, 127, 8. usw. (ganz zu schweigen von ungezählten Stellen in Mannhardts Baumkultus und anderen Werken). Warum gerade nur am Samstag, sonst einem Unheilstag, dem Tag des Unheilsplaneten Çanaïçara oder Saturn, die Berührung des Açvattha Glück bringen soll, kann ich nicht recht erklären. Von einer Verbindung mit dem Saturn wüßte ich nur dies: bei den Nāyar umwandeln die Frauen den Açvattha, um Kinder zu bekommen, die Männer um den übeln Einfluß des Saturn abzuwehren. Hastings, ERE. IX, 257 a. Später nun werden wir noch hören, daß der Samstag Tag der Wiederkunft aller Seelen ist, und zwar auch bei Iraniern. Da die Totenseelen zu solchen Zeiten die Häuser ihrer Angehörigen besuchen, sind wohl nicht nur im Totenreich, sondern auch im Totenbaum keine mehr, da könnte man also durch „Berührung“ des Açvattha sich keiner Gefahr aussetzen. Aber aus Indien ist mir der Samstag als Allerseelen nicht bekannt.

Bleiben wir zunächst bei dem gewöhnlichen Glauben der Inder. Danach bedeutet *alakshmī* ihnen eine immerfort drohende Macht, genau wie vielen unter uns das schattenhafter gedachte Unglück. So hören wir, daß vor der Lakshmī erst ihre ältere Schwester verehrt oder daß diese doch erst weggeschickt werde. Feasts and Holidays of the Hindus, S. 16 f.; 2 f. An der letztgenannten Stelle erfahren wir auch, wie sie heute im Volksglauben aussieht: Sie selber und ihr Gewand ist schwarz, ihr Schmuck von Eisen, dem in Indien, bei den alten Israeliten und sonst unheimlichen, statt Sandel wird ihr Backsteinpulver geopfert, sie trägt einen Besenstiel in der Hand und reitet auf einem Esel. Schwarz wie hier ist sie auch in Jāt. Nr. 382 und darin und in ihrem Eisenschmuck gleicht sie dem Çanaïçara, dem Planeten Saturn. Backsteinpulver streute man in Altindien

Açvattha soll man täglich begießen, um die Väter zu letzen,“ Heat. III 1, p. 701, l. ult. (aus dem Agnipur.).

dem zum Tod geführten Verbrecher auf den Kopf¹⁾, Reiten auf einem Esel erscheint oft als unheilvoll, wegen der indischen Bedeutung des Besens, der ja auch in Europa ungeheuer zauberkünftig ist, siehe Crooke² II, 190 f.

Aber die Zaubervirkung des Besens ist hier wie so oft in Europa segenwirkend. Schon die Tatsache, daß die Hexen, die ja eigentlich Fruchtbarkeitsgeister bedeuten, auch bei den Oraon in Indien (Hastings, ERE. IX, 506 a, vgl. Crooke² I, 133) auf Besenstielen reiten, läßt auf heilwirkenden Ursprung schließen, und die beste Erklärung all des vielen an Besen und Besenstiel geknüpften Glaubens gibt meines Wissens wie schon im „Kāma“ gesagt, Friedr. S. Krauss, der ihn für ein „Sinnbild des männlichen Geschlechtsteiles“ erklärt. Siehe seine lange Zusammenstellung des Besenglaubens in Bd. I, S. 262—282 der 2. Aufl. vom „Geschlechtsleben des japanischen Volkes“. Der Esel sodann gilt auch dem Inder als Inbegriff der Geilheit, also üppiger Geschlechtskraft. Zeugnis von der Verehrung der Alakshmī legen auch die Jyeshthāvratas des Līngapur., Bhavishyott. und Skandapur. ab, die Heat. II 2, p. 630—643 zusammenstellt. Vgl. Nirṇayas. II, 6, 34; SSud., S. 143. Am interessantesten ist das Kapitel des Bhavishyott., das aber leider wie so manches andere von Heat. Mitgeteilte in der Textausgabe des Bhavishyapur. fehlt. Durch diese fromme Begehung werden Frauen, denen die Kinder sterben oder vor der Geburt abgehen, oder die kein Kind oder nur ein Kind — ein Kind ist kein Kind, sagt der alte Inder — zur Welt bringen (*kākavandhyā*), oder Frauen, die an verschiedenen Mängeln krank (*nānādoṣhaiḥ ca dūṣhitā*) und die in Armut lebenden Männer von ihrem Unheil los und glücksegnet: Die Unfruchtbare bekommt Söhne, die Ungelebte wird zur Geliebten, die mit toten Kindern darf sich lebenfreuen, die Mutter eines einzigen Kindes wird reich an Nachwuchs, der Mann des Ungemachs gewinnt Glück und Lust. Die hinterdrein hinkenden Männer scheinen nicht recht Anspruch auf die Gnade der Genie zu haben, sondern eigentlich nur die Frauen. Immerhin heißt es *more Indorum* von dieser „Ältesten unter allen Göttern“, sie sei verehrt von Göttern,

¹⁾ S. mein Daṣakumārac., S. 24; Schiefner, Ind. Erzähl., Bull. der Petersburg. Akad., Bd. 21, Sp. 453; Zachariae, WZKM, 17, S. 211 ff. Auch in Mricch. ed. Stenzler, S. 157, 19 muß man *iṣṭacūrṇāvakīrṇaḥ* statt *pishṭa-* lesen, in Bhavishyott. 136, 33 vielleicht *steno raṣaty eṣha vimaṇḍitaḥ* in *aishṭavimaṇḍitaḥ* (oder *aishṭakamaṇḍitaḥ*) ändern.

Geistern und Menschen, und werde sie verehrt, dann verleihe sie irdisches Gut und Söhne, und lösten des Menschen Widerwärtigkeiten (*vighna*) sich auf wie Salz im Wasser. Natürlich schenkt sie nicht nur irdische Genüsse, sondern auch himmlische Seligkeit (*mukti*). Bei ihrer Verehrung soll man zum Zweck des bezeichnenderweise nötigen *nīrājana* aus der Hand des Guru ein brennendes Licht entgegen nehmen (p. 640). Ihr Tag ist der 8. der lichten Hälfte des Bhādrapada¹⁾. Der achte der lichten Hälfte jedes Monats ist der Durgā geweiht und der achte der hellen Hälfte des Bhādrapada ist einer der großen drei Tage der Gauripūjā oder Verehrung der Getreidemutter Gaurī. Siehe z. B. Gupte, S. 78—80; Underwood, p. 146; Kothare 44—47. Anderwärts fällt diese Feier einen Monat später. Jyeshthā als die älteste der „Mütter“ gilt sogar unmittelbar als eine Form der Durgā (Hcat. II 1, p. 85), ja sie wird in einem Prosamantra geradezu als Durgā angesprochen (Hcat. II 2, p. 642 unten). Auch daß ihr Wagen mit einem Löwen und einem Tiger bespannt ist (ib.), gemahnt an die Durgā. Im Jyeshthāritus (Jyeshthākālpa) von Baudh.-Grīhyas., p. 294—296 sind Löwen an ihren Wagen gespannt und gehen Tiger hinterdrein (*yasyās siṃhā rathe yuktā vyāghrāḥ cāpy anugāminah*, S. 295, Z. 1—2; 296, Z. 4—5). Als Zubehör (*saṃbhāra*) für ihre Verehrung sind hier nötig: Sesamkörner, Sesamöl, Schmelzbutter, süße Milch (*payas*), Dickmilch, grober Gerstengriß (*saktu*), geröstete Körner (*lāja*), Muß (*karambha*), schwarze Kleider (vgl. Yogayātrā VI, 13). Angeredet wird sie u. a. als Grī, Elefantengesichtige, Kumbhī (Kumbhinī, Prakumbhī). Kumbhī ist der Name einer ganzen Reihe von Pflanzen. Laut Vishṇudh. II, 26, 79 = Matsyapur. 217, 78 gehört die Pflanze (hier wie in Hcat. II 1, p. 1107 *kumbhikā*, ebenda, S. 1105 und 1107 *kumbhikā*) zu den vielen, die ein König in seiner Festung haben muß. In Hcat. II 1, S. 1105—1108 wird das hochverdienstliche *kumbhīvrata* beschrieben (aus dem Skandapur). Natürlich muß dabei der unvermeidliche Vishṇu verehrt werden. Die Hauptsache aber ist natürlich die Kumbhīranke (*vallī*), die man aus

¹⁾ Auch der Tag, wenn der Mond im Mondhaus Jyeshthā steht, dessen Gottheit Indra ebenfalls ein Fruchtbarkeitsgott ist. Steht der Mond am 8. der lichten Hälfte des Bhādrapada in diesem Mondhaus und ist es zugleich ein Sonntag, dann heißt eine solche Tithi Nilajyeshthā. Hcat. II 2, p. 640. Solch ein Tag ist außerordentlich heilig, d. h. wenn wir zu den Wurzeln hinuntergraben, magisch gefährvoll. Der Sonntag bedeutet den Indern ja keineswegs einen Glückstag wie uns.

Gold machen soll, mit Blüten aus Silber und Staubfäden aus Gold und verschiedenen Früchten. Wenn die *kumbhī* mit Blüten bedeckt ist, tilgt sie nämlich Sünde und Übel, in ihrer Wurzel wohnt Vishnu, in ihrer Spitze Brahma, in ihrem Stamm Rudra, in ihrem (unterem) Ende Çiva, in ihren Zweigen Indra, Vāyu und die Rishi, in ihrem Laub kreisen die Götter, in ihren Wurzeln die Maruts. Ein Nachtfest mit Tanz, Gesang usw. soll ihr gefeiert, Verehrung dargebracht werden usw. Unter anderem verleiht diese große Göttin Söhne und Liebesglück. Zu dem Feste gehören Lichterreihen (*dīpamālā*). Findet es doch im Kārttika statt, am 11. der lichten Hälfte. Ob sie wohl mit der Jyeshthā zusammenhängt¹⁾? Das Bild der Jyeshthā wird im Skandap. aus Gold, Silber oder Kupfer gemacht oder auch gemalt (Hcat. II 2, S. 640, letzte Z.—641) und nach der Entlassung oder Heimsendung der Gottheit (*visarjanānte*) ins Wasser geworfen, was bei Bildern von Vegetations- und Fruchtbarkeitsgenien, vor allem der Durgā oder Gaurī, ein gewöhnliches Verfahren ist. Ferner soll man dem Fluß (in dem man gebadet hat) koscheren Sand entnehmen und in ihm die Göttin gegenwärtig oder verkörpert denken (Hcat. II 2, S. 640 unten). Das stellt sie in eine Reihe mit der Getreidegöttin Lakshmī im Viçokadvādaçivrata und der Gaurī im Lalitāshashthīvrata, von denen wir auf S. 90 geredet haben. Gupte schreibt vom Ende der Gaurifeier am 8. des Bhādrapada: When the lay figure of Gauri is thrown into a river or tank, on the third day of the ceremony, a handful of pebbles or sand is brought home from that place, worshipped and thrown over the house and over the trees (1) to bring good luck to the house, and (2) to protect the trees from vermin.“ Viele Dutzende von Parallelen gäbe es da, wie durch die in Bäumen, Puppen usw. bestehenden Repräsentanten der Vegetationsdämonen oder durch Reste von ihnen oder durch Brände und anderes bei Vegetationsfesten und dgl. mehr Gleiches oder Ähnliches bewirkt wird. Vom Sand Näheres im „Kāma“. Gupte hat im wesentlichen ganz recht, wenn er „the alluvial soil of the river-side or tanks as the original seat of the crops“ deutet. Die Speisedarbringung an die Jyeshthā besteht aus „Weizen, Gerste, Reis und mehr solcher Dinge“ (Hcat. II 2, p. 641 unten), was in die gleiche Richtung deutet.

¹⁾ Oder könnte diese „die Bekrugte“ heißen, von ihren großen Brüsten als „älteste der Muttergottheiten“? Jede richtige Frau hat aber in Indien Brüste wie Krüge, die Jyeshthā als häßliche Alte solche wie Küshmāṇḍafrüchte (*Benincasa cerifera*), also etwa wie Flaschenkürbis (SkM. 5, 12).

Auch daß man in manchen Landesteilen sie in Gestalt einer aus Kuhmist gemachten Figur verehrt (Feasts and Holidays of the Hindus, S. 17), könnte vielleicht eine weitere Stütze bieten, in der offenbar chthonischen Alakshmī eine Vegetations- oder Korn-genie zu sehen, und noch mehr die Zeit ihrer Verehrung, wenn man sie gegen die Zeit der Ernte in Āṣvina und Kārttika hält.

Gerda Hartmann nun führt auf Seite 13—16 aus, Lakshmī sei zuerst das gleiche gewesen, was man später mit Alakshmī bezeichnete. Sie möchte in ihr ursprünglich eine „Göttin der Armut“ sehen. Das ist wohl verkehrt, sehr beachtenswert aber das übrige, auf das ich zur Ergänzung verweise. Was lakshmī ursprünglich bedeutet, scheint keineswegs klar zu sein, wohl aber dürfte, nach Atharvaveda VIII, 115 zu urteilen, die vom PW. gegebene Ableitung aus *lag* richtig sein; danach also ursprünglich „Anklebung, etwas was sich angehängt hat“. Könnte da nun *lakshmī* am Anfang eine Getreidekrankheit, also wohl Brand sein und Lakshmī der römischen Robigo, der Genie des Getreiderostes, verwandt? Als schwarz gilt Alakshmī, was freilich wenig zu besagen braucht; wichtiger schiene schier „schwarzgesichtig“ (*kṛishṇavaktrā*), neben rotgewandet (*rakta-vastrā*) als Beschreibung der „Mutter“ Jyeshthā (Hcat. II 1, p. 85). Die Entwicklung von schrecklichen oder vorwiegend schrecklichen Gottheiten zu freundlichen haben wir in Indien und anderwärts vor Augen, wobei aber die finsternen Züge nicht zu verschwinden pflegen. Lakshmī wurde, natürlich nach meiner Anschauung, aus einer Kornkrankheitsgenie zu einer Kornwachstumsgenie, ähnlich wie z. B. Shashṭhī aus der Genie einer verheerenden Kinderkrankheit zu einer Schirmherrin der Kleinen. Auch Shashṭhī hat nicht alles Unholde abgelegt, Lakshmī aber all ihre ursprüngliche „Schwärze“ abgestreift auf die Alakshmī oder Jyeshthā. Beide sind in der Tat Schwestern, nur eben Alakshmī entwicklungsgeschichtlich die jüngere, ja sind eigentlich ein und dieselbe Lakshmī, beide ursprünglich Getreidegenien, wobei Lakshmī mit der Korngöttin Ḫrī verschmolz. Wie im späteren indischen Bewußtsein den *sura* oder Göttern die *asura*, die Ungötter oder Widergötter, entgegenstehen, so der Lakshmī die von ihr abgespaltene und schon durch das a- ihr entgegengestellte Wider-Lakshmī, die Alakshmī. Diese erschien mehr und mehr einfach als die Genie des Unglücks. Daneben freilich lebten Züge ihres ursprünglichen Wesens fort. Als Genie des Unglücks trat Alakshmī neben die gleichbedeutenden Kālārātrī oder Kālākarnī. Die zwei zusammen, recht ab-

geblaßt, werden in Baudh. III, 6, 6; Vi. 48, 19 durch die zauberische Gerstenkochet hinweggebannt, ebenso in Vi. (= Vishṇu-smṛiti) 64, 41 durch Wasser weggebadet. Wie sehr man aber auch Kālakarnī als im Grunde gleichbedeutend mit Alakshmī empfand, geht aus Jāt. 382 hervor: Kālakarṇi und Sirī oder Çrī, die zwei Schwestern und Weltwächterstöchter, gingen zum See Anotata baden. Jede von ihnen beanspruchte den Vorrang. Die Götter getrauten sich nicht zu entscheiden. Sakka (Indra) schickte sie da zum Bodhisatta, der damals ein sehr tugendhafter Gildemeister war. Die zwei traten vor ihn, Kālakarṇi schwarz, häßlich usw. Die Kālakarnī ist auch eine der 64 Yoginī (etwa „himmlische Hexen“). Sie heißt „furchtbar“ (*raudra*), reitet als solche aber auf einem weißen Stier und trägt einen Rosenkranz aus Lotossamen, was wieder eher einer Fruchtbarkeitsgenie zukäme. (Heat. II 1, 98 l. ult.—99). Vermutlich drang das aus alten Vorstellungen von der mit ihr gleichbedeutenden oder doch mit ihr gleichgestellten Alakshmī ein. Gerda Hartmann erwähnt die bildlichen Darstellungen, auf denen sich „ein männliches Wesen mit einem Stiergesicht und ein junges Mädchen mit einer Lotusblume in der Hand“ neben der Jyeshthādevī befindet (S. 16).

Sollte meine Deutung des ursprünglichen Wesens der Alakshmī richtig sein, dann wäre ihre Austreibung bei unserm Erntefest doppelt verständlich. An und für sich freilich und der Zeit der Robigalien (25. April) entsprechend sollte dieser Ritus früher im Jahr geschehen. Zu der Zeit, wo der Kornbrand „sich anhängt“, müßte man, seine Genie gnädig zu stimmen, dieser ein Fest feiern. Aber auch bei dem Glücksfest der Ernte wäre es sinnvoll, gerade auch diese Form des Unglücks auszutreiben. An eine solche denkt freilich unser Text nicht mehr: *Evam gate niçithe* (so mit Heat., SkM., Padm., Nirṇayas. II, 8, 22, SSud., S. 137; in Bhav. *niçārdhe*) *tu* (in SkM. und Skand. *ca*), *jane nidrārdhalocane* (Heat. und Padm. *nidrāndhalocane*, SkM. und Skand. *nidrārdhalocane*)¹⁾ / *tāvan* (Skand. *evam*) *nagaranārībhīḥ çūrpadiṇḍimavādanaiḥ* / *niskrāmyate* (Padm., SkM. und Skand. *nishkāsyate*) *prahṛishṭābhīr alakshmīḥ svagrihānganat.* // Bhav. 29; Padm. 124, 28 c—29; SkM. 14, 41—42 b; Skand. 9, 100, abgeschrieben aus SkM.).

Auch beim Erntefest der Thargelien wurde im alten Grie-

¹⁾ Alle Lesarten sind im Sinn gut; eine bestimmte Entscheidung ist unmöglich. Am wenigsten empfiehlt sich in der Sache *nidrāndhalocane*. Dafür spricht aber der Umstand, das Padm. und Heat. beide dies haben.

chenland das Unglück, die Schar der schädlichen Stoffe und Dämonen und die Hungersnot davongejagt (Mannhardt, Mythol. Forsch. 124 ff.). Frazer³ IX, 109—223 stellt die Austreibung verschiedener Übel und der bösen Geister bei einer großen Anzahl von Völkern und Stämmen dar. Sie geschieht da außer in der Erntezeit auch zu Anfang und zu Ende der Regenperiode, in der Saatzeit und beim Jahresende oder -beginn und ist wie in unseren Texten öfters mit einer Saturnalie verbunden, wo niemand für irgend etwas verantwortlich ist (Frazer ib. 127; 131; 136 f.; 148; 226, Anm.). Hat man das Getreide glücklich eingebracht, so kann man die sonst drohende Hungersnot zur Tür hinauswerfen — beweist die frohe Ernteeinsammlung, daß der Dämon des verderbenrauchenden Brands dem Korn nichts oder nur wenig anhaben konnte, dann schwillt Mut und Kraft, ihn im Triumph aus Haus und Hof wegzutrommeln. Mit dem Kornworfelkorb, dem Sinnbild und Zauberwerkzeug des Getreidesegens, geschieht es und von Frauen, den ursprünglichen Pflegerinnen und Priesterinnen des Ackerbaus. Auch in mehreren Teilen Afrikas und bei den Hos und Mundaris in Ostindien werden beim Erntefest die Geister des Unheils ausgetrieben (Frazer in One, p. 555—557). Bei den Hindus scheint die Wegbannung der Alakshmi an das Lichterfest gebunden zu sein, wird freilich vereinzelt auch für die Holi genannt (Hastings, ERE. IV, 606 b—607 a; Frazer³ IX, 145). Kothare, S. 80 berichtet: Am 4. Tag der Dewali, früh am Morgen, reinigen die Diener das ganze Haus, stellen über dem Korb mit dem dadurch zusammengebrachten Schmutz eine brennende Lampe und werfen den Schmutz ins Freie mit den Worten: „Möge Elend und Unglück davongehen und Balis Reich kommen!“ Dazu trommeln sie mit einem Stock auf einem Getreideworfelkorb¹⁾. Hier wird also das Unheil sinnbildlich in Gestalt des Kehrichts hinausbefördert, und das Neue, das Glück, das einziehen soll, kann man sich nur als eine Wiederkehr des einstigen Freudenreichs des Bali vorstellen. Nach Crooke² II, 188 aber geht es so zu: Sehr früh am Morgen nimmt die Frau des Hauses ein „Getreidesieb“, jedenfalls einen *çūrpa*, denn gleich darauf nennt es Crooke „fan“, und einen *Besen*, schlägt mit diesem in jeder Ecke des Hauses auf den Worfelkorb und ruft dabei:

¹⁾ Winnowing fan sagt Kothare, Damit wird einfach der *çūrpa* gemeint sein. Nach Underhill 62 und Gupte 36 wird die genannte Gebetsformel bei der Opferdarbringung vor Balis Bild gesprochen.

„Gott bleibe und die Armut gehe fort ¹⁾!“ Der Worfelkorb wird aus dem Dorf hinausgebracht, gewöhnlich nach Osten oder nach Norden hin — beide sind Himmelsrichtungen des Heils — und weggeworfen. Dem Sündenbock ähnlich trägt er also die Armut und die Not des Hauses mit sich davon. Hinzu kommt, daß er durch seine zauberische Kraft der Aufgabe gewachsen ist. Die von unseren Sanskrittexten geschilderte Sitte hat sich also recht treu erhalten.

Daß auch diese magische Kraft der Getreideschwinge alt ist, wird durch Griechenland bewährt: In Athen trug ein Knabe, dem noch beide Eltern lebten, bei Hochzeiten auf dem Kopf einen Kranz von Dornen und Eicheln — die letzten verraten sich deutlich als Penisdarstellungen — und eine mit Broten gefüllte Getreideschwinge und rief die auch sonst bei Reinigungen gebräuchliche Formel: *Ἐγὼ γὰρ κακόν, εὖρον ἄμεινον*. (Ich entflohe dem Schlimmen, ich fand das bessere Teil.) Dieselbe Formel sprach der Myste bei der eleusinischen Weihe, nachdem eine Getreideschwinge über seinem Kopf geschüttelt worden war. Samter, Familienfeste der Griechen und Römer, S. 100. Ähnlich ist wohl in seiner ursprünglichen Bedeutung die von Samter ebenda S. 95 angeführte bulgarische Sitte: Die Braut hält vor dem Scheiden aus dem Elternhaus ein mit Bohnen gefülltes Getreidesieb und wirft es, wenn der Bräutigam und seine Verwandten ins Zimmer getreten sind, in den Hof oder aufs Hausdach. Deutliche Beispiele des Getreidesiebes als Wegbanners böser Mächte bringen Mannhardt, Mythol. Forsch., S. 366 f. (vgl. 351—374) und Samter (zum großen Teil aus Mannhardt entlehnend), nur daß Samter diese und die Umhüllung des Kopfes beim altrömischen Opfer, die Verhüllung der Braut bei den Römern und vielen anderen Völkern, sowie die rote Farbe dieser Hüllen und sonstiger von ihm genannter Gewandung mißdeutet. Überall haben wir da magische Abwehr so gut wie z. B. bei dem Zauber des Deukalion und der Pyrrha, wenn sie mit verhülltem Gesicht und ohne hinzusehen Steine hinter sich werfen. Die positive Segenswirkung steht auch hier im Hintergrund oder geht noch nebenher. So wenn das altindische Hochzeitspaar mit Korn aus dem *çūrpa* begossen wird (Pārask.-Grihyas. I, 7, 5 usw.). Ganz richtig erklärt schon Kāth.-S. 36, 6: „Mit dem *çūrpa* trägt man Korn, deshalb wird mit dem

¹⁾ „God abide and poverty depart!“ „God“ klingt nicht richtig. Es ist wohl einfach Druckfehler für Good. Also: „Das Gute bleibe hier.“

çürpa geopfert.“ So brachten auch die alten Römer ihre Erstlingsopfer in einer Getreideschwinge dar (Mannhardt, Baumk. 494; 302), ja vannus *λίκνον* wurde bei jedem Opfer gebraucht (Bötticher, Baumkultus der Hellenen 67) und erscheint auch in der Hand der Baumgottheiten (ib. 68). Schon der neugeborene Tammuz sumerischer Hymnen des alten Babylon liegt in der Getreidewanne (A. Jeremias, Allgem. Religionsgesch., S. 219), ebenso Dionysos (*λίκνιτης*). Sofort nach der Geburt wurde das altgriechische Kind in die Getreideschwinge gelegt (Mannhardt, Mythol. Forschungen, S. 369; Dieterich, Mutter Erde² 101—104). Ebenso geschieht es im heutigen Indien (Hastings, ERE. II. 682 a). Das gleiche aus unserer Zeit bei Sartori I, 27. Vgl. Frazer³ VII, 5—11. In der Matinada de Vrien, einem Spiel, das zur Fastnachtszeit vor 50 Jahren im hintersten Lugnez in Graubünden von Haus zu Haus ging, tanzte ein junger Mann mit einem Mädchen: einer Strohuppe in einer Kornwanne. Caminada, Baumkultus in Rätien, 67. Jahresber. d. hist.-antiqu. Gesellschaft von Graubünden. Bei altgriechischen Hochzeiten wurden, wie beim orphischen Ritus der Liknophoria, Kuchen in Phallusform in der Getreideschwinge umhergetragen. Hartland in Hastings, ERE. IX, 818 a. U. dgl. mehr.

§ 10b. Der Frauenritus der angenehmen Nacht (*Sukharātri*).

SkM. und Skand. fahren nun in 14, 42 c—43, bzw. 9, 101—102 fort: *Daṇḍaikaṛājanīyoge darṇaḥ syāt tu pare 'hani / tadā vihāya pūrvedyuh pare 'hni sukhārātrikā* „Wenn aber beim Zusammentreffen mit der einen ‚Nacht der Stäbe‘ der sichtbare Neumond am folgenden Tag ist, dann soll der vorhergehende Tag beiseite gesetzt werden und die ‚angenehme Nacht‘ am folgenden Tag sein.“ Und darauf nun der Schluß: „Feiern Vishnuiten und Nichtvishnuiten nicht das Fest des Balireiches, dann sind ihre frommen Werke umsonst; daran ist kein Zweifel.“ Vgl. Nirṇayas. II, 8, 20. Warum die betr. Nacht „die eine Nacht der Stäbe“ heißt, weiß ich nicht. Was aber statt *-aika-* etwa stehen sollte, vermag ich auch nicht zu sagen. Die „Nacht der Stäbe“ aber wird wohl das gleiche sein wie die Dang Dīwāli, von der Crooke² II, 297 Nachricht gibt: In Cawnpur feiern die Rinderhirten den Berg Govardhana in Gestalt

eines kleinen Hügels Kuhmist, das mit Baumwolle dekoriert ist. Sie machen die Runde in den Häusern der Leute, deren Rinder sie weiden, tanzen zum Takt zweier aneinander geschlagener Stäbe und einer von einem Hinduweber gerührten Trommel und bekommen Geschenke von Getreide, Zeug und Geld.

Auch über die Sukharātri oder Sukharātrikā gewährt der Text der mir vorliegenden Kārttikam. keine Auskunft, wohl aber der leider zu sparsame Kommentar des Skand. eine aus dem Brahmapur. geschöpfte längere Mitteilung. Auch diese Stelle fehlt in der Ānandācrama-Ausg. des Brahmapur. Sie lautet: „Sage mir, o Brahma, das fromme Werk (*vrata*), o Herr, durch das die Frauen schön, manngeliebt, mit guter Nachkommenschaft gesegnet und einzig der Gattentreue ergeben werden.“ Brahma sprach: „Vernimm, o Bester der Brahmanen, das glückhafte Religionswerk der angenehmen Nacht, das ein Geheimnis ist, noch niemand offenbart, Heil von Īva verleihend (*Īvaçarmada*). Im Monat Ūrja (= Kārttika), am 14. der dunkeln Hälfte, da ist das vorzüglichste fromme Werk, durch dessen bloße Ausführung die Frauen ihr Geliebtwerden mehren. Zusammen mit Īri schläft der Ursprung der Welt, Viṣṇu, voll Wohlbehagen (*sukhānvita*) in dieser Nacht. Deshalb wird sie von den Leuten Sukhasuptikā genannt¹⁾. In dieser Nacht, o Hochheiliger, soll sie (die Hausfrau) im eigenen Hause mit den fünf Grundfarben, die aus Mineralien bestehen müssen, die lebenspendende Genie²⁾ Sukharātrikā hinmalen. Danach male sie, auf daß sie Geliebtsein genieße, die Gestalt Brahmas, Viṣṇus, und Īvas usw. hin, nachdem sie vom Gatten die Erlaubnis entgegengenommen hat. Und für das fromme Werk soll er ihr die Mittel der gottesdienstlichen Verehrung schaffen. Danach sollen die Frauen sorgfältig den Leib mit wohlriechendem Stoff abreiben und mit angenehmem Wasser ein Bad verrichten, o Bester der Zweimalgeborenen. Nach dem Bad sollen die Frauen gemäß der Vorschrift ein sinnerfreuendes Gewand anlegen, und nachdem sie von einem Brahmanen eine schöne Weihe (der bildlichen Darstellung) der Sukharātri haben vornehmen lassen, sollen sie dem Ritus gemäß in Gesellschaft ihrer

¹⁾ Der Text hat *janasuptikā*. Aber der Zusammenhang fordert *sukhasuptikā*. Von dieser haben wir ja schon aus SkM. 14, 10 f. = Skand. 9, 81 f. gehört. Da ist sie am Neumondtag des Āgvina. Aber daß diese beiden das Balifest oft in den Āgvina statt in den Kārttika verlegen, haben wir schon mehrmals gesehen.

²⁾ Ich lese *jīvadātrīm* statt *jīvarātrīm*.

Freundinnen die Sukharātri und die übrigen Gottheiten mit Duftmitteln, Blumen, unenthülsten Reiskörnern usw. verehren: „Die Gottheit Sukharātri, die ich als Hausfrau (Akkus.! oder: die ich als im Hause weilend) gemalt habe (*Sukharātrī grīhasthā yā devatā likhitā mayā*), sie möge die von mir gespendete Verehrung (*pūjā*) annehmen, sie möge mir Wohlergehen (*sukha*) verleihen. Sukharātrī, Verneigung dir, Lebenspendende, Wohlergehen Verleihende, von Ćiva Geliebte, nimm meine Verehrung entgegen, schütze meine Kleinen, gib mir Schönheit, gib mir Sieg, gib mir Wissen, Wohlergehen, Reichtum. Kinder gewähre mir, alle Wünsche insgesamt, Wohlergehen aus gnädiger Beachtung¹⁾.“ Nachdem sie die Göttin unter den lauten Klängen von Gesängen und Musikinstrumenten also gebeten haben, sollen sie zusammen mit ihrem Gatten sorgsam die dem Viṣṇu liebe Verehrung der Lakṣmī vornehmen mit diesen drei bei der gottesdienstlichen Spende gesprochenen Mantra²⁾: „Siege, o Göttin, Weltenmutter, du auf Viṣṇus Brust Weilende, Glücksgöttin, Verneigung dir! Gib mir hier unverrückbares Geliebtwerden. Die große Lakṣmī, die auf Erden als die Lichterreihe (des Dipāvalifestes) wacht, die Göttin, die auf Haris Brust sitzt, die Entzückende, sie sei mir Gnadenspenderin.“ Nachdem die Frauen also die heiligehre große Lakṣmī, die Wohlergehen Spendende, gepriesen haben, sollen sie im Verlangen nach Sieg mit dem Gatten am Dipāvalifest ein Würfelspiel spielen, das an ihre Gatten gebunden ist (d. h. das sie nur mit ihnen spielen sollen). Also sprach Puruṣhottama. Die gattentreue Frau, die in dieser Weise das dem Herzen zusagende fromme Werk, das Sukharātrikā heißt, ausführt, wahrlich die wird hier auf Erden mit dem Gatten söhnegesegnet, reich an Gut und Korn.“

Aus dem Brahmāṇḍapur. gibt Heat. III 2, p. 914 eine Anzahl Ćloka wieder, zunächst des gleichen Wortlautes, wie SkM. 10, 2—3; 7 und Skand. 7, 101—102; 106 c—107 b. Sie reden vom Balireich und den Lichtern im Kārttika. Dann folgen drei weitere, die leider z. T. verderbt und wohl auch lückenhaft sind: In der Neumondnacht des Kārttika erwacht Lakṣmī vom

¹⁾ *Sukham ādarāt*. Wahrscheinlich ist *ādarāt* vom Schluß des nächsten Kapitels eingedrungen und sollte es heißen: „Wohlergehen (Wohlbehagen, Lust, Glück) gewähre mir.“

²⁾ *Lakṣmīpūjā tataḥ kāryā dhavayuktābhir ādarāt / tribhiḥ pūjopahāreṇa mantrair ebhir Haripriyam*. Das letzte Wort läßt sich kaum konstruieren. Soll's heißen: in Hari angenehmer Weise? Soll man *Haripriya* (Voc.) setzen? Ich habe *Haripriyā* angenommen.

Schlaf. Das ist die Sukharātri, die dazu da ist, Lichter zu entzünden. Da soll man die Lakshmī und die Alakshmī verehren und fünf Fahnen oder doch eine Standarte (*dhvaja*) am Hause anbringen.

Sukharātri oder Sukharātrikā nun scheint schon dem Namen nach gleichbedeutend zu sein mit Sukhasupti oder Sukhasuptikā, einem Festitus, von dem wir schon gehört haben. Sodann fallen nach der gewöhnlichen Angabe beide in die Neumondnacht des Kārttika. SSud., S. 137 sagt denn auch direkt: „Die Neumondnacht des Kārttika heißt Sukharātri“ und zitiert dazu die Verse des Brahmapur. über die Sukhasuptikā. Es ist der gleiche Text wie im Ādityapur., den Heat. II 2, p. 348 f. mitteilt: In der Neumondnacht des Kārttika schliefen die Götter, nachdem sie von Viṣṇu her (l. Keçavāt statt Keçavam) Sicherheit (vor den Daitya) erlangt hatten, auf den Wellenbergücken des Milchmeeres (*kṣhīrodasānushu*). Auch Lakshmī schlief friedlich (*sukhaṃ suptā*) im Kelch einer Lotusblume, befreit von Furcht vor den Daitya. Deshalb sollen die Menschen die Sukhasuptikā feiern. Bei Anbruch der Nacht soll man die Lichterbäume aufrichten, an Göttertempeln, am Kreuzweg, an Leichenorten und Flüssen, auf Bergen und an den Wohnungen, unter Bäumen, an Rinderhürden, auf viereckigen Plätzen und bei Höhlen. Mit Tüchern (Zeugen) und Blumen sollen die Kaufs- und Verkaufsorte geschmückt werden¹⁾. Nachdem im ersten Teil der Nacht ringsum die Lichterreihen entzündet worden sind, soll man zuerst die Brahmanen und die hungrigen Armen speisen und dann geschmückt und in neuen Kleidern zusammen mit allen liebevollen Verwandten, einfältigen und witzigen, selber essen²⁾. Am ersten Tag der lichten Hälfte des Kārttika (also am Neumondtag) hat Īva das Würfelspiel erfunden, mit Pārvatī gespielt und verloren, was ihm Schmerz und der Gattin ständige Freude schuf. Deshalb sollen die Menschen da in der Frühe das Würfelspiel betreiben. Je nach Gewinn oder Verlust dabei wird man das ganze Jahr Gewinn oder Verlust haben³⁾. Schön gesalbt und geschmückt soll man Gesang und Musik lauschen und gehörig schmausen. In

¹⁾ Diese zwei Āloka sind = SkM. 14, 17 f. und Skand. 9, 92 f., nur daß dort *rājamārgasya bhūmayah* statt *krayavikrayabhūmayah* erscheint.

²⁾ Ich lese *nikhilaṭ* statt *nibhṛtaiḥ* (v. l. *likhitaiḥ*). Von hier ab ist der Text auch = Heat. III 2, p. 616 (hier aus dem Brahmapur.).

³⁾ Diese Partie erscheint mehr oder minder gleich in den verschiedenen Darstellungen des Lichterfestes und wird später besprochen werden.

dieser Nacht soll man die Lagerstatt prächtig mit Duftblumen, Tüchern, Edelsteinen und Kränzen schmücken und die Nacht mit der Geliebten zubringen.“

Das Kāmadhenukapitel des Vahnipur., das von Hcat. II 2, p. 344—348 reproduziert wird, bringt etwas gekürzt Padm. 123, 31—39 von den fünf heiligen Tagen, dem 11.—15. der dunkeln Hälfte des Kārttika. Am 14. soll man auch die Çrī verehren und mit der Gattin Würfel spielen. So hat einst Çiva mit der Gaurī gespielt, und mit der Çrī zusammen hat in dieser Nacht Viṣṇu geschlafen; daher die Sukhasuptikā.

Mehr Licht wirft Bhavishyott. 135, 28 auf die Sukharātri. Das Kapitel redet vom Fest des Liebesgottes (Madanotsava). Da soll die Frau ihren Gatten mit Gewändern, Kränzen und Schmucksachen verehren, indem sie hocheifreuter Seele denkt: „Dieser ist der Liebesgott.“ Im Tempel des Liebesgottes soll man die Nacht durch feiern (*rātrau jāgaraṇam kuryāt*), „wie die Sukharātri soll es sein. Mit Kampf, Kuṅkumapulver, Wohlgerüchen, Baumharz (? *sarjanat*, Versenkung?), mit verschiedenartigem Gebäck, mit brennenden Lichtern, Tänzen, Schaustellungen (*shows*, *prekṣhaṇa*) und Schaustellungsfestlichkeiten beuge man in der Nacht das große Fest.“

Ausdrücklich hebt SSud. 137 unmittelbar nach den Versen von der Sukhasuptikā hervor, daß in dieser Nacht das große Kaumudī- oder Balifest sei. Nun kann man ja verstehen, weshalb da Lakṣmī und die anderen Gottheiten ruhig schliefen; Viṣṇu als Zwerg hatte da den Bali gestürzt, vor dem sie in Angst leben mußten und das Fest des Balireichs eingesetzt. Andererseits aber ist gerade dies die Zeit, wo Bali und die Dānava alljährlich furchtlos die Unterwelt verlassen und auf der Oberwelt als Herrscher ihr Wesen treiben können. Während nun der gewöhnliche Text lautet: *Amāvāsyāyāṃ tu devāḥ Kārttike māsi Keçavāt / abhayaṃ prāpya suptās tu sukhaṃ kṣhīrodasānushu*, heißt es in Padm. 124, 23: *Abhayaṃ prāpya viprebhyo Viṣṇubhūtāḥ suradvishāḥ / suptāṃ (i. e. Viṣṇuṃ) kṣhīrodadhau jñātvā Lakṣmīsadmāciritās tathā* und in Skand. 9, 88: *Abhayaṃ prāpya viprebhyo Viṣṇubhūtāḥ suradvishāḥ / kṣhīrābdhau tushṭuvur jñātvā suptāṃ padmāciritāṃ, Çriyam*. Skand. wird da eine Verdeutlichung von Padm. sein. Aber die Hauptschwierigkeit bleibt: nach der ersten Çlokahälfte zu urteilen, sollte die zweite vom ruhigen Schlaf der Dānava reden. *Viprebhyo* wird spätere pfäffische Entstellung sein (statt *devbhyo*?). Emendieren kann ich's nicht. Vermuten könne man

für Padm. 124, 23 c d: ...*suptāḥ. Kshīrodadhau jñātvā Lakshmiṃ padmāgritām tathā*. Ist nichts verloren, dann müßte wohl *tathā* etwa in *bruvan* (oder *stuvan*) geändert werden. Doch die augmentlose Form wird kaum befriedigen. Wie dem aber auch sei, in der Sache gehören wirklich Çrī oder Lakshmi, die Vegetations- oder Korngöttin, und der chthonische oder Erntegenius Bali zusammen.

§ 10c. Das Glücksspiel beim Lichterfest.

Daß das Glücksspiel an Balis Fest wohl auf uralter Überlieferung beruhe, werden wir später dartun, wie sehr es zur gewöhnlich als sehr flatterhaft bezeichneten Glücksgöttin paßt, liegt auf der Hand. Es wird aber noch in eine Zeit zurückgehen, wo Çrī einfach Korn- oder Erntemutter war. Unmittelbar vor den Versen von der Austreibung des Unglücks sagt Padm., die Gaurī habe ihren Gatten im Würfelspiel besiegt und ihn nackt von sich gehen lassen. Darüber (*ato'rtham* ist ganz richtig) sei er von Schmerz, sie aber von Lust erfüllt gewesen. Wem an dem Tag zuerst der Sieg zufalle, dem werde das ganze Jahr Glück bringen. Und unmittelbar nach den Versen von Alakshmi fährt Padm. fort: „Die Besiegung ist widerwärtig am Anfang der Monatshälfte. Wenn die Sonne aufgegangen ist, am Morgen, soll (da) der Berg Govardhana verehrt werden, in der Nacht übe man das Glücksspiel (26—28 b und 30). Im Sukhasuptivrata-Kapitel des Ādityapur., das wir soeben aus Heat. II 2, p. 348 f. angeführt haben, heißt es: „Deshalb soll da von den Menschen in der Morgenfrühe das Glücksspiel geübt werden... Wem dabei der Sieg zufällt, hat das Jahr durch Glück, bei Niederlage aber Widerwärtiges; dadurch kommt Verlust des Erworbenen.“ Danach wird man den sonderbaren Pāda des Padm.: *Parājayo viruddhaḥ syāt*¹⁾ in *parājaye viruddham syāt* bessern müssen, obgleich im Devīpur. (zit. von SSud., S. 26), wo das gleiche Textstück (*Kārttike çuklapakshe tu* usw.) mit ein paar Abweichungen im Wortlaut erscheint, ebenfalls *parājayo viruddho 'tra, labdhanāçakaro bhavet* zu finden ist. Die Purāṇas übernehmen halt seelenruhig Verderbnisse eines vom anderen oder beide aus der gleichen Quelle. Die Verse vom

¹⁾ Der Pāda ist auch an falsche Stellen geraten, er sollte nach 28 b stehen.

Glücksspiel in Padm. 124, 26—28 b und 30 sind = Skand. 10, 20—22. Aber statt des letzten Çloka (30) finden wir da: „Das Glücksspiel ist immer verboten, ausgenommen den ersten der Monatshälfte, o ihr Weisen¹⁾,“ d. h. den ersten der lichten Hälfte des Kārttika. Diese zwei Pāda sind = SkM. 15, 75 c d. Die erste Çlokahälfte lautet da: „Deshalb fürwahr soll jeder-mann am ersten der Monatshälfte das Glücksspiel üben,“ und 76 fährt fort: „Um zu erfahren, wie jemandes Unternehmen (ausfallen werden), soll man das Glücksspiel unermüdlich betreiben. Vor allem aber soll man Glückhaftes (*praçastam*) zusammen mit den Brahmanen genießen, und in Gemeinschaft mit der Geliebten soll diese Nacht verbracht werden.“ Sowohl SkM. wie Skand. beginnen das Kapitel mit den Worten: „Am ersten der Monatshälfte (*pratipadi*) soll man bei Sonnenaufgang zuerst die Einreibung (mit Sesamöl) vornehmen, darauf das *nirājana* (wohl mit dem ums Haupt geschwungenen Pflanzenbündel) und sodann schön gekleidet mit guten Gesprächen, Gesängen und Schenkungen den Tag hinbringen. Çiva aber hat vordem im Kārttika in der lichten Monatshälfte am ersten Tag das sehr herzentzückende Würfelspiel geschaffen, das ehrliche (nämlich)²⁾.“ SkM. 15, 1 f. = Skand. 10, 1 f. Skand. fährt dann fort: „Vernimm du der Wahrheit gemäß die Herrlichkeit (*māhātmya*) des Tages des Balireichs. Gebadet werden muß in Sesamöl von Männern und Frauen. Wenn aus Verblendung jemand es nicht tut, geht er in Yamas Haus (der Strafe)“ usw. Natürlicher spinnt SkM. den Faden weiter: „Und der Immerholde (Sadāçiva) erwiderte der Devī folgendes: „Schau, zum Zeitvertreib für einige, für andere, Gut zu gewinnen, für wieder andere, Gut zu verlieren, habe ich das Würfelspiel geschaffen. Dessen sollst du ein Wunder sehen. Ich setze die Welt ein³⁾.“ Er verlor aber. Er setzte die zweite Welt (wohl die des Himmels) ein und verlor wieder. Er setzte nacheinander seinen Stier, sein Fell, seinen Schlangenschmuck, seine Mondsichel, seine Trom-

¹⁾ Brahma spricht zu Nārada. Also sollt *budha* statt *budhāḥ* gesetzt werden. Oder ist *budhāḥ* aus der Vorlage hineingeschlüpft?

²⁾ *Satyavat*. Das unehrliche erfand er später, wie wir sehen werden.

³⁾ *Bhuvanaṃ lāpayāmi*. Es ist wohl die irdische Welt gemeint. *Lāpayati* im Spiel einsetzen auch in SkM. 15, 42; 9, 44 ff. (Perf. *lālāpa*). Die ursprüngliche Bedeutung ist kleben machen. So *lāpayati sudhādi* in SkM. 7, 42 (in Skand. 6, 42 dafür verdeutlicht *lepayati*); *udvartanaṃ lāpayitvā* (einreiben) in SkM. 18, 6 = Skand. 11, 46; dann aufstecken, anstecken (Licht) in SkM. 11, 6 = Skand. 9, 6; endlich (mit Loc.) hineinstecken, drangeben (Geld) in Bhaviṣyott. 127, 23.

mel (*ḍamaruka*), sein *ardhāṅga* ¹⁾ ein und verlor alles. Im Bastgewand verließ er sein Haus, ging ans Ufer der Gaṅgā und blieb dort in schwerer Sorge. Kārttikeya, sein und Durgās Sohn, kam herbei, den beroch er am Kopf ²⁾ und eröffnete ihm, er wolle in den tiefen Wald gehen; denn Pārvatī habe, als sie ihn besiegte, gesprochen: „In meiner Welt kannst du keinen Augenblick bleiben.“ Skanda bat ihn, er möge ihm die Weise des Würfelspiels (*dyūtamārga*) zeigen. Ćiva tat's. Skanda ging zu Pārvatī und fragte, wo Ćiva sei.

„Er selber hat das Spiel bestimmt
Und unterlegen ist selber er.
Er selber ging davon ergrimmt.
Sollt' ich ihn bitten? Sag, woher!“

Skanda ersuchte sie, mit ihm zu spielen. Um seinen Pfau und seinen Speer als Einsatz, gewann er ihr Ćivas Schlangenbinden, Stier, Mondsichel und Keule, alles wieder ab. Er ging damit zum Ufer der Gaṅgā und meldete es Ćiva. Unterdessen kam Gaṇeṣa zu Pārvatī und fragte sie, warum sie so niedergeschlagen sei. Sie erzählte. „Lehre mich das Würfelspiel; ich werde meinen Bruder besiegen.“ Um seine Ratte als Einsatz gewann er den Stier des Ćiva und den Pfau des Skanda und brachte alles Gut der beiden zu Pārvatī. Diese lobte ihn, sagte aber, er hätte auch Ćiva mitbringen sollen. Eilends ritt er auf seiner Ratte davon. Ćiva war unterdessen nach Haridvāra gegangen. Auch Viṣṇu, der durch Nārada die Geschichte erfahren hatte, kam dahin. Ebenso war Rāvaṇa da. Viṣṇu, der vielfältig erprobte Betrüger, sagte zu Ćiva: „Schaffe du die Würfelkunst mit drei Augen (*tryakṣhām vidyām kuru, Ćiva*), und ich will der einäugige Würfel werden“ (*ekākṣhaṣ ca bhavāmy aham*, *ḡl.* 31). Eben als Rāvaṇa sagte: „Nicht also! ³⁾“, wurde Viṣṇu zum ein-

¹⁾ *Ardhāṅga*, „der halbe Leib“, müßte die Leibeshälfte sein, die Ćiva selber ist. Dann aber hätte er nach deren Verlust doch nicht frei weggehen können. Man wird *khaṭvāṅgam* lesen müssen (ebenso in *ḡl.* 18), seine wie ein Bettstellenbein geformte Keule.

²⁾ Wegen dieser Zärtlichkeitsbezeugung Älterer gegen Jüngere vgl. „Kāma“ 181.

³⁾ Der Text hat: *Rāvaṇena tathety uktam kāṇo bhava, Janārdana*. Das klingt an sich höchst seltsam, und *ḡl.* 49–50 beweist, daß es falsch ist. Man muß lesen: *Rāvaṇena na tathety ukte, kāṇo 'bhavaj Janārdanaḥ*. Da stört die freilich auch sonst vorkommende überzählige kurze Silbe. Möglich schiene auch: *Rāvaṇe na tathety ukte* usw. In den *Purāṇa* findet

ängigen Würfel. Vishnu sprach zu Rāvaṇa: „Wie eine Katze schaut du mich an. Deshalb wirst du eine Katze werden.“ Nārada, der heilige Galgenstrick und himmlische Händlerstifter, sprach zu Ćiva: „Da kommt Gaṇeṣa, Kunde von dir einzuziehen. Seiner Ratte wollen wir einen Tört antun.“ Rāvaṇa, der ja durch Vishnus Fluch zur Katze geworden war, miaute. Da rannte die Ratte davon (und warf wohl den Dickbauch Gaṇeṣa ab). Ganz langsam kam Gaṇeṣa. Von fern hatte er gesehen, daß Vishnu ein Würfel geworden war. Er bat Ćiva ehrfurchtsvoll, heim zu kommen. „Jetzt habe ich die Kunst mit den drei Augen geschaffen. Wenn die Göttin nach d e r spielt, komme ich nach Hause.“ „Auf jede Weise wird sie spielen.“ Alle begaben sich zum Kailāsa. Pārvatī war einverstanden: „All dein Eigentum setze ich ein. Was aber du?“ Beschämt schaute Ćiva zu Boden. Augenblicks gab ihm Nārada das eigene Schamttuch, seine Laute und seinen Stock: „Spiel um das.“ „Was auch immer Rudra begehrte, das wurde Vishnu. Was auch immer die Göttin begehrte, als das Gegenteil davon fiel er (als Würfel oder als Wurf) nieder.“ Sie verspielte all ihren Schmuck, Skandas Reittier usw. Da rief Gaṇeṣa: „He, Mutter! Du darfst nicht spielen. Zum Würfel ist der Gatte der Lakshmi selber von Ćiva gemacht worden. Mein Vater wird dich um alles Eigentum bringen.“ Sie wurde sehr zornig. Als Rāvaṇa sie so sah, sprach er: „Von dem grundschtlichen Vishnu, der ein falscher Würfel ist, bin ich zur Katze verflucht worden, weil ich sagte: ‚Tu nicht so was Unrechtes!‘“ Die Göttin verfluchte nun Ćiva: „Weil du an dem schwachen Weibe einen Betrug verübt hast, soll dein Kopf immer von einer Last Wasser gedrückt sein. Du, Muni (Nārada), weil du alle Welt schlechte Kniffe lehrst, sollst du immerfort umherirren und soll nirgends deines Bleibens sein¹⁾. Weil du, Hari, an dem schwachen Weib Gaukeltrug verübt hast, so wird dieser, dein Feind Rāvaṇa deine Gattin rauben²⁾. Du, o Sohn (Skanda), hast mich, deine Mutter, im Stich gelassen und einen Knabenstreich verübt. Darum wirst du weder ein junger Mann, noch ein Greis, sondern immer ein Knabe sein. Und nicht einmal im Traum wird dir die Lust mit Weibern zuteil werden.“

sich manchmal *ukta* in aktivem Sinn. Sehr häufiger Schreibfehler ist *ṇ* statt *e* (und umgekehrt).

¹⁾ Darauf spielt in Skandapur. II Vaiṣṇakham. 25, 65 d—66 b an: *Nārada bhagavān muniḥ / lokāntaram yayau dhīmān, chāpān naikatra samsthitaḥ.*

²⁾ Nämlich die Sitā, die Gattin Rāmas, der ja als Verkörperung Vishnus gilt. Sitā sodann ist eine Menschwerdung der Lakshmi.

Gaṇeṣa sprach: „Und der da hat in Gestalt einer Katze meine Ratte davonlaufen machen. Mitten auf dem Weg hat er mir ein Hindernis (*vighna*) bereitet. Verfluche diesen niedrigen Wicht von einem Rākshasa.“ „Weil du, Schlechter, meinem Kind ein Hindernis bereitet hast, darum wird dein Feind Viṣṇu (als Rāma) dich töten.“ Da wollten alle vor Zorn ebenfalls die Göttin verfluchen. Nārada aber hielt sie davon ab: „Die Ur-Māyā (d. h. die Durgā) hat gerechte Vergeltung auferlegt. Ihr Fluch ist (aber) ein Segen: Die Gaṅgā soll immer auf Ćivas Haupt bleiben. Mit Gewalt soll der Nachtgeist (d. h. Rāvaṇa) die Rāmā (Lakṣmī; d. h. die Sītā) rauben. Dem Gattinräuber wird der ihm gehörige Tod werden. Und befreit von dem Durst der Geschlechtlichkeit wird Kumāra (d. h. Skanda) sein. Ich selber durchstreife die Erde; Büsser dürfen nicht an einem Ort bleiben.“ Allen den Zorn zu vertreiben, tanzte der Fürst unter den Muni, laut machte er seinen Gürtel ertönen, und „Hā, hā! Hi, hi!“ rief er. Jetzt wurden alle gut gelaunt, und kam es zu allgemeiner Aussöhnung und Gnadenspende. Wichtig für uns sind die Worte der Devī: „Im Kārttika, am ersten Tag der lichten Hälfte, habe ich auf ehrliche Weise (*satyavat*) den Sieg über dich davongetragen, ganz mit Ehrlichkeit (*satyenaiva*). Deshalb soll auch von den Menschen in der Morgenfrühe (*prabhāte*) das Würfelspiel getrieben werden. Wem bei dem Spiel der Gewinn zufällt, wird das Jahr durch gewinnen“ (çl. 67—69).

Noch heute gilt das Glücksspiel am ersten der hellen Hälfte des Kārttika als besonders glückwirkend (Gupte, S. 41), und vom Glücksspiel am Lichterfest sagt Crooke, *Popular Religion and Folklore etc.* ed. Enthoven (1926), es werde da geübt „as a magical means of trying one's luck for the coming year“. Er hätte mindestens schreiben dürfen „of securing one's luck“. Zauberisch erzeugt Glück an diesem Tag Glück während des ganzen Jahres. Er nennt dort noch andere Feste, an denen das Glücksspiel geübt werde, vor allem den Neumondtag. Bhavishyott. 139, 25 gebietet, das Indrabaumfest unter anderm auch mit Würfelspiel zu feiern. Frauen spielen Würfel bei Hochzeiten. Hariv. II, 128, 9 = 11,031. Die ganze Nacht des Erntefestes Navāṇṇa („Essen des neuen Reises“), das auch Kojāgara heißt und unter diesem Namen behandelt worden ist, Würfel zu spielen ist Vorschrift und hochverdienstlich. Underhill 58; Kothare 72, vgl. 74. Auch bei der Reibung neuen Feuers (*agnyādheya*) fehlt nicht das Würfelspiel, „vielleicht der Rest eines alten mit dem Neufeuere verbundenen Würfelorakels“

und, wie es scheint, eines der Anzeichen volkstümlichen Charakters des *agnyādheya* (so Hillebrandt, *Rituallit.*, S. 106, l. ult. f., vgl. 108). Ebenso muß der König Würfel spielen bei der Fürstenweihefeier (*Rājasūya* (ib., S. 146 Mitte). Von Glücksspielen beim Erntefest im Albanergebirge redet Mannhardt, *Mythol. Forschungen*, S. 162 unten. Ebenso wird am Fest der Übelastreibung und der Totenseelen in Siam unbändig und überall das Glücksspiel geübt (Frazer³ IX, 150). Nur da ist es aber erlaubt (Hastings, *ERE.* V, 885 b unten; vgl. 886 a unten), ebenso nur da (und seit 1851 auch an *Janmāshtamī*) in Nepal, dort aber diese 5 Tage und die 5 vorher stark geübt (Oldfield, *Sketches from Nipal* II, 353 f.).

§ 11. Glücksumgang der Lustdirnen am Morgen nach dem Neumondtag.

Glück nun kann man nicht leicht erhaschen, so muß man alle Mittel nutzen; nicht nur doppelt, sondern dreifach hält da besser. Glückbringende Wesen sind in Altindien namentlich auch die „barmherzigen Schwestern“ vom Orden der *Venus vulgiva*, und zwar spenden sie nicht nur erotisch, sondern auch magisch Glück. Ihr Anblick schon erzeugt es, ist glücklicher „Angang“ in Indien so gut wie in anderen Ländern. Um den Fürsten dürfen nur Personen und Dinge sein, die durch die von ihnen ausgehende Zauberkraft Heilvolles erzeugen, streng verboten ist alles, was irgendwie Unglück hervorruft. Dessen ist eine große Zahl, vor allem kraft der magischen Analogiewirkung. Wenn man also königliche Gäste in einer Stadt von schönen Freudenmädchen festlich empfangen und bedienen ließ, so hat das neben wohlbekannten allzu menschlichen und z. B. im deutschen Mittelalter dabei stark hervortretenden Gründen auch den, daß sie eben den hohen Herrn zauberisch Glück bringen. Das gleiche wird wohl mit am Werke sein, wenn dies Frauenvolk in Altindien fast bei jedem Auszug: zum Krieg, oft zur Jagd usw. mitgenommen wurde, wenn es bei allen Festen, vorab natürlich den religiösen — doch gibt es ja in Indien im Grunde keine anderen — und bei der Feier froher Ereignisse unbedingt nötiges Erfordernis und Hauptzierde ist, oder wenn noch der Abbé Dubois melden kann, kämen Personen von einigem Rang einander besuchen, dann müßten sie nach dem Gebot der Höflichkeit von einer Anzahl Tempeltänzerinnen begleitet

sein. Dubois-Beauchamp³ 585; vgl. Weib im altind. Epos 198; mein Daçakumāracaritam 50 ff.; Weib im altind. Epos 199—204. Was eine berufsmäßige Dienerin jener nach einem Völkergedanken unvergleichlich zaubergewaltigen Kraft: der geschlechtlichen auch nur mit den Händen berührt, ist dem alten Inder von Glückswirkung durchdrungen. Die altindischen Mediziner verschreiben nicht nur zur Stärkung der Manneskraft, sondern auch anderer viel Fleisch, namentlich das von besonderen Tieren. Da begreifen wir, daß es auch Schwindsüchtigen verschrieben wird. Carakas. VI, 8, 154 nun verordnet, daß ihnen von Bordellfrauen zubereitetes Elefanten-, Rhinoceros- oder Pferdefleisch unter dem Namen Büffelfleisch gegeben werde. Dieser Glückszauber strahlt dann sonnenhaft hinaus von der Lustdirne und ihrem Hause und durchdringt sogar die Erde im Kreise seiner Machtwirkung. Bei der Fürstenweihe (*abhisheka*) muß der König an den verschiedenen Körperteilen mit verschiedenen Arten Erde koscher und kraftvoll gemacht werden. Seine Lenden (*kaṭi*) werden da mit Erde von der Haustür eines Freudenmädchens gerieben. Vishṇudh. II, 21, 6 (d. h. der zu Çl. 5 verkehrterweise unter den Text verwiesene Çloka); daraus dann Agnipur. 218, 16. Das gleiche gebietet Yogayātrā VII, 15, wenn der Fürst zu Felde zieht. Zu dem ungeheuer segensvollen Zauberbath *dikpālasnāna* ist auch Erde von der Wohnung einer bei den Männern beliebten Hetäre (*subhagaganikā*) nötig. Vishṇudh. II, 104, 87. Ein Ritus, durch den eine Frau, die ungeliebt ist, tote Kinder gebiert, nur Töchter gebiert oder unfruchtbar ist, unfehlbar dem Gatten lieb wird und lebende Söhne zur Welt bringt, heißt Rudrasnāna (beschrieben von Bhavishyott. 124 = Heat. II 2, S. 1012—1015). Unter den verschiedenen Arten wohl am besten aus Yājñav. I, 278 bekannter Erden, die in vielen *snānas* eine Rolle spielen und die auch hier mächtigen Glückszauber üben, befindet sich die Erde vom Bordellhof (*veçyāṅganāt*). Bhavishyott. 124, 23. Vgl. Bali, S. 38 Mitte—39; meinen Kauṭ., S. 644, 10; Baudh.-Grihyas. III (d. h. Grihyaçshas.) 5, 4 (ed. R. Shama Sastra, p. 366—368).

Diese paar Angaben genügen, uns verständlich zu machen, warum gerade Lohndirnen als Segensfeen von Haus zu Haus ziehen und Salböl für die Füße austeilen müssen, damit diese glücklich durch das bevorstehende Jahr gehen mögen. Doch *pādābhyāṅgapradāyini* bedeutet wohl eher: „den Füßen Einsalbung gebend.“ Wie heilvoll die Berührung durch ihre Hände ist, haben wir ja eben gehört. Aber einzig Bhav. enthält diesen

Teil des Festverlaufs. Der Text lautet: *Tataḥ prabuddhe sakale jane jātamahotsave / mālyadīpakahaste ca snehanirbharalocane* (Heat. II 2, p. 354 *snehanirbharavatsale*) // *veçyā vilāsinīsārdhaṃ svastimangalakārīṇī* (Heat. -cārīṇī) // *grihād grihaṃ vrajantī ca pādābhyāṅapradāyini*. // Puritanische Absicht kann nicht der Grund sein, daß diese Verse anderwärts fehlen. Auch Tempel Vishnus mit Dirnen (*veçyā*) beschenken, gehört zu den hochverdienstlichen Werken.

§ 12. Einreibung mit Mehl. Beehrung und Beschenkung durch den König und die Untertanen am Tag nach dem Neumond.

Dagegen erscheint wenigstens ein Teil des nun folgenden Abschnittes auch anderwärts, freilich nicht das wichtigste: die Einreibung mit Mehl und die Beschenkung der im Vaterhaus wohnenden Mädchen durch alles Volk (Bhav. 32—33 b). Der Segen der Felder ist eben eingeerntet worden, aus dem neuen Korn hat man Mehl bereitet, und die junge göttliche Gabe und Kraft der Acker- und Getreidemächte wird in die Haut, in den Körper, eingerieben. In Bhav. ergibt sich unter Mitverwendung von Heat. II 2, p. 354 f.: *Pisṭakodvartanapare, gurucuṣṛūṣhaṇākule, / dvijābhivādanapare, sukhārātryabhivikṣhaṇe* (Heat. *sukharātryādivādini*) // *suvasinībhyo dāne ca diyamāne yadricchayā / rājā prabhātasamaye yathārham ānayej* (Heat. *pūjayej*) *janam*. // *Sadbhāvenaiva saṃtoshyā devāḥ, satpurushā, dvijāḥ, / itare cānnapānena, vākpradānena paṇḍitāḥ, // vastrais, tāmḃulādānaiḥ ca, pushpakarpūrakuṅkumaiḥ, / bhakṣhyair, uccāvacair bhojyair antaḥpuravilāsinīḥ*. // *Grāmair vishayadānaiḥ ca sāmāntanripatīn, dhanaiḥ / padātīn aṅgasamlagnān, graiveyakatakaiḥ svakān* // *svayaṃ rājā toshayet sa, janān bhrityān prithak prithak*. // Statt der zwei letzten Halbçloka finden wir in Heat. II 2, p. 355, wenn man die Schreibfehler verbessert: *Padātījana-samlagnān graiveyaiḥ, katakaiḥ çubhaiḥ / svanāmāṅkaiḥ svayaṃ rājā toshayet svajanān prithak*. In Padm. 124, 34—37 b, was von Skand. 10, 27—29 nachgeschrieben wird, hat sich, sehr natürlicher Weise, *saṃtoshya* statt *saṃtoshyā* eingeschlichen. In Akkusative verwandelt werden mußten da, der Grammatik zu genügen, alle folgenden Nominative bis *antaḥpuravilāsinīḥ* (statt dessen in beiden der Fehler *antaḥpuravilāsināḥ* und in Skand. überdies fälschlich *itareshām annapānair* statt Padm.:

itarāṃṣ cānnapanēna). Dann folgt: *Grāmyān* (so mit Skand., oder *grāmān* statt *grāmair* in Padm.) *vrishabhadānaiṣ ca, sāmāntān nṛipatir dhanaiḥ, / padātijanasamghāṃṣ ca graiveyaiḥ kaṭakaiḥ śubhaiḥ // svanamānkaṣ ca tān rājā toshayet svajanān* (Skand. *sajjanān*) *prithak.* / Wie wir sehen, lauten die zwei letzten Halbçloka genau wie in Hcat. und ziemlich verschieden von Bhav., obgleich Hcat. Bhav. reproduziert. Nur hat Hcat. *padātijanasamlagnān* statt *padātijanasamghāṃṣ ca*. So sonderbar das Zusammentreffen mit Bhav. in *samlagnān* auch sein mag, müssen wir es vielleicht doch für einen Zufall halten. Oder ist einem Abschreiber, der die Fassung des Padm. kannte und sie einsetzte, *samlagnān* aus Bhav. mit hineingeschlüpft, oder hat er es gar absichtlich beibehalten und das Kompositum aufgefaßt als: „die nahe um ihn Seienden unter den Fußsoldaten,“ d. h. seine Leibwächter? *Padātīn aṅgasamlagnān* für Leibwächter klingt an sich recht natürlich, nicht aber meinem Sanskritgefühl. Andererseits aber hieße es vom König doch viel verlangen, sollte er alle seine Fußsoldaten mit Halsketten, es seien denn ganz wertlose, beschenken, wie das nach Padm. geschehen soll. So dürfte Bhav. auch hier das Ursprünglichere darbieten. Vorzüglich aber macht sich die Verteilung von Zuchtstieren an die Bauern. Diese müssen sich ja meistens, nicht nur in Indien, mit dem Vergnügen und der Belohnung in ihrer Feldarbeit zufrieden geben, wie Kauṭ. (Übers.) 61, 17 ff. vorschreibt. Daß aber dieser weitaus größte und wichtigste Teil der Bevölkerung bei einem Erntefest ganz leer ausgehen sollte, will einem nicht recht in den Kopf. So spricht manches für die Gestaltung in Padm. und Skand.: „Der König erfreue seine Dörfler durch Stierschenkungen, seine Vasallen durch Wertgegenstände und die Scharen seines Fußvolkes (oder am besten mit Hcat.: unter dem Fußvolk seine Leibwächter) durch Halsketten, und durch prächtige Armspangen mit seiner Namenszeichnung erfreue der König seine eigenen Verwandten, jeden einzelnen.“ Auch eine var. lect. des Hcat. hat *vrishabhadānaiṣ*. Aus Kauṭ. ist bekannt, welch einen Reichtum auch an Rindern und Pferden der altindische König besaß, und wir hören da: „Die nicht mehr in der Schlacht brauchbaren Hengste sind zum Besten der Stadtbürger und der Landleute bei den Stuten zu verwenden“ (Übers. 212, 11—13). In unserem Text kommen die an die Bauern abgegebenen Zuchtstiere hinzu. Da der König auf gute Rasse sehen konnte, bedeutete dergleichen einen beträchtlichen Gewinn für sein Land und seine Steuerkasse. So möchte man

auch in Bhav, als richtig annehmen: *Grāmyān vṛishabhadānaṣ ca*¹⁾. Denn Gebietsschenkungen an Vasallen erregen ein Kopfschütteln namentlich bei dem, der die indischen Lehrbücher der Fürstenklugheit kennt — Vasallen müssen möglichst schwach gemacht werden.

SkM. (15, 77 c—78) gibt nur: *Tataḥ sampūjayen mānair antaḥpurasuvasīniḥ, || padātijanasamghātān graiveyair, kaṭakair cūbhair / svanāmakair* (gewiß *svanāmānkair* zu lesen) *svayaṃ rājā toshayet svajanān prīthak. ||* Das ist also eine Zusammendrängung des Textes, den wir in Padm. und Skand. finden. Die Ungeschicklichkeit oder der schlimme Zwang springt namentlich bei *mānair antaḥpurasuvasīniḥ* in die Augen, selbst wenn wir — *suvasīniḥ* als einfachen Schreibfehler für — *nivāsiniḥ* ansähen. Der Kompilator wollte aber das offenbar wichtige *suvasīni* (= *svavāsini*) irgendwie unterbringen. Dagegen stellt wohl *padātijanasamghātān* (gegenüber *-samghāmaṣ ca* in Padm. und Skand.) das Ursprünglichere dar.

§ 13. Tierkämpfe, Aufführung von Schauspielen und Tänz, Gesangvorträge im Beisein des Königs.

Voll so kennzeichnend für Volksfestlichkeiten, wie die genannten Schenkungen, sind zunächst die Tierkämpfe, vor allem die von Rinderstieren und Büffeln, dann auch die anderen hergezählten Dinge. Auch hier bietet SkM. (in 15, 79 f.) mit seinen zwei *Ḥlokas* statt der drei der übrigen Schriften eine Kürzung dar, daneben aber auch eine kleine textkritische Hilfe. Bhav. lautet, wenn man den zum Teil verderbten Text an Hand von Heat. verbessert, also: *Yathārthaṃ toshayitvā tu tato mallān, bhaṭān, naṭān, || vṛishabhān mahishāmaṣ caiva yudhyamānān parair saha, / gajān aṣvāmaṣ ca yodhāmaṣ ca, padātīn samalaṃkṛitān || māñcārūḍhaḥ svayaṃ paṣyen, naṭanartakacāraṇān. / Kruddhāpayed ānaye ca* (wohl mit Heat. *kruddhāpayet trāsayec ca* zu setzen) *gomahishyādikaṃ tataḥ, || vṛishān harshāpayed gobhir uktipratryuktivādanāt. /* Das letzte Wort übernehme ich da aus Padm. 124, 40 und Skand. 9, 32. Skand. wiederholt sogar den Schreibfehler *rājñas tathaiva* statt *gajān aṣvāmaṣ ca*, den Padm.,

¹⁾ Und dann auch: *padātīn angasamlagnān* (oder vielleicht besser: *padātijanasamlagnān* mit Heat.) *graiveyair, kaṭakair svakān* (usw. wie in Bhav.).

seine Vorlage auch hier, enthält. Beide bringen *yuddhāpayed vāṣayec* (so statt *vāsayec* in beiden zu bessern) *ca gomahishyādikaṃ ca yat*, // *vatsān ākarshayed gobhier uktipratyuktivādānāt*. / „Man mache kämpfen und brüllen, was an Rinderkühen und Büffeln vorhanden ist. Die Kälber lasse man durch die Kühe in Blöken und Gegenblöken herbeiziehen.“ Abgesehen von *tathā* statt *naṭān* ist in Padm. und Skand. alles Weitere wie in Bhav. *Yuddhāpayet* hat auch SkM. vorgelegen; es bringt *yodhayet trāsayec caiva gomahishyādikaṃ tataḥ*. Der erste und der letzte *Ḍloka* von Bhav. fehlt in SkM. ganz. Die sonstige wörtliche Übereinstimmung ist so vollkommen, daß auch hier mindestens eine gemeinsame Quelle sich ergibt, wenn nicht gar die Benutzung von Bhav. durch SkM.

Nicht nur Rinder- und Büffekämpfe, sondern auch solche von Ziegenböcken, Schafböcken, Wachteln, Hähnen waren ein sehr beliebtes Vergnügen in Altindien. S. mein *Daṣakumārac.* 281 f.; *Hindu Tales* 34 f.; Kaut. 310, 45 ff. und an diesen Orten Zitiertes; Edgar Thurston, *Omens and Superstitions of Southern India* (1912), S. 299. Ein starker Kampfwidder kostet so viel wie eine gute Kuh, während sonst ein Schaf nur ein Viertel so viel kostet. Çukran. IV, 2, 190, vgl. 188 f. Unter den 64 Künsten oder Wissenschaften, die die Ritter und Damen des altindischen Minnedienstes verstehen müssen, steht nach *Kāmasūtra*, S. 33 auch die Veranstaltung oder die Art und Weise von Widder-, Hähnen- und Wachtelkämpfen. Sie gehören zu dem auf S. 48 aufgezählten täglichen Tun und Treiben des Lehemannes, und zwar soll er sich ihnen nach dem Essen widmen (S. 48). *Sūtra* 1 auf S. 313 nennt sie als von ihm zu schaffende Gelegenheiten, die Hetäre, mit der er angebandelt hat, in sein Haus zu bekommen. Schon die alten Griechen berichten aus Indien von Schaukämpfen zwischen Schafböcken, Stieren, Rinozerossen und Elefanten. Aelian, *Nat. anim.* XV, 95 (zit. von *Cambridge Hist. of India* I, 417), und Erwin Drinneberg, *Von Ceylon zum Himalaya* schreibt von Kämpfen der Gladiatoren, Büffel, Eber und Elefantenbullen als Volksbelustigung (S. 280 f.), sowie von Schlachten zwischen Kobra und Ichneumon mit Wetten (S. 214). Wie sehr der Beruf der Ring- und Faustkämpfer blühte, ersehen wir aus der buddhistischen und der sonstigen altindischen Literatur, und die Frauen waren da besonders eifrige Zuschauer, wie es noch heute für unsere Bauernmädchen kein entzückenderes Schauspiel gibt als eine blutige Schlägerei der jungen Burschen, sogar wenn nicht sie die Ursache abgeben.

Auch das MBh. zeigt das gleiche Bild. „König Virāṭa läßt den starken Bhīma vor seinen Haremsschönen recht gladiatorenhafte Vorstellungen geben: in Faustkämpfen auftreten, mit wilden Löwen, Tigern, Büffeln, Bären und Ebern seine Kraft messen und sie vor den Augen der Damen abschlachten (IV, 8, 10; 13, 4; 19, 5, 6; 71, 5).“ Das Weib im altind. Epos 351. Vor allem an großen Festen glänzen diese Kraft- und Kunstprotzen. So auch anderwärts an dem Herbst- und Erntefest, von dem wir reden. Später soll MBh. IV, 13, 14 zur Sprache kommen und werden wir hören, wie zahlreich und üppig die Malla zu dem Erntefest herbeiströmten.

Oder betrachten wir Vishṇudh. II, 153. Hier erscheint die richtige Verwendung der Regenzeit von vier Monaten als die glückbringende Vorbereitung auf einen Kriegszug des Fürsten. In Çl. 2 c ff. heißt es: „Am Ende der lichten Hälfte des Āshāḍha (Mitte Juni bis Mitte Juli, wo nach dem Kalender am 10. der lichten Hälfte die Regenzeit beginnt) soll sich der König an einen Ort begeben, der feindlichen Königreichen unangreifbar ist, reich an Viehfutter und Brennholz, mit Wasser versehen und frei von Schlamm, sowie nicht von der Regenzeit geschädigt (l. *prāvṛitkālāhatam* statt *prāvṛitkālataṁ*), von wo aus er sein ganzes Gebiet beschützen kann. Dort weilend soll der Fürst während der vier Monate die Pferde (l. *aṣṭvāmṣ* statt *ajāmṣ*) auffüttern mit Fettränken (*snehapāna*) und verschiedenen Krafttränken, o Bhārgava. Am Ende der lichten Hälfte des Āshāḍha, vom zehnten an, soll der Menschenoberhirt aber ein großes Fest des Gottes (Vishṇu) feiern, an dessen Verehrung seine Lust findend. Den Gott soll er in einer Bildsäule oder auf Leinwand (*pate*) dargestellt verehren, den auf den Windungen des Gottes ¹⁾ liegenden Vishṇu, den von Çrī begleiteten Feindebesieger, (soll ihn verehren) mit verschiedenartigen Balispenden, mit duftigen Blumen und Räuchermitteln. Ein großes Fest aber soll da der Fürst fünf Tage lang feiern ²⁾. Von da ab sei die Verehrung Vāsudevas ständig durch Astrologen und Hofprälaten aus den

¹⁾ D. h. des Çeṣha, der Mitgardschlange, auf der Vishṇu schläft. Lies *devabhogaçayaṁ* oder gar *Çeshabhogaçayaṁ*.

²⁾ Der zehnte ist wenigstens heute das Fest des „zurückkommenden Wagenzuges“, d. h. der Tag, wo der am 2. aufgebrochene Wagen Vishṇu-Kṛishṇas zurückkehrt. Underhill 82. Am 11. findet die Feier des Tages statt, wo Vishṇu sich zum Schlaf niederlegt (*çayanaikādaçī*, *cayinyekādaçī*). Im Vishṇudh. dehnt sich die Begehung auf fünf Tage aus, entsprechend der fünftägigen Feier beim Wiedererwachen des Gottes im Kārttika.

Kṛishṇāanhängern (Sātvata), o Bester der Bhārgava. Auch soll man da ganz besonders den Gott mit Gesängen und Tänzen verehren. Ebenso soll man innerhalb dieser Zeit den Koṭihoma ausführen¹⁾, sodaß aber beim Vollmond des Kārttika (*kārttikyaṃ*) dessen Vollendung stattfindet, o Bhargava. Im letzten Drittel der lichten Hälfte des Kārttika soll der Fürst ein großes Fest veranstalten, sowie die Verehrung des Gottes der Götter²⁾. Den Gott Vaikuṇṭha verehere er in einer Bildsäule oder auf Leinwand³⁾. Darauf gebe er große Schenkung und gebe auch eine Schausstellung der Ringer (*malla*), der Athleten (*jhalla*), der Mimen (*nata*) samt den Tänzern. So vollziehe der Erdenhirt die ganze Veranstaltung zum Feldzug (*yātrāvidhāna*). Haben die Erdenbeherrscher das verrichtet, dann sollen sie den Feldzug ins Werk setzen, zur Herbstzeit, wenn sie alles bis zu Ende durchgeführt haben.

Vier Monat lang soll so der König ehren
Der Götter Besten, jenen Allerhalter.
Wenn er den Madhutöter, da die Waffen
Er ruhn läßt, ehrt, bringt ihm Erfolg der Feldzug.

Daß nun bei einem Ackerbaufest vor allem Rinder und Büffel an der Freude teilnehmen oder doch die der Menschen vermehren müssen, ist schon aus dem öfters beschriebenen Pongal

¹⁾ Von dem verwickelten und kostspieligen Opfer *koṭihoma* handelt Matsyap. 93, 119 ff.; Agnip. 167, 33 ff. (aus Matsyap.) vgl. 191, 7 b—9; 239, 1 ff., bes. 17 ff.; Bhavishyott. 141. Wie ungeheuer segensvoll der *koṭihoma* für König und Land ist, schildert Agnip. 249. Das läßt sich auch aus Brihats. 46, 6 ermaßen: 5 d hat da erklärt, einige sprächen, für ein Portentum am Himmel gebe es keine Beschwichtigung (*çānti*). Str. 6 aber fährt fort: „Sogar eins am Himmel gelangt zur Beschwichtigung (*çama*) durch Schenkungen von viel Gold, Speise, Kühen oder Land, dadurch, daß man in einem dem Çiva heiligen Bezirk (*Rudrāyatane*, damit schiene nach Kauṣ.-Übers. 327, 1—6 die Leichenstätte gemeint zu sein) Kühe auf die Erde herabmilkt, und durch den Koṭihoma.“

²⁾ *Çuklapakshatribhāge 'ntyē Kārttikasya tato nripah / utsavam sumahat kuryād devadevārcaṇam tathā* (çl. 11). Vermutlich ist der 11.—15. gemeint. Oder soll man *çuklapakshatrirātre 'ntyē* lesen? Die Feier des 13., 14. und 15. zusammen heißt *anti*-, besser *antyapushkaripī*. Von dieser handelt Skand. 36 und Sārod. 24. Die zwei ersten davon: *Vaikuṇṭhacaturdaçī* und *Tripurapurṇimā* haben wir schon erwähnt (erörtert von SkM. 22—23 und Skand. 35). Das folgende *Vaikuṇṭham pūjayed* liefert eine starke Stütze für *-trirātre*.

³⁾ Hier also die *Vaikuṇṭhacaturdaçī*. Hier hätte sie ihren Namen davon, daß an ihr Viṣṇu als Vaikuṇṭha verehrt würde, nach SkM. 22 und Skand. 35 eher von Viṣṇus Paradies gleichen Namens.

Südindiens bekannt. Auch bei den Riten der Unheilsabwehr (*çānti*) für die Rinder hören wir, wie schon mitgeteilt worden ist, nicht nur davon, daß die mit Duftkränzen und Früchten schön geschmückten Rinder samt den um sie herspringenden Kälbern um das Feuer herumgehen müssen, sondern in Vishṇudh. II, 44, 10 auch: „Unter Juchzen (oder: Pfeifen, *kshveḍā*)¹⁾ und lauten Freudenrufen, sowie dem Getöse der Blasmuscheln und Musikinstrumente soll man einen Kampf der Stiere veranstalten wie nicht minder der Rinderhirten.“ Das hat nun wohl noch einen tieferen, ursprünglicheren Sinn: Sei die Gelegenheit ein Vegetationsfest oder einfach eine Unheilsabwehr, so soll dabei zauberische Kraft ausgelöst werden. Primitive Kraftentfaltung ist vor allem Kampf und Begattung. Wenn zwei Bullen oder Böcke in zornigem Mut miteinander ringen, so ist dies vom Geschlechtsdrang genährte, darum doppelt wirkungsvolle Kraftbetätigung, die zauberisch stärkend auf Gott, Mensch und Natur ausströmt, ist eine urtümlich religiöse Handlung. Das gleiche wird ursprünglich von den fast bei allen Festen, namentlich denen der Vegetation, auftauchenden Kampeleien der Menschen gelten: dem Tanz und dem Geschlechtsakt hier wesensverwandt, sind sie am Anfang wohl Zauber, Ritus, Religion.

§ 14. Die *Mārgapālī* mit Lustration des Königs und der Tiere.

In urtümliche Welt und zu den Rindern und anderen Haustieren führt uns auch der 14. Abschnitt. Die Texte gehen sicherlich wieder alle mittelbar oder unmittelbar auf die gleiche Quelle zurück. Dennoch sind der Abweichungen genug, daß eine Mitteilung des Sanskrits nötig scheint: *Tato 'parāhṇasamaye pūrvasyāṃ diçi, Bhārata*²⁾, // *Mārgapālīm prabadhnīyāt tuṅgastambhe 'tha pādape*³⁾, / *kuçakāçamayīm* (SkM. 15, 82 a *pālīm kuça-*

¹⁾ Wegen *kshveḍā*, *kshveḍati* usw. siehe Altind. Rechtsschr. 207; Vishṇudh. II, 89, 23 c—24 b; III, 233, 160 f.

²⁾ Ebenso in SSud. 25 die Anrede. Diese Schrift behauptet, den Auszug aus dem Skandapur. zu bringen. Er wird aber aus Bhav. geschöpft sein, womit er genau übereinstimmt. In SkM. 15, 81 b lautet der Vokativ *Kāçyape*, mithin sprach in der Vorlage hier der Sonnengott zu Aruṇa. In Skand. 10, 33 b *svrata*; es redet hier Vishṇu zu Bali (vgl. çl. 5).

³⁾ In SkM. 15, 81 d *tuṅge stambhe 'tha pādape* „an einem hohen Pfosten

mayim, gewiß ein Schreibfehler) *divyām sambhave* (statt dieses Fehlers in Bhav. lies *lambakair* mit den drei anderen Werken, Heat. II 2, S. 355 und SSud. 25) *bahubhir vritām*¹⁾. Soweit stimmen alle Texte zusammen mit Ausnahme der angemerkten Wörter. Bhav. fährt nun fort: *Pūjayitvā* (Heat. *darçayitvā*, v. l. *dikshayitvā*) *gajān, vājīn, sārdhe yāmatraye gate* (Heat. *sāyam asyas* [l. *asyās*] *tale nayet*) / *gāvo, vṛishāḥ samahishā, maṇḍitā, ghatikotkatāḥ*. // *Kṛite home dvijendraiḥ tu* (Heat. *ca*) *grihṇīyān* (l. mit allen anderen, auch Heat., *badhniyān*) *Mārgapālīkām*. / [*Durgāmantreṇa homas tu sarvalokasukhapradāḥ*. // *Namaskāraṃ tataḥ kuryān mantreṇānena, suvrata* (Mārgapālī, *namas te 'stu, sarvalokasukhaprade*. // *Vishayaiḥ putradārād-yaiḥ punar ehi vratasya* (so Heat.; lies mit SkM. *vṛitasya*) *me* ²⁾.] *Rāshṭrabhojyena vai rājā* (so mit Heat.) *sahasreṇa çatena vā* // *svaçaktyapekshayā vāpi grihṇīyād grāmabhojanaiḥ* (Bhav. *vāma-*, Heat. *grāmya-*). / *Mātuḥ kulam, pitrikulam, ātmānam* (Heat. *bālāmç ca*) *saha bandhubhiḥ* / *santārayet sa sakalam*. *Mārgapālīm dadāti yaḥ*. / Dafür haben Padm. 124, 42—44 b, SkM. 15, 82 c—84 und Skand. 10, 34 c—36: *Dikshayitvā* (Skand. und var. lect. in Padm. *vikshayitvā*, SkM. *darçayitvā*) *gajān, aṣṭvān sāyam tasyās tale* (SkM. *talam*) *nayet* (Skand.: *Mārgapālyās tale nayet*) / *gā vai* (Skand. mit Bhav. und wohl ursprünglicher: *gāvo*), *vṛishāṃç ca, mahishān, mahishīr ghaṇṭikotkatāḥ* (Skand. *-katān*; dieser Halbçl. nicht in SkM.). // *Kṛitahomair dvijendraiḥ tu* (SkM. *dvijaiḥ samyag*) *badhniyān Mārgapālīkām*. / *Namaskāraṃ tataḥ kuryān mantreṇānena, suvrata* (dieser Halbçloka nicht in SkM.): / „*Mārgapālī, namas tubhyaṃ, sarvalokasukhaprade*. / *Tale tava sukhenāçvā, gajā gāvaç ca santu me*.“ // Statt *santu* wäre *yāntu* gewiß richtiger. Dieser letzte Halbçloka ist in der Ānandāçrama-Ausg. des Padm. verloren, bewahrt aber in der Abschrift daraus, in Skand. 10, 36. In SkM. 15, 84

oder (einem) Baum“; in Padm. 124, 41 und Heat. II 2, S. 355 unten *durge, stambhe ca pādape* „an einem gefährlichen Ort (auf einer Anhöhe?), an einem Pfosten oder Baum“; Skand. 10, 33 d *durgastambhe 'tha pādape*; in SSud. 25 unten *gostambhe vātha pādape*, „an einem Rinderpfosten oder auch einem Baum“. Nur Bhav. wird richtig sein, vielleicht aber SkM. noch ursprünglicher.

¹⁾ SkM. 82 b hat *nṛipaḥ* statt *vritām*, Heat. *nṛipa*, Padm. *priye* (es redet hier Kṛishṇa zu Satyabhāmā,) ebenso Skand. 10, 34 b, obschon hier doch Balī angeredet wird. Aber so stand es halt in der Vorlage von Skand.: in Padm. SSud. 25 hat gar *mune*.

²⁾ Die Verse in eckigen Klammern sind im Drucktext von Bhav. verloren, erhalten dagegen in Heat. II 2, S. 356, Z. 2 ff.

ab finden wir dafür: *Vidheyaiḥ putradārādyaiḥ punar ehi vṛitasya me*, also wie in Hcat. Der Mantra enthielt ursprünglich sicherlich beide Halbçloka, vielleicht noch mehr. Sogar, wo man es für ausgeschlossen halten sollte, kürzen namentlich die purāṇischen Schriften allzu häufig. So lassen hier sogar alle die selige Frucht der Aufrichtung der Mārgapālī weg, die Bhav. so ausführlich, aber vielleicht noch immer kürzend, vorlegt. Ebenso schwer fällt ins Gewicht, daß die dann in Bhav. folgenden Verse (45 c d): *Nirājanaṃ ca tatraiva kāryam rajñe* (Hcat. und SkM. *rāshtra-*) *jayapradam* (SSud. 26, Z. 2: *rāshṭrajanapriyam*) sowohl in Padm. wie in Skand. fehlen. In Padm. werden sie verloren gegangen sein, so fand sie der Abschreiber für Skand. eben nicht vor. Also dürfen wir getrost als Spruch an die Mārgapālī ansetzen: „Mārgapālī, Verneigung dir, du Sponderin von Lust an die ganze Welt! Unter dir mögen mit Wohlsein dahingehen meine Pferde, Elefanten und Rinder. Komm du (nächstes Jahr) wieder, indem ich (auch da) von Sinnengenüssen, von Söhnen, Gattin usw. umgeben bin¹⁾.“

Es folgt: *Mārgapālī talenetthaṃ* (Padm. *tale cetthaṃ*, Skand. *tale, putra*²⁾) *hayā* (Hcat., Padm., Skand. *yānti*), *gāvo, gajā, vṛishāḥ* (Padm. und danach Skand. *mahāvṛishāḥ*, / *rājāno rājaputrāḥ* ca, *brāhmaṇāḥ, çūdrajātayaḥ* (Padm. und Skand. *brāhmaṇāḥ ca viçeshataḥ*). // *Mārgapālīm samullanghya nīrujaḥ syāt, sukhī sadā* (Hcat. ebenso in var. lect., im Text aber *nīrujaḥ syuh, sukhānvitāḥ* wie SkM.; in Padm. und Skand. *nīrujaḥ, sukhino hi te*). / Bezeichnend ist das offenbar späte *brahmaṇāḥ ca viçeshataḥ* statt des vernünftigen *brāhmaṇāḥ, çūdrajātayaḥ* von Bhav. Da in SkM. und in Hemādris Wiedergabe von Bhav. die Partie mit *nīrujaḥ syuh, sukhānvitāḥ* abschließt, so möchte man dies als das Ursprüngliche ansehen, um so mehr, als dies allein nicht nur der Grammatik und dem Sinn Genüge tut, sondern auch bald darauf (in 67) Bhav. selber *nīrujaḥ* als Plur. gebraucht. Sicherheit kann man kaum gewinnen. Wahrscheinlich aber muß man sich mit Bhav. für *hayā* entscheiden, obschon oder gerade weil das *yānti*, das sonst überall, sogar in Hcat., statt *hayā* erscheint, glatt dahinläuft. Un-

¹⁾ Vgl. den Heimsendungsspruch an die Manen beim Çrāddha in Ath.-Veda XVIII, 4, 63; Hiraṇy.-Gṛih. II, 4, 13, 2 usw.

²⁾ Hier redet Viṣṇu zu Bali. In seinem Padm. traf der Zusammensteller gewiß „*tale, Skanda*“ an, wie jetzt noch MSS. haben. In Padm. spricht ja Çiva zu seinem Sohn Skanda. Vielleicht fand also Skand. *putra* schon vor.

bedingt nötig ist ja das Verbum, d. h. *yānti*, nicht, und die Rosse des Fürsten dürfen kaum fehlen.

Besonders merkwürdig ist nun dieses Stück, wie es im *Çabda-kalpadruma* unter *Mārgapālī* angeführt wird. Th. Zachariae hat es daraus freundlichst für mich abgeschrieben: *Tato 'parāhṇasamaye pūrvasyāṃ diçī, Nārada, / Mārgapālīm prabadhniyād durgastambhe ca pādape, // kuçakāçamayair* ¹⁾ *divyāṃ saṃskārair bahubhir mudā. / Bhūshayitvā gajān, acvān ankuçagrāhisamṃyutān, // govṛishān mahishāṃç caiva ghaṇṭābharaṇa-bhūshitān, bherimṛidaṅgaapaṭahavādītradhvaninādītān / tasyāḥ sthāne nayet sāyaṃ çantipāṭhādinanditah: / „Mārgapālī, namas tubhyaṃ, sarvānandapravarshike. / Tale tava sukenāçvā, gajā, gāvah prayāntu me.“ // Mārgapālīm samālikhya* ²⁾ *vārtāḥ* ³⁾ *syuç ca sadaiva hi. / Tato gāvaç ca sampūjya gandhapushpādibhiḥ kramāt // ātmanah çreyase bhūpa iti pūjāṃ karoti (l. karotu) hi: // „Agrataḥ santu me gāvo, gāvo me santu pṛishṭhataḥ, / gāvo me sarvataḥ santu, gavāṃ madhye vasāmy aham. // Yā Lakshmīr lokapālānāṃ dhenurūpeṇa saṃsthitā / kshīraṃ vahati yajñārthe mama pāpaṃ vyapohatu. // Yā kāmādhenur bhavane ca Vishnor, yā kāmādhenur Jamadagnigehe, / yā saurabheyī tu Vasishṭhagehe, sā kāmādhenur varadā mamāstu. // Kṛitvaitat sarvam ānandād, rātrau Daityapater Baleḥ / pūjāṃ kṛitvā tataḥ paçcāt samyag dūtaṃ* ⁴⁾ *(l. dyūtaṃ) samārabhet. Iti Pādme Uttarakhaṇḍe Kārtikamāhātmye 124. adhyāyaḥ.* Wie man sieht, weicht dieser Text vielfach von dem der *Ānandāçrama*-Ausg. ab. Ob das Stück wirklich aus dem *Kārttikam.* des *Padm.* stammt, dürfte sehr zweifelhaft sein. Wie in dem schon genannten *Kāmādhenuvrata* des *Vahnipur.* an die *Lakshmī*- und *Sukhasuptikā*-feier die Verehrung der fünf göttlichen Wunschkühe angeschlossen wird, so hier an die *Mārgapālī* die Huldigung wenig-

¹⁾ Vgl. den Polästrick und den Grasstrick zum Wettziehen, von dem bald die Rede sein wird und etwa: Ein Gürtelstrick aus Gras wird jetzt noch in *Arḍnam*'urchan um das Neugeborene gewunden, Krankheiten abzuwehren. Das Gras muß aus dem Boden gezogen werden. Hastings, ERE. VII, 229 a. Ebenso soll das *Darbhagras* zum Totenmahl mit der Wurzel ausgehoben werden. Hcat. III 1, 630, 637 f.; 1179. Vgl. *Gobh.-Gṛih.* I, 5, 16; Hcat. III 1, 1498; *Brahmapur.* 219, 73. Das Bild des Çiva beim *Pushpāshṭamivrata* wird aus *Darbhagras* gemacht, das eine Spanne lang ist, mit den Spitzen und den Wurzeln versehen, aber ohne Blüten. Hcat. II 1, 842. Die Wurzeln gehören den chthonischen Mächten an.

²⁾ Das ist natürlich ein Fehler für *saṃullanghya*. Nirgends hören wir vom Malen oder Hinzeichnen der *Mārgapālī*.

³⁾ Wohl „gesund“ (= *nīrujaḥ*).

stens an drei von ihnen und an die Kühe überhaupt. Die zwei *Ālokas: Agrataḥ santu* bis *pāpaṃ vyapohatu* gehören nach Padm. 124, 32 c—33 (und Skand. 10, 25 f.) zur Verehrung des Berges Govardhana, kommen aber auch sonst vor. Anschaulicher als anderwärts wird aber hier geschildert, wie die Tiere unter der aufgehängten Mārgapālī durchgeführt werden: „Nachdem man die Elefanten, denen die den Elefantenhaken haltenden Männer beigegeben sind, die Rosse, Kühe, Stiere, Büffel, die mit Glocken und Schmucksachen herausgeputzten ¹⁾, geschmückt hat, führe man sie, während sie umklungen sind von den Tönen der Pauken, Trommeln, Kesselpauken und Musikinstrumente, am Abend zu der Stelle der Mārgapālī, erfreut durch die Rezitation der Beschwichtigungssprüche usw.“ Die hier folgende Rinderverehrung geht in Padm. voraus, und zwar nicht einmal unmittelbar, sondern es werden sogar die Ehrung und Beschenkung durch den König und die Bühnenvorführungen dazwischen vorgebracht. In Bhav. scheint die Sache so zu verlaufen: Zuerst wird die Mārgapālī aufgerichtet, dann werden die Tiere geschmückt, mit mächtig viel Glocken, den mit Segens- und Abwehrkraft angefüllten Gefäßen der Vegetations- und Zeugungsgenie, behängt und verehrt. Darauf folgen das Feueropfer und die Lustration von Mensch und Vieh, die dadurch geschieht, daß alles unter der Mārgapālī durchschreitet. Das wird das Richtige sein. Die übrigen Texte flicken unordentlich zusammen oder streichen zu viel.

Das Wohlbefinden, das von der Mārgapālī auf das Vieh ausgeht, ihre Herstellung aus Grasarten, die Aufrichtung an einem hohen Baum (Baum oder baumvertretenden Pfosten), die von der Mārgapālī bewirkte Lustration der Tiere und dann auch der Menschen, das aus Speisen des Bauernvolkes bestehende Opfer an sie und die Verbindung der Mārgapālī mit dem chthonischen Fest und Erntefest der Lichter, diese Dinge geben uns reichen Aufschluß über die Natur dieser Genie, einen besseren als ihr Name. Durch diese bekundet sie sich als eine chthonische Gottheit, die zunächst in der Vegetation und in Vermehrung und Gedeihen des Viehes segensreich wirkt. Aus Gras ist sie gemacht, aus einer Urform des Wachstums, aus der Nahrung des Viehs, vielleicht sie selber ursprünglich ein Futtergras, und an einem Baum wird sie aufgehängt, wobei der Baum selbst wieder eine Gestalt von ihr ist, alles wie es einem Vegetations- und

¹⁾ Oder: mit Glockenzier herausgeputzten?

Viehdämon zukommt. Werden doch auch um diese Zeit, am Vollmondtag des Āṣvina, Opfer für das Gedeihen der Herde dargebracht. Gobh.-Gṛīhyas. III, 8, 1 ff.; Čāṇkh.-Gṛīh. IV, 16; Āṣval.-Gṛīh. II, 2, 1—3; Pārask.-Gṛīh. II, 16; Khādīra III, 3, 1—5; Mānava-Gṛīhyas. II, 3, 4—8¹⁾). Durchgehen unter einem Baumast oder unter zusammengedrehtem Gras bringt Reinigung auch von Todes- und Leichenzauberstoff. Wenn das Trauergefolge den brennenden Scheiterhaufen verläßt, wird nach dem Gautamasūtra eine Schlinge, ein Strick von Gräsern, nach dem sekundären Baudhāyana ein paar Palāṇāste vor sie hingehalten, unter diesen gehen sie durch. Caland, Altind. Toten- und Bestattungsgebräuche, S. 74. Āpast.-Çrautas. XXXI, 2, 36, vgl. 3, 13; 1, 40 (hier: hinter [oder westlich] den drei Gruben schlägt man zwei Palāṇa- oder Čamizweige ein, die Spitzen bindet man mit einer Schnur von Darbhagras zusammen, zwischendurch gehen die Trauerleute). Das ist eine *čānti*. Bei den Tokoelawi in Zentral-Cebeles müssen die Teilnehmer eines Festes für ein Verstorbenes bei der Rückkehr unter zwei schräg gegeneinander gestellten Stangen durchgehen. Hastings, ERE. X, 96 b. Weitere Parallelen bei Frazer²⁾ XI, 175 f. und weiterhin in 168—195 (durch gespaltenen Stock hindurch bei den Kayan auf Borneo, 175).

Polā heißt im westlichen Indien das Rinderfest (Rinderpongal)³⁾. Davon meldet Crooke²⁾ II, 298 unten: In Berar, at the Pola festival, the bullocks of the whole village pass in procession under a sacred rope made of twisted grass and covered with mango leaves. Mango und Mangoblätter finden wir immer wieder, wie im „Kāma“ dargelegt, als glückbringend, festlich, magisch, fruchtbarkeitswirkend. Nun wird zwar auch die Figur der unheimlichen Viṣṭi aus Darbhagras hergestellt (Bhavishyott. 117, 37 ff. = Hcat. II 2, p. 723). Der Feiernde selber ißt Sesamkörner gegen schlimmen von ihr ausgehenden Zauber und schenkt solche einem Brahmanen. Aber Gras ist halt in Indien gleich Stroh, durch dasselbe Wort bezeichnet, ein bequemes Mittel für solche Dinge³⁾. Sodann mag das heilige Gras hier

¹⁾ Es scheint auch eine Art Erntefeier zu sein.

²⁾ Vgl. Underhill, S. 40 unten; 118.

³⁾ Fast scheint es, als ob die aus Gras gemachte Wolfsfigur der Itälmen ursprünglich ebenfalls einem Fruchtbarkeitsdämon gelte. Bekanntlich werden Zwillingsgeburten nicht nur in Altindien, sondern auch bei einer großen Zahl von Völkern und Stämmen in allen Erdteilen als unheilvoll angesehen. Maitr.-Samh. II, 1, 8; Āpast.-Çrautas. I, 5, 17, 23; IX, 14, 7—9;

gewählt sein, um dieses schreckliche Genie koscher (*ṣubha*) zu machen, was die Worte anzudeuten scheinen: *Tato darbha-mayīm ṣubhām / Viṣṭim kṛtvā, pushpadhūpair naivedyena ca pūjayet* (gl. 37). Besonders in Europa werden Puppen, die ursprünglich Vegetationsdämonen darstellen, bekanntlich öfters aus Stroh gemacht¹⁾. Näher hieher gehört da wohl folgende Sitte. In Mercklinghausen bei Horn mußte jeder, auch die Hausfrau, zu Fastnacht unter einem Strohkern mit langem Schwanz durchlaufen. Wer an diesem anstieß, daß er herunterfiel, war verpflichtet, Brantwein zu geben. Sartori, Sitte und Brauch III, S. 123, Anm. 156. Im Hundsrück stehen die Mädchen vor Eröffnung des Tanzes, wohl beim Erntefest, unter dem gemal-

Gaut. 17, 25; Ath.-Pariç. LXX b, 4, 3 f.; 10, 2—5; Bṛihats. 46, 33; 52—59 u. Utpala dazu; Viṣṇudh. 140—141; Matsyap. 235; Agnip. 263, 22 f.; v. Negelein, Traumschlüssel 258, Anm. In Indien, wie mancherorts sonst bringen sie Verderben nicht nur bei Menschen und Tieren, sondern auch bei Ähren und Früchten. Vgl. etwa Koch-Grünberg, Zwei Jahre usw. 310 (das zweitgeborene oder das Mädchen sofort getötet). Auch von den Karen in Birma werden Zwillinge (oder Drillinge) sofort getötet (Hastings, ERE, III, 32 a); von Australiern (ib. V, 443 a) und andern. Unheilvoll sind sie den Giljaken (Anthropos V, 761 f.); den Ainu (ib. 770 ff.); den Kwakiutl-Indianern (Hartland, Primit. Paternity 234); den Bantu (Anthropos I, 935, da unter manchen Stämmen getötet); in Kambodscha (Hastings III, 157 a; 164 b); im alten Babylon (Hastings II, 645 a); den Kaffern (Frazer² I, 118); den Galelaren (ib. 145); den Guarani-Indianern (ib.) usw. Germanen, die mittelalterlichen Schotten und andre glauben, sie kämen von mehreren Vätern (Hastings I, 4 b; II, 662 a—b); Ainu und Giljaken, eins komme von Geist. Ein besonders drastisches Beispiel bringt Gulla Pfeffer, Die weiße Mah, S. 70 aus Westafrika: „Schon das Wort für Zwillinge erregte eine Panik unter den Leuten. Solange die ältesten Leute sich erinnern konnten, waren in Fulno nur einmal Zwillinge geboren worden, und die hatte man sogleich in den Busch gebracht und getötet“ (als „schrecklich böse Zauber“). Georg Wilh. Steller, Von Kamtschatka nach Amerika, bearbeitet von Dr. M. Heydrich (Leipzig, Brockhaus, 1926), S. 88 nun berichtet von den Itälmen: „Bei ihrem einzigen Fest (im November) fertigen sie aus Gras das Bild eines Wolfes, das sie während der ganzen Zeit aufheben, da es angeblich die Geburt von Zwillingen verhütet. Zwillinge gelten bei den Itälmen für eine entsetzliche Sünde, die der Wolf im Walde verschuldet habe; alle flüchten aus der Wohnung und lassen die Wöchnerin allein liegen. Gebiert diese aber gar zwei Mädchen, so ist das Unglück noch größer.“ Die Hottentotten sollen sich eine Hode ausschneiden, damit es keine Zwillinge gebe (Hastings V, 580 a). Zum Grasstrick vgl. Bali 163, Anm. 1.

¹⁾ Auf die Osterzeit und sonst werden Bäume im Garten mit Strohseilen umwunden, „damit sie gut tragen“. Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender aus Böhmen 131; 169. D. festl. Jahr 224; 455; 460; 462; Frazer² XI, 164. Das gleiche und Ähnliches anderswo.

ten Bild eines Schimmels. Sartori, ib. S. 251, Anm. 32. Der Schimmel, ganz vom Roß überhaupt zu schweigen, als Verkörperung der Wachstumsmacht und als Tier des Totenseelen- und Erntegottes Wodan, ist ja namentlich aus Schriften Mannhardts, dem andere gefolgt sind, bekannt, und wohl von Wodan her ward er auf den Ernteheiligen St. Martin übertragen (Pfannenschmid, Germanische Erntefeste, p. 240—242; Sartori III, 270, Anm.). Auch vom Hunsrück-Schimmel und von der Merklingshauser Strohfürer ging jedenfalls ursprünglich Segenskraft und Lustration auf die darunter Hingehenden oder darunter Stehenden aus.

Die Stelle des Baumes, des Baumastes oder des Grasgewindes kann dann überhaupt Holz einnehmen, und damit kommen wir zum kaudinischen Joch und zu Verwandtem. Ein Hinweis auf Th. Zachariae, Kleine Schriften 293 ff. (= Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde 24, 201 ff.) und 392 f. und die dort angeführte Literatur, sowie auf Frazer³ XI, 168—195 genügt hier. Die Mārgapālī, von der in unseren Texten *nīrājana* oder Lustration ausströmt, liefert eine schöne Bestätigung des dort Vorge-tragenen.

Ein sehr interessantes Beispiel, wie der Pflanzenzauber nicht nur von oben und von beiden Seiten in die Dahinschreitenden eindringt, sondern auch von unten, haben wir in Vishṇudh. II, 159. Das Kapitel, von dem schon auf S. 118 die Rede war, kündigt ein feierliches *nīrājana* des Königs oder eine *nīrājana-çāntī* an, also eine unheilbannende Lustration. Das nämliche *nīrājana* wird von Bṛihats. 44 beschrieben, und die zwei Darstellungen ergänzen einander. Einen Auszug aus Vishṇudh. bringt Agnipur. 268, 16 c—31, ebenfalls mit willkommener Hilfe für den Text des Vishṇudh. Dieser große Zauberritus soll geschehen, wenn die Sonne das Gestirn Citrā verlassen hat und in Svāti getreten ist, also zu einer öfters auch im vorliegenden Werk schon genannten Geisterzeit. Bṛihats. 44, sagt in Str. 1, wenn Vishṇu von Schlaf erwacht, in 2 aber, am 8., 12. oder 15. der hellen Hälfte des Kārttika oder des Āçvina, also auch hier der gewöhnliche Zwiespalt im Monat wie beim Lichterfest. Nordöstlich von der Stadt wird ein Schuppen (*āçraya*, *sam-āçraya*) errichtet, den man mit Kuçagras bestreut und mit Bannern und Fahnen schmückt. Bṛihats. 44, 4 fügt hinzu, daß das *çāntisadman* aus den Ästen der Bäume *sarja* (*Shorea robusta*) und *udumbara* (*Ficus glomerata*) und aus *kakubha* (*Terminalia Arjuna*) erbaut sein solle, was zu heißen scheint, die Pfosten

seien aus Kakubhaholz hergestellt und die Wände aus Sarja- und Udumbarazweigen, wohl noch mit dem Laub daran. Dort errichtet man eine nach Osten schauende „Toraṇadreihe“, die koscher und glückbringend ist. Der Text: *Toraṇatritayaṇ tatra prāṇmukhaṇ kārāyec chubham* (Vishṇudh. II, 159, 3) steht auch im Agnipur. und in Hemādris Wiedergabe unseres Kapitels des Vishṇudh. (Heat. II 2, p. 676), Er schiene von drei *torāṇa* oder Festtoren zu reden. Aber schon Vishṇudh. selber spricht weiterhin immer nur von einem *torāṇa*, und nur eins nennt ausdrücklich Bṛihats. 44, 3. Ist *tritaya* richtig, dann wird es bedeuten sollen, daß das Tor ganz einfacher Art sei, bestehend aus einem Baum an jeder Seite und einem oben darüber gelegten Block. Bṛihats. 44, 3 ordnet an, daß es *praçastadāru-mayam* sei, also aus magisch heilwirkendem Holz. Bei beiden mißt es 16 *hasta* in der Höhe und 10 *hasta* (etwa 15 engl. Fuß) in der Weite. Rechts davon befindet sich der Schuppen für die Verehrung der Götter, links, also in der Richtung des Zaubers namentlich des schädigenden, ein 8 *hasta* hoher Stoß (*kūṭa, nicaya*) trockener Feuerbrandscheiter (*ulmuka*). Mit einem Faden von den fünf Farben¹⁾ binde man die Pflanze „Hundertknoten“ und dazwischen hinein die Pflanze „Hundertfessel“ (zusammen) und lege sie mitten in das *torāṇa*. Dann bedecke man dies (Amulett) mit Kuçagras und das wieder mit Erde. Ehe des Königs Leib- und Schlachtenelefant über diese unter der Erde befindlichen Pflanzen weggeschritten ist, darf beileibe kein anderes Wesen hindurch. Ist der aber hindurchgegangen, dann kommen alle Elefanten, nach ihnen die Rosse (l. *tato 'çvāḥ*) und endlich die Menschen (oder: die Vornehmsten unter

¹⁾ Solche Fäden und überhaupt die fünf Farben (*pañcaraṅga, pañcavarṇa*) dienen oft magischen, d. h. rituellen, religiösen oder rein zauberischen Zwecken. Besonders häufig werden Amulettsachen mit einer Schnur von den fünf Farben zusammengebunden. Siehe z. B. Vishṇudh. II, 29, 92; 159, 7; 18; 29; III, 98, Satz 60 (Prosa, folio 362 b, Zeile 9 f.); Bhavishyott. 140, 48; Matsyap. 93, 32; 267, 18. In Vishṇudh. III, 98 werden diese Farben mystisch sinnbildlich auf die fünf Elemente gedeutet: schwarzblau (*nīla*) ist die Erde, weiß das Wasser, rot das Feuer, gelb der Wind, schwarz der Äther (*antariksha*) — „wegen der Fünffarbigkeit eine Fünfschnur, aus den fünf groben Elementen besteht die Schnur des Samsāra“. Die fünf Farben an dieser Stelle sind also nicht genau die fünf Grundfarben (*mūlavarṇa*). Bei ihnen erscheint grün statt schwarzblau (*nīla*). Vishṇudh. III 27, 8; Agnipur. 267, 24 (in dessen Quelle, d. h. in Vishṇudh. II, 110 wird nach Çl. 10 im gedruckten Text diese Strophe verloren sein). Richtiger nennt Bhāratīyan. ed. Benares 23, 74 ff. (ed. Kāvyaṃālā 21, 58 ff.) nur die vier Grundfarben: weiß, schwarz (*nīla*), rot, gelb.

ihnen, l. *narasattamāḥ*). Es soll also die Hauptkraft der in Erde gebetteten Pflanzen in des Königs Kampfelefanten übergehen. Der Ritus findet ja im Herbst, zur Feldzugszeit, statt, und die wenigstens ursprüngliche Beziehung auf den Krieg tritt stark hervor, und zwar zunächst in den Namen der Pflanzen. „Hundertknoten“ (*ṣaṭagranthi*) heißt nach den Lex. das Dürvāgras, „Hundertfessel“ (Hundertstrick, „aus hundert Fesseln bestehend“, *ṣatapāṇi*) gewiß ein anderes Gras. Nomen est omen; ihr Zauber befähigt den König durch seinen Elefanten, seine Feinde hundert- und hundertweise zu binden. Einem nahe verwandten Zweck dient der Stoß Feuerbrandscheiter. Am Ende der Zeremonie soll der König zuerst auf seinem mit Sprüchen besprochenen Pferd, dann nach dem Baliopfer auf seinem Elefanten durch das *torāṇa* reiten und danach auf ihm den jetzt angezündeten und in alle Weltgegenden hinausleuchtenden Holzstoß, die rechte Seite ihm zugekehrt, dreimal umkreisen, begleitet von seiner vierteiligen Heeresmacht, unter den Tönen von juchzendem Schlachtgeschrei und Freudenrufen und unter den hüpfenden Sprüngen (*valgita*) der froherregten Fußsoldaten¹⁾. Dadurch soll nicht nur angezeigt, sondern zauberisch bewirkt werden, daß der König ebenso Stadt und Land seines Widersachers in Brand setze. In *Bṛihats.* 44, 21 durchbohrt an Stelle dieser magisch symbolischen Handlung der Hofprälat eine den Feind darstellende Figur, ein ja auch in Indien oft erscheinender Zauber²⁾. Aber diese kriegerische Bedeutung ist

¹⁾ Also eine Art indianischer Kriegstanz.

²⁾ Oldenburg, *Rel. d. Veda* 508 f.; *Weib im altind. Epos* 400; Crooke, *Pop. Rel. & Folk-Lore* ² II, 278 f.; *Kaut.* 618, 1—5; 27 ff.; 657, 17—20; *Atharvaveda-Parī.* XXXI, 9, 4—5; XXXV 1, 6 f.; XXXVI, 5, 1—3; *Matsyap.* 93, 149—154; *Agnip.* 167, 42—44; 185, 13; 133, 16—19; *Vishṇudh.* II 124, 54—57 b; 176, 49 c—51 b (daraus *Agnip.* 136, 19—20 b); v. Negelein, *Traumschlüssel des Jagaddeva*, S. 131—132; v. Negelein in *ZDMG.* 82, S. 8; Hillebrandt, *Rituallit.*, S. 177 und dort Zit.; *Agnipur.* 306, 4 ff.; 260, 8—9 b (aus *Vishṇudh.* II, 125, 7 c—8); *Vishṇudh.* II, 124, 138; 161, 19 d—20 b; *Bṛihats.* 44, 21; *Hcat.* II 1, p. 902 (aus *Devīpur.*); *Nirṇayas.* II, *Āṣvin.* 37; *Kālikāpur.* 72, 177 c—177 b. Die drei letzten Stellen reden von der aus Teig gemachten, beim menschenopferbegleiteten großen Durgāfest *Mahānavamī* oder *Navarātra* vom Fürsten mit dem Schwert enthaupteten und dem *Skanda-Viçākha* geopfert Figur des Feindes, besonders ausführlich *Kālikāpur.* l. c. Sie ist da aus Gerstenmehlteig oder aus Ton zu machen, mit roten Flüssigkeiten zu beschmieren, mit rotem Sandeltilaka zu zeichnen, mit rotem Kranz und Anzug auszustatten, am Hals mit rotem Faden zu umbinden. In *Kālikāpur.* 88, 61 stößt der Priester nicht nur wie in *Bṛihats.* den Speiß in die Brust der Tonfigur des Feindes, sondern haut dieser auch

dennoch zur Zeit des Vishnūdh. verblaßt neben der allgemeinen Segenswirkung des Ritus. „Die *çānti* (Unheilerlöschung), die *nirājana* heißt, soll von den Herrschern vollzogen werden, die Gedeihen schenkende, Wachstum bewirkende, an Menschen, Elefanten und Pferden. Glückhaft (*dhanya*), ruhmbringend, Feinde vernichtend und Wohlbefinden herbeiführend, soll diese unvergleichliche *çanti* mit allem Fleiß von den Fürsten bewerkstelligt werden zur Mehrung ihres Reiches.“ So erfahren wir zum Schluß. Die lustrierende, also apotropäische Kraft, ist eben auch hier und überhaupt bei den hieher gehörigen Bräuchen in Ost und West ein Ausfluß der positiven, zeugenden, Wachstum, Gedeihen usw. ausströmenden Zauberkraft des Baumes, des Holzes, der Pflanze überhaupt und des Pflanzendämons, ob schon ja andererseits natürlich auch der den Wesen und Dingen innewohnende gute Entwicklungsdrang sich frei betätigen kann, sowie die magischen Hindernisse beseitigt sind.

Der Mārgapālī nun ist offenbar Pūshan nahe verwandt, der Beschützer des Viehs und Ackerbaus und der Herr und Führer der Wege. Zwar ihrem Namen nach zu urteilen, wäre die Mārgapālī, die „Wegehüterin“, vor allem in dieser letzten Bedeutung des Pūshan aufgefaßt worden. Aber unser Text zeigt klar, daß sie auch als Herdengottheit und in der Vegetation waltete. Auch der Kshetrapāla oder „Hüter der Felder“ wird wohl zu ihrer Sippe zählen. Neben Brahma, der recht oft ein Wachstums- oder gar ein Zeugungsgenius zu sein scheint, Indra, Gaṇeṣa, Çesha, dem Fürsten der bekanntlich Regen spendenden Schlangengeister, und den „Herren der Weltgegenden“ oder Windrichtungen (*digīça*) verehrt man ihn bei der Schenkung einer Viehweide, wobei auch ein Lichterbaum aufgerichtet wird (*utsriyāropayed dipam*). Bhavishyap. II, 3, 17, 5 f.; 12. Er gilt mithin als Viehbeschützer. Aber wie schon sein Name zu verstehen gibt, stehen auch die Felder und ihre Frucht in seiner Hut. Daher heißt er auch Bhūmiya „godling of the land

mit dem Schwert den Kopf ab. Einen ähnlichen, hier von einer Frau gegen eine andere ausgeführten Zauber, schildert aus dem heutigen Wessex sehr anschaulich Thomas Hardy, The Return of the Native Book V, Ch. 7, Schluß). Schon im alten Babylon wird das Bild zerstückelt, verbrannt usw. Zimmern, Zum Streit um die „Christusmythe“, 4 J.; Winkler, Der alte Orient in der Geschichtsforschung, 92. So behandelt man da auch ein Bild der Hexe. Schrader, die Keilinschriften im Alt. Test.³ 605, Anm. 3. Vom Bildzauber, Frazer³ I, 55 ff.: 77 (hier Liebe anzuzaubern); Hastings VII, 111 b—112 a; Omon, Indian Life 50 f. S. bes. Bhāratīyan. III, 73; 90—95 wegen Bali 169.

or soil“. Als Vieh- und Ackerdämon erhält er immer die erste Milch der Rinder- und der Büffelkuh und die Erstlinge der Feldfrucht, und die Stätte eines zu gründenden Dorfes wird ihm geweiht. Anbetung empfängt er besonders bei Ernte, Hochzeit und Geburt eines Sohnes. Seine Verwandtschaft mit den Totenseelen tritt noch heute darin zutage, daß sein Heiligtum mit dem Jathera, dem Grabhügel des Stammvaters des Dorfes oder des Stammes, zusammenfällt¹⁾. Wie für die Toten, so wird auch manchmal für ihn ein junger Stier freigelassen. Der besondere Tag für die Opfer an ihn ist der 14. des Monates, der Tag der Totengespenster und des Totenseelen- und Fruchtbarkeitsgottes Çiva. Kein Wunder da, daß er sogar zum Bhūmiçvara Mahādeva dem „Çiva Bodenherr“ emporstieg. Crooke² I, 105—107. In Hcat. II 1, p. 242 (aus dem Devīpur.) werden bei der „großen Verehrung“ (*mahāpūjā*) des Çiva und besonders des Līṅga auch die Kshetrapālas samt den Gaṇas (Totenseelen-scharen) verehrt, aber in Gesellschaft so vieler Wesen, daß keine Schlüsse gezogen werden können. Dagegen erscheint der gewiß mit dem Kshetrapāla gleichbedeutende Kshetrapati als eine dem Icāna verbrüderte Gottheit des Feldes und des Viehs in Āpast.-Grihyas. 7, 19, 13—20. Beim Opfer an den Genius der Bäume (Vanaspati) wird auch er bedacht (Baudh.-Grihyas., Grihyaśeṣas. V, 7 (p. 374). Auch in der bildhaften Darstellung bekundet er sich als dem Çiva ähnlich: flechtenbekrönt (*jaṭila*), verzerrten Gesichts (*vikṛitānana*), nackt, von Hund und Schakal umgeben (*çvagomāyuniṣheṣita*), in der Linken trägt er einen Totenschädel, in der Rechten eine Lanze (Matsyapur. 261, 51 f.). Da hat sich gewiß manches Fremde, vor allem von Çiva und seinem Kreise her, eingedrängt. Denn der Kshetrapāla oder Bhūmiya unserer Tage ist fast nur ein freundlicher Gott, der auch nur selten ein Tieropfer erhält und sich mit der bescheidensten Gabe von Früchten der Erde begnügt (Crooke ib., p. 106). Dies Gesicht zeigt der „Herr des Feldes“ schon im R̥gveda. Sich zum Nachbar wünscht man ihn (X, 66, 13). Durch den Herrn des Feldes erlangt man wie durch einen Freund Rind und Roß und was den Menschen nährt (möglich auch: was Rind und Roß nährt, *kshetrasya patinā vyaṃ hitenera jayāmasi / gāṃ, aṣvaṃ poṣhayitnu*), und wie die Milchkuh Milch,

¹⁾ Griechisch zu reden also des Heros, der ja ebenfalls dem Totenseelendienst entstammt. Besonders aufschlußreich über die Totenseelen- und chthonische Natur der Heroen auch Rohde, *Psyche*³ I, S. 149 f.; 157 ff.

so läßt er den Menschen die süße Welle strömen (IV, 57, 1 f.). Zusammen mit den großen und holden Gottheiten Savitar, Parjanya und Ushas nennt ihn VII, 35, 10. In der Çatarudriyalitanei der Yajurvedatexte nun ist Rudra (Çiva) einerseits Baum-, Wald- und Grasgenius (*pati* etc.), grünhaarig wie der Baum, gelbgrün wie der junge Rasen, ja selber Laub und Laubfall, andererseits „Herr des Feldes“ (oder: der Felder) und dem Fruchtbauer und der Dreschtenne angehörig, wie bereits genauer angegeben wurde. Wie zu erwarten steht, begegnet uns auch eine „Herrin des Feldes“ (*kshetrasya patnī*), in Ath.-Veda II, 12, 1, gesellt dem Himmel, der Erde und der Luft, und die Bhūmīyā Rānī, die „Königin des Bodens“, wird in Gegenden Indiens angebetet (Crooke² I, 105). Solch eine Königin wird auch die Mārgapālī sein. Im klassischen Altertum dürften ihr die Laren an die Seite gestellt werden. Diese waren ursprünglich Totenseelen, dann Beschützer der vor ihren Augen liegenden Felder (*agri custodes*), sowie der *compita*, d. h. der Orte, wo mehrere Fluren oder Äcker zusammenkamen, dann überhaupt Gottheiten der Wege (*lares viales*). Wissowa, Rel. u. Kultus d. Römer, S. 168 ff. Vom Feld zogen sie später ins Haus und wurden Hausgeister. Ib. 169. Ob aber so reinlich geschieden werden kann, ist sehr die Frage, zwischen Baum und Feldgeist einerseits und Hausgeist andererseits besteht ja eine oft hervortretende innige Verbindung. Vom Wald kam der Mensch und nahm seine Waldgenien mit, und aus Bäumen baute er seine Hütte und damit in diese hinein den also zum Hausgeist werden den Baum- und Waldgeist. Man beachte auch: die *Lares praestites* waren mit Hundsfellen bekleidet und von einem Hunde „dem steten Gefährten des Flurhüters“ begleitet (Wissowa ib. 171)¹). Aber der Hund ist doch noch mehr der Gefährte des Jägers. Der Wald- und Wildgenius hat nun bekanntlich die Pflicht und Schuldigkeit, dem Jäger, der ihn verehrt, reichliches Wild zuzusenden; er ist im Grunde des Jägers Hund²). Wenn keine Jagdbeute zu finden war, peitschten die Arkadier das Bild des Pan, der ja Waldgeist und Gebieter des Wildes war. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, S. 129. Wahrscheinlich

¹) Der Hund oder die Hunde des *Kshetrāpāla* erinnern an Bhairava, dessen heiliges Tier, wie wir im „*Kāma*“ gehört haben, der Hund ist. Bhairava selber gilt als eine Form des Çiva. Ferner: Hunde und Schakale besuchen das Leichenfeld, und Çiva ist dessen Gebieter.

²) Vgl. die schweizerische Geschichte, wie der Teufel einem Jäger eine Gemsenherde zutreibt (Schweiz. Archiv f. Volksk. XXV, 286).

war der Lar zuerst der Genius des Waldstücks und seiner Tiere, an dessen Stelle entstand dann das aus dem Wald gewonnene Feldstück, und so wurde schon aus Angst vor dem jetzt ja seines Waldbesitzes Beraubten das Waldnumen zum Feldnumen gemacht. Ebenso gehört Faunus oder Faunus Silvanus oder Silvanus (s. Wissowa *ib.* 212 ff.) zur Sippe der Märgapäli. Ursprünglich war er ein Dämon des Waldes und gewiß auch des Wildes und so ein Gott der Jäger und Waldleute, weiter Schirmer der Grenzen, „da ja die Wälder die ältesten Grenzscheiden bildeten“ (Wissowa *l. c.*, p. 213; Preller, *Röm. Mythol.*³, S. 395). Damit steht er einem Weggott sehr nahe. „Je mehr dann der Wald der menschlichen Kultur weicht, um so mehr wird Silvanus zum Gotte der an die Stelle des Waldes tretenden menschlichen Niederlassung“ (Wissowa *l. c.* 313 f.). So hatte Silvanus später die dreifache Natur: 1. *agrestis* Hüter der Herden und Hirten, 2. *domesticus*, welcher für Haus und Hof Sorge trug, 3. *orientalis* der Silvanus der Grenzen und Richtungen, also auch der Wegrichtungen. Wir sehen, das schon in seinem Namen liegende Waldgottwesen wird ganz vergessen.

Von Haus aus ein Vetter und Genosse des Silvanus scheint mir Mars zu sein, Gott der Vegetation und der Fruchtbarkeit, ehe der Kriegsgott in ihm seine ursprüngliche Natur überwucherte. Wie ich in „Kāma“, S. 210 f., dargelegt habe, wird er wohl zuerst eine Grasgenie gewesen sein, was nach meiner Ansicht die *Corona graminea* verrät. Der finnische Korn- und Fruchtlosigkeitsgott Sämpsä ist, seinem Namen nach, ein Futtergras, das hervorgrünt und fürs Vieh gesammelt wird, sowie der Schnee wegschmilzt, und dessen Wurzeln die Kinder gerne essen (*Scirpus silvaticus*). Kaarle Krohn in Hastings, *ERE.* VI, 25 a. Cato, *De agricultura* 83 beschreibt denn auch ein Opfer, das der Landmann dem Mars und dem Silvanus brachte *pro bubus ut valeant* (Wissowa *l. c.* 214)¹⁾.

Oder fragen wir nach einer Schwester der Märgapäli im klassischen Altertum, so könnten wir wohl vor allem die Artemis nennen. Sie ist Göttin des Erdsegens, also der Vegetation, dann des Ackerbaus. Dies alles wird auch bei ihr aus ihrem ursprünglichsten Wesen herausgewachsen sein: sie ist ja Herrin der

¹⁾ Christlicher Eifer entsetzt sich davor, daß in loco quodam qui dicitur silva Martis insano more bubulorum vituli (Stierkälber) pro diis colerentur. Das war auf der Luziensteig in Graubünden. Chr. Caminada, Baumkultus in Rätien im 67. Jahresbericht der Histor.-Antiquar. Gesellsch. v. Graubünden. Auch da ist Mars Wald- und Viehgott.

Tiere in Wäldern und Bergen, also ein Waldgeist, und Göttin der Jagd. Wie andere ihresgleichen wurde dann die Gebieterin und Schirmerin der Walddiere auch die Schutzherrin der Haustiere, der Viehzucht. Ebenso aber hat sich Artemis zur Schirmherrin von Wegen und Stegen und zur Geleiterin und Gedeihenspenderin des Wanderers entwickelt, sei es auf ähnliche Art wie der Lar, sei es, weil Waldleute einen feinen Sinn für Richtung und Pfade haben müssen. Ihr ursprünglich chthonisches Wesen macht sie natürlich auch zur Unterweltsgöttin wie die Persephone. Damit aber erschöpft sich die Bedeutung der Artemis keineswegs (s. Wernicke unter „Artemis“ in Pauly-Wissowa). So wird bekanntlich die Fruchtbarkeitsgöttin im besondern zur *δέσποια γυναικῶν* und zur Kriegsgöttin, in der letztgenannten Entwicklungsstufe und im Weg zu ihr gleich dem Mars, dem Skanda und altägyptischen, altbabylonischen und altmexikanischen weiblichen Gottheiten.

Eine solche Vielseitigkeit wird die Mārgapālī nicht errungen haben. Altindien hat eine ganze Reihe vornehmlich von Frauen und für die Bedürfnisse ihres Geschlechtslebens verehrter Gottheiten. Die Mārgapālī steht sogar nicht unter denen, soweit ich weiß. Ich kenne überhaupt nur noch eine Literaturstelle, wo sie erwähnt wird: Bhavishyott. 29, 40 nennt die Mārgapālī, jedenfalls ihre Aufrichtung, als ein frommes Werk.

§ 14b. Das Rinderfest.

Die Aufrichtung der Mārgapālī gestaltet sich natürlicherweise zu einer Art Fest für die Haustiere¹⁾. Daneben aber beschreiben unsere Texte auch ein besonderes Rinderfest, das mit der Dipālī zusammen geschildert wird. Es besteht aus verschiedenen Teilen oder hat doch verschiedene Namen. So heißt es in SkM. 11, 1 ff. = Skand. 9, 1 ff. Kälberverehrung (*vatsapūjā*), der Zwölfte der Kälber (*vatsadvādaṣī*) und Kuhverehrung (*gopūjā*). Da lesen wir: „In der dunkeln Hälfte des Kārttika hat der 14. Mondmonatag (*tithi*) seinen Namen von den Kälbern (*vatsa-samjñitā*). Der 12., zur Zeit des Rinderstaubs (*godhūlikāla*, d. h. am Abend, wenn die Rinder eingetrieben werden und der

¹⁾ Unmittelbar an sie angeschlossen wird vom Padmapurāṇazitat des Ćabdakalpadruma ja die Rinderverehrung. Siehe S. 163.

Staub von ihnen emporsteigt), ist für die Kälberverehrung da (*vatsapūjane*). Und die Verehrung der Kälber soll bei einem *vaṭa* (*Ficus indica*) stattfinden am ersten Tag (also am 12.). Eine Kuh mit Kalb von der gleichen Farbe wie dieses, eine strotzende (*çālīnī*), reichlich Milch gebende, soll man mit Sandel u. dgl. mehr salben und dann mit Blumenkränzen verehren. An dem Tag soll man in Sesamöl Gebackenes, sowie auch¹⁾ im Topf Gekochtes (*sthālīpakva*, wohl = *sthālīpāka*, d. h. Gerste oder Reis in Milch gekocht), Rindsmilch und Rindsbutter, saure Milch und süße Milch meiden²⁾. Am Ende des Tages, wenn die Sonnenscheibe nur noch halb zu sehen ist, werden zu beiden Seiten zwei Töpfe hingestellt. Danach soll die Lustration (*nīrājana*) stattfinden und man schaue (dabei) auf glückliches und unglückliches Omen: nachdem man zu Anfang verschiedene Lichter in Gefäßen aus Gold usw. hergerichtet hat, vollziehe man die Lustration mit den Lichtern... Wenn man alle Lichter angesteckt hat (*lāpayitvā*), setze man sie gegen Norden hin nieder. Als Hauptlichter sind neun genannt worden. Aber auch noch andere möge man richten. Wenn die Flamme nach Süden steht (weht, *dakṣhīṇāsamsthā*), glutvoll (*satejaskā*) und mit einer Spitze versehen ist (*çikhānvitā*), wenn sie ruhig brennt (*sthirā*), dann wird sie freudebereitend genannt, beim Gegenteil schmerzbereitend³⁾. In den Kārttika, in die dunkle Hälfte, in die fünf Tage vom 12. an, in den ersten Teil der Nacht, ist der Lustrationsritus (*nīrājanāvidhi*) der Menschen gesetzt. Das Licht am ersten Tag verrät die Monatshälfte (d. h. aus seinem Verhalten kann man ersehen, was dieser Halbmonat bringen wird, Glück oder Unglück), das am zweiten den einen (d. h. den ganzen) Monat, das am dritten die Jahreszeit (*ṛitum eveha* wie in Skand. 9, 9), das am vierten das Halbjahr (*ayana*), das am 5.

¹⁾ *Tathaiṣa ca* in SkM.; in Skand. dafür Yudhishṭhira, obgleich die Vālakhilya zu den Rishi reden!

²⁾ Diese Tabus deuten auf eine ursprünglich dem Feste vorstehende chthonische Gottheit, ähnlich dem Naraka, und zugleich, wie zu erwarten steht, auf eine der Rinderzucht. Nur diese Gottheit darf an diesem Tag Erzeugnisse der Kuh bekommen und muß das.

³⁾ Vgl. das Lampenorakel beim Hausbau in Bṛihats. 53, 94; Matsyap. 253, 15; Viṣṇudh. II, 29, 6; III, 93, 39; Çilpaçāstra ed. Ph. N. Bose (Punjab S. S. No. 17) I, 13—15 und dort angeführte Parallelen, sowie das Orakel vom Brennen des Feuers im 8. Kap. der Yogayātrā; beim Fest des Indrabau (Bṛihats. 43, 31 f.; Heat, II 2, p. 407 unten bis 408); beim Çrāddha (Vāyup. 75, 61—65; Heat, III 1, p. 1335—1337); beim *nīrājana* in Raghuv. IV, 25; auch die bekannteren Rauchorakel.

das Jahr. Die Lichter sind aus einem Teil (*aṃṣa*) der Sonne entstanden, die das Dunkel vernichtenden; sie sollen mir die drei Zeiten erhellen und sollen mir Glück und Unglück anzeigen.¹ Nachdem man sie mit diesem Mantra besprochen hat, soll man der Reihe nach lustrieren (*nīrājayet*), zuerst die Götter, dann die Brahmanen, die Elefanten und die Rosse, die vorzüglichsten und besten, sowie die geringsten, auch die Frauen von der Mutter an. Danach soll man die Lichter, die bei der Lustration gedient haben (*nīrājitān dīpān*), wieder je an ihren Ort stellen. Durch solche, die uneben (*rūksha*) sind (d. h. die uneben, zerfetzt, zerflackernd brennen), erfolgt Untergang des Glücks, durch herabgesunkene (*cyutair*, wie in SkM. 11, 14) wird Dahinschwinden der Nahrung kommen, sind sie übermäßig rot, Schlachten, Tod, wenn sie eine schwarze Spitze haben.“ Dann erwähnt Skand. 9, 14 f. die Legende von der frommen Rinderhirtin Ekāṅgī, die dieses *govrata* oder *gopūjana* drei Jahre lang ausführte und dadurch reich an Geld und Getreide wurde trotz aller Unbill, die ihr zugefügt ward. Erzählt wird die Geschichte ausführlich von SkM. 11, 16 ff. Nach Çl. 50 fiele das *gopūjana* in die dunkle Hälfte des Isha (= Āṣvina). Aber in dem über den Bösewicht Dundubhi, den Brahmanen, der so schändlich an der Ekāṅgī handelte, in Çl. 56 ausgesprochenen Fluch ist es doch wieder der Kārttika, ebenso nach 52 c, während SkM. 12, 1—3 = Skand. 9, 17—19 trotzdem aufs Neue den Āṣvina nennt.

Mit der Gopūjā in Wesen und Zeit verbunden ist das Fest des Berges Govardhana (*govardhanotsava*). Beschrieben wird es aber erst in Skand. 10, 22 c—26, wörtlich = Padm. 124, 30 c bis 33: „Am Morgen (nach dem Balifest, d. h. nach dem Anfangstag der lichten Hälfte des Kārttika; s. Skand. 10, 6) soll der Govardhana verehrt werden, in der Nacht (vorher) soll man das Würfelspiel betreiben. Darauf (am Morgen) soll man die Rinder schmücken und vom Ziehen und Melken befreien (*varjyā vahanadohanāt*; SSud. 25 unten: *pūjyāṣ cāvāhadohanāḥ*)¹). „Govardhana, du Stützpunkt der Erde, du Rettung für die Rinderherde Schaffender, der du von Vishnus Arm emporgehalten wurdest, sei du Spender von zehn Millionen Rinder. Die Glücksgöttin der Welthüter, die in Kuhgestalt da ist, die

¹) Vgl. Nirpayas. II, 8, 24, wo wesentlich das gleiche aus Hemādri, Nirpayāmrita und Skandap. zitiert wird und mit dem Zusatz: „Und der Govardhana soll aus Kuhmist dargestellt werden oder in einem Gemälde.“ Vgl. Crooke² II, 296 f. (Govardhana ebenfalls aus Kuhmist).

Schmelzbutter strömt für das Opfer (d. h. natürlich: die Kuh), die soll mein Böses wegtreiben. Vor mir sollen Kühe sein, Kühe sollen mir im Rücken sein, mitten unter Kühen wohne ich.“¹ Diese öfters erscheinenden Sprüche werden also hier am Fest des Govardhana gesprochen, anderwärts, wie wir gesehen haben, beim Ritus der Rinderverehrung. Die Verehrung des Berges Govardhana wäre demnach im wesentlichen Rinderverehrung, ein Rinderfest. Daran ändert auch die entsprechende Partie von SkM., d. h. Kap. 17, nichts. Hier wird ausführlich die oft erzählte Geschichte berichtet, wie Kṛṣṇa die Hirten veranlaßt, statt des altgewohnten Indrafestes ein Fest zu Ehren des Govardhana zu feiern, wie Indra durch furchtbare Regengüsse das rächt, und wie Kṛṣṇa den Govardhana als Schirm über die Hirten und die Herden hält. Diese Erzählung soll im dritten Teil unserer Trilogie an die Reihe kommen; denn ursprünglich ist die zu feiernde Gottheit Indra, nicht Viṣṇu-Kṛṣṇa. Deutlich werden Gopūjā und Govardhanapūjā als ein Teil des Bali-festes behandelt.

Das gleiche gilt vom „Rinderspiel“ (*gokṛīḍana*), das nur ein Stück der *gopūjā* ist. Von ihm sagt SkM. 16, 11—15 = Skand. 10, 59—64b: „Hat man so die Verehrung des Bali verrichtet, dann soll man hinterher das Rinderspiel ausführen. Wenn am Tage des Spiels in der Nacht der Mond gesehen wird, dann tötet der König Soma (d. h. der Mond) die Tiere und die Verehrer der Kühe. Bei Zusammentreffen von Halbmonatsanfang und Tag des sichtbaren Neumondes aber wird das Spiel gebilligt“¹). Von der Feindschaft zwischen Mond und Gaṇeṣa haben wir im Kāma, S. 127 f. gehört. Gaṇeṣa aber ist im Grunde nur eine Form des Rinderherrn Śiva. Außerdem gilt ja der Mond als Schirmherr der Pflanzen. Da will er vielleicht kein Fest der pflanzenvernichtenden Rinder mit ansehen. Aber non liquet²). Der Text fährt fort: „Wer es an Mondtagen, die vom folgenden (Sonnentag) geschnitten werden (*paraviddhāsu*) ins Werk setzt,

¹) *Gavāṃ kṛīḍāṇe yatra rātrau dṛiṣyeta candramāh, | Somo rājā paçūṇ hanti surabhīpūjakāṃs tatha. || Pratipaddarṣasamyoge kṛīḍanaṃ tu gavāṃ matam.* / Auch von Nirpayas, II, 8, 22 zitiert; der erste der zwei Čloka als Wort des Purāṇasamuccaya von SSud. 26 oben. Das Rinderfest muß also an der *kuhū* stattfinden, d. h. an dem Tag, wo der Neumond unsichtbar aufgeht. Vgl. SSud. p. 25: *Yatra kuhūḥ pratīpanmīṣrā tatra gāḥ pujayen, nṛpa.* Vgl. auch Hcat. III 2, p. 314 und 440 (über *kuhū* und *sinivalī*).

²) In MBh. XII, 78, 6; 262, 42 aber wird Soma mit Kuh und Kalb verelbgt.

der vernichtet Söhne, Gattin und Gut¹⁾. Da sind die Rinder herauszuputzen, nachdem man sie mit Rinderfutter usw. beehrt hat. Unter dem Schall der Gesänge und Musikinstrumente soll man sie aus der Stadt hinausführen. Und hat man sie hinausgeführt, dann soll man darauf (an ihnen) den Lustrationsritus (*nīrājanāvidhi*) vollziehen. Wenn aber vom ersten Tag der Monatshälfte ein sehr geringer (ungeschnittener) Rest da ist (*atha cet pratipat svalpā*), dann soll eine Frau das *nīrājana* vollziehen, und am nächsten Tag darauf soll man am Abend die Reihe der Glücksdinge (d. h. die *Dīpāvali*) errichten²⁾. Wenn man so das *nīrājana* vollzieht, wird man von allen schlimmen Dingen frei.“

Leider ist den Zusammenstellern der astrologische Kram wichtiger als das Spiel selber. Von diesem erfahren wir hier fast nichts, wohl aber, was wir freilich schon wissen, daß das Rinderspiel ein Teil der Rinderlustration ist. Wie toll dabei den Rindern zugesetzt wurde, haben wir einigermaßen auf S. 126 f. erfahren. Noch anschaulicher ist die Schilderung in der besten und ältesten Beschreibung des Govardhanafestes, die wir besitzen, in Hariv. II, 17, 32 ff. = 3884 c ff.: „Darauf umringten die Kuhherden truppweise den Berg zum Zweck der Lustration (*nīrājanārthaṃ*) samt den Stieren ringsumher. Diese froherregten Kühe rannten hundertweis und tausendweis dahin mit ihren Kränzen auf dem Kopf und den Blütenbüscheln als Schmuck des oberen Teiles der Vorderbeine (d. h. die bis auf den oberen Teil der Vorderbeine herabhängen), die Hörner geschmückt mit Blumengewinden und Kränzen³⁾. Und die Rinderhirten liefen ihnen nach, indem sie diese ihre Rinderschätze dahintrieben. die Glieder bestrichen mit verteilt dahinflaufenden Schmuckstrichen aus verschiedener Farbe, in roten, gelben und weißen

¹⁾ In SSud. 24 unten als Wort des Devala zitiert.

²⁾ Man muß mit SkM. 16, 15 *maṅgalamālikāṃ* lesen. SSud. 26 unten f. zitiert aus dem Brahmapur.: *Kārttike çuklapakshe tu vidhānadvitayam hitam: | nārīnīrājanam prātaḥ, sāyam maṅgalamālikā ||. Atha cet pratipat svalpā nārīnīrājanam bhavet, | dvitīyāyam tadā kuryāt sāyam maṅgalamālikāṃ*. Dann folgt ein Zitat aus dem Bhaviṣyapur. mit dem Schluß: *Labhyeta yadi vā prātaḥ pratipadghaṭikādvayam. |*

³⁾ Nach Hariv. II, 16, 42 = 3849 sind die Tiere an den Hörnern mit Blumenkränzen und Pfauenfederbüscheln herausgeputzt, mit Glocken behängt und mit Blumen des Herbstes geziert — alles segenszaubervolle und apotropäische Dinge. Vgl. Gover vom Pongal des Viehs: Then heavy garlands of flowers are brought forth and placed on the horns, round the neck or over the quarters of the patient beast. JRAS., N. S. V (1871), p. 114.

Kleidern, bunte Reife aus Pfauenfedern am Oberarm tragend, die Arme bewehrt mit Waffen, die wohlgebundenen Haarbänder bunt von Pfauenfedern¹⁾. So strahlten die Hirten über die Maßen bei dieser wunderbaren Zusammenkunft. Die einen sprangen auf die Stiere hinauf, die anderen tanzten vor Freude, wieder andere Viehhirten packten die Rinder (am Schwanz), während diese ungestüm dahinrannten. Nachdem dieses Lustrationsfest der Rinder in seinem Ablauf vorübergegangen war, verschwand rasch der Berg in dieser Gestalt. Kṛiṣṇa aber zog zusammen mit den Hirten in die Hürden²⁾.

Ein Rinderfest mit Schmückung und *nīrājana* der Tiere findet nach Hcat. III 2, p. 614, wo aus dem Padmapur. reproduziert wird, am 1. der lichten Hälfte des Caitra, des Āṣvina und des Kārttika statt. Dabei werden die Rinder, Büffel usw. mit Mehl (*cūrṇa*), Zeug usw. geschmückt und unter einem *toraṇa* durchgeführt. In Bhavishyott. 69 = Hcat. II 1, p. 1180—1190 erscheint eine Feier zu Ehren der Kuh mit Kalb am 12. der hellen oder der dunkeln Hälfte; die MSS. bieten überall beides dar. Aber Nirṇayas. II, 8, 12 gibt nur die dunkle an, was gewiß richtig ist; denn die Veranstaltung ist wohl nur eine abgeblaßte Form des *gokṛiḍana* von SkM. 16, 11 ff. = Skand. 10, 59 ff. Die fromme Begehung heißt *govatsadvādaṣvra* oder *vatsagovrata* oder *Nandinivrata*. Weiteres für uns Brauchbares taucht da nicht auf. Ähnlich dem Rinderfest sieht die in Viṣṇudh. II, 44 beschriebene alljährlich am 15. der hellen Hälfte des Āṣvina gefeierte *goṣānti* aus. Siehe S. 119. Auch Bhavishyott. I, 18, 25 c bis 26 berichtet, daß am Neumondtag des Kārttika oder am Tag des Balireichs, was ja das gleiche ist, Rinder und Büffel geschmückt und unter einem *toraṇa* durchgeführt werden³⁾.

¹⁾ Hariv. II, 17, 35 hat *mayūrapattravṛtānām keṣabandhaiḥ suyojitaḥ*. Calc. 3888 *mayūracittrapattrais tu* etc. Ich lese *mayūrapattracitraḥ tu*. Auch die Waffen der Hirten verscheuchen das Geistervolk

²⁾ Auch dies übermütige Spiel mit den Rindern stimmt sehr gut zu dem von Gover l. c. lebendig geschilderten beim südindischen Erntefest Pongal und zu Volksbelustigungen, wie man sie noch heute auch zu andern Zeiten in Indien sehen kann. Wegen des zauberischen Hintergrundes siehe Seite 128, auch 160.

³⁾ Wie wir sehen, laufen die Zeitbestimmungen auch hier wirr durcheinander. Die Gopūjā findet statt am 12. kṛiṣṇa Āṣvina in SkM. 11, 50; am 13. in Hcat. II 2, 288; gleich nach Balipūjā in SkM. 16, 11 = Skand. 10, 59 (gemäß dem Zusammenhang: im Āṣvina); am 8. ṣukla Kārttika in SSud. 84 (aus Kūrmapur.); am 12. kṛiṣṇa Kārttika in Bhavishyott. 69; am 12.—14. (oder 15.) kṛiṣṇa Kārttika in SkM. 11, 1 ff. = Skand. 9, 1 ff.;

Auch heute ist Verehrung der Kuh und des Zugstiers ein Teil des Lichterfestes. Die Tiere werden gewaschen und mit Kränzen u. dgl. mehr geschmückt, dann verehrt und um das Dorf geführt. Sind sie dann daheim angekommen, so werden angezündete Lichter um sie geschwungen, böse Geister zu vertreiben. Underhill verweist da (S. 118 f.) noch auf andere Tage der Rinderverehrung. Die beste Schilderung eines solchen Festes haben wir in dem schon öfters zitierten Aufsatz über den südindischen Pongal von Charles E. Gover in JRAS., N. S. V, p. 113—115. Gewiß mit Recht sieht er im Pongal ein Erntefest.

Arischer Einfluß wäre möglich, ja wahrscheinlich beim Erntefest der Santals, das um dieselbe Zeit (im Dezember) wie der Pongal gefeiert und bei dem die Rinderherde mit Öl gesalbt, mit Zinnober, einem stark zauberischen Stoff der Inder, beschmiert und mit einem Teil des Reisbiers bewirtet wird (Crooke² II, 308)¹⁾.

Wie gut es der Ochs bei der Dīwālī hat, deutet das Sprichwort an: „Komm keinem Paria nah während des *sukhakāla* (der „Zeit des Wohlbehagens“, d. h. der 4 Monate, wo das Getreide reift) und keinem Ochsen während der Dīpālī“ (Dubois-Beauchamp³, S. 85).

Auch am Erntefest der Consualien im alten Rom hatten die Arbeitstiere des Landmanns Feiertag und wurden mit Blumen bekränzt, ebenso am Saatfest (*feriae sementivae*), gleicherweise die Mühlesel, denen auch an Schnüren aufgezugene Brötchen an den Hals gehängt wurden wie dem Oktoberpferd, an den Vestalien und die Ackerstiere bei der Feier zu Ehren der Tellus und der Ceres. Ovid, *Fasti* I, 663 ff.; VI, 311 ff.; Mannhardt,

am 13. Kārttika oder Bhādra in Hcat. II 2, p. 294; bei Neumond des Kārttika oder beim Balirājya in Bhavishyap. I, 18, 18. Govardhanapūjā fällt auf das Ende des zu Ehren Govindas geleisteten *vrata*, das sich vom 14. kṛishṇa Āgvinā („in der Nähe des Lichterfestes“) drei Tage lang erstreckt, in SkM. 12, 1—3 = Skand. 9, 17—19; auf den Morgen des 1. śukla Kārttika in Skand. 10, 22 = Padm. 124, 32; in die dunkle Hälfte des Kārttika in SkM. 17, 1. Aus den Nirpayaschriften und anderen Purāṇa könnte man die Angaben vermehren. Einheitlichkeit und Klarheit läßt sich nicht gewinnen. Ziemlich weitgehend herrscht die Ansicht, daß Gopūjā und Govardhanapūjā an das oder in das Balifest zu setzen sei. Das Govardhafest unserer Texte ist überhaupt nur vishṇuitischer Verdränger eines Rinderverehrungs- und Indrafestes.

¹⁾ Sehr merkwürdig, aber ganz indisch, mutet das mit der Dīwālī verbundene Maun Charāū an, das Crooke² II, 283 kurz beschreibt. Es weist aber ganz andere Züge auf.

§ 14c. Das Seilziehen.

Unmittelbar an das „Rinderspiel“ reiht SkM. 16, 16 c—21 = Skand. 10, 64 c—69 das *yashṭikākarshaṇa* an. *Yashṭi* und *yashṭikā* bedeutet bekanntlich Gerte, Stock, Stab, Stange, aber in Verbindung mit Wörtern für Edelsteine oder Perlen auch Schnur. In *yashṭikākarshaṇa* muß es Seil oder Strick heißen. Das wird noch klarer durch SSud., S. 26, wo das Stück vom *yashṭikākarshaṇa* ebenfalls reproduziert wird, und zwar aus dem Ādityapur. Der Wortlaut ist im SSud. ganz gleich, nur fehlt eine Anzahl Halbçloka; es wird eben nur das Allernötigste mitgeteilt, wahrscheinlich infolge der Kürzung durch den Verfasser des SSud. Statt *yashṭikā* steht hier *veshṭikā* mit der Glosse: *veshṭikā varatrā*. Der Text in SkM. und Skand. nun lautet: *Pratipat pūrvaviddhaiva yashṭikākarshaṇe bhavet. // Kuçakāçamayīm kuryād yashṭikāṃ sudṛidhāṃ navām. / Devadvāre, nṛpadvāre 'thavāneyā catuṣpathe. // Tām ekato rājaputrā, hīnavarṇās tathaikataḥ* (Nirṇayas. II, 8, 24, Schluß und SSud, *anyataḥ*) */ grihītvākarshayeyus te yathāsāraṃ muhur muhuḥ. // Samasaṃkhyā dvayoḥ kāryā, sarve 'pi balavattarāḥ. / Jayo* (l. *jaye* mit Nirṇayas. und SSud.) *'tra hīnajātīnāṃ jayo rājās tu vatsaram. // Ubhayoḥ priṣṭhataḥ kāryā rekhā tatkarshakopari* (SkM. *sā karshakopari*). */ Rekhānte yo nayet, tasya jayo bhavati, nānyathā. // Jayacihnam idaṃ rājā nidadhīta* (SkM. *vidadhīta*) *prayatnataḥ. /* „Wird der erste Tag der Monatshälfte vom vorhergehenden geschnitten, dann ist er fürs Seilziehen. Man mache ein sehr festes, neues Seil aus Kuça- und ¹⁾ Kāçagras. Es ist zur Tür eines Göttertempels, zum Tor des königlichen Palastes oder zu einem Kreuzweg zu bringen. Das sollen am einen Ende Rājputs, am anderen Männer von niedriger Kaste packen, und sie sollen wieder und wieder aus Leibeskräften ziehen. Die gleiche Zahl beider soll angestellt werden, alle auch sehr kräftig. Beim Sieg derer von der niedrigen Kaste wird dem

¹⁾ Wahrscheinlich eher: „oder“. Öfters hören wir: „Bei Fehlen von Kuçagras (nehme man) Kāçagras“, und zwar gerade auch bei Totenseelenfeiern (z. B. in Vi. 79, 2; Heat. III 1, p. 641 f., aus Çankha; Yājñapārçva), und mit der Begründung: „*kāça* gilt gleich *kuça*“.

König Sieg das Jahr hindurch. Im Rücken beider soll von den Ziehenden hinaus ein Strich gemacht werden. Wer bis zum Ende des Striches zieht, dessen ist der Sieg, anders nicht. Dies Zeichen des Sieges soll der König sorgfältig festlegen¹⁾.“ Underhill 62 meldet, daß noch jetzt solch ein Wettziehen beim Lichterfest stattfinde, obschon die Sitte heutzutage nicht mehr häufig sei. Bei ihm halten aber Männer von hoher und solche von niedriger Kaste die Enden einer Stange (*pole*), die in Darbhagras gewickelt ist. Beinahe möchte man glauben, daß der heutige, nur vereinzelte Brauch die Wiedererweckung einer alten Sitte sei, erfolgt durch literarisch Gebildete, die *yashṭikā* nur im alltäglichen Sinn verstehen konnten und mit *-mayīm* sich more Indorum abfanden.

Nur Stricke aus Kuṣa- oder aus Kāṣagras dürfen nach Parāśarasmṛiti 9, 34 zum Anbinden der Rinder gebraucht werden. Die Heiligkeit, d. h. ursprünglich und deutlich fortwirkend die zauberische Segenskraft der beiden Gräser, namentlich des Kuṣa, werden wir zum Verständnis im Auge behalten müssen, sowie auch die Angabe, daß das Grasstrickziehen stattfinde, wenn eine astrologische Behinderung beim Lichterfest eintrete. Durch das Ziehen an dem magischen Grasgewinde soll also wohl die schlimme Einwirkung der unkoscheren Zeit abgewehrt werden. Immerhin aber dürfte diese Anschauung unserer Texte kaum ursprünglich sein. Kuṣa und (oder) Kāṣa wird auch zur Herstellung der Mārgapālī verwendet, wohl in beiden Fällen hauptsächlich weil es hervorragende Grasarten, Erzeugnisse, ja Verkörperungen des Vegetationsdämons und deshalb zaubermächtig sind. Das Kāṣagras sodann (*Saccharum spontaneum*) steht im Herbst in seiner Vollkraft, und seine weiße Blütenfülle zu dieser Zeit wird öfters genannt. Es hat auch eine engere Beziehung zu dem Herbstgenius Agastya²⁾, die Blüte ist weiß wie er. Sodann sind beide Gräser nicht nur sehr häufig, sondern auch außergewöhnlich stark und widerstandskräftig, das Kāṣagras braucht man infolgedessen zu Matten, Dächern usw. (P. W.). So eignen sie sich auch praktisch zu Stricken. Wahrscheinlich wird das Strickziehen also ein alter Bestandteil des herbstlichen Erntefestes sein, ursprünglich frei von astrologischer Einschränkung. Die schon erwähnte Bedeutung von

¹⁾ Es scheint aber, *manasi* (oder *manasā*) ist zu *nidadhīta* zu ergänzen: „soll der König sorgfältig beachten“.

²⁾ Genius des Sterns Canopus, bei dessen Aufgehen die trüben Wasser der Regenzeit heller werden, Raghuv. IV, 21; XIII, 36.

Kraftproben, namentlich bei Vegetationsfesten, spielt wohl herein. Sodann weist gerade der Kampf zwischen Leuten von hoher und von niedriger Kaste auf alljährlichen Brauch. So streiten bei der Mahāvratafeier, einem Indra- und Fruchtbarkeitsfest, ein Čūdra und ein Ārya um ein weißes rundes Fell. Hier siegt aber der Ārya. Hillebrandt, Die Sonnenwendfeste in Altindien, Roman. Forschungen V, S. 337. Der Sieg über die „schwarze Haut“ dürfte hier nötig sein, weil das weiße Fell die Sonne oder das Licht zu bedeuten scheint. Bei der vorliegenden Sitte eines Ernte- oder Ackerbaufestes stehen wir in unmittelbarerem Leben. Der Čūdra ist der eigentliche Ackerbauer, nicht der Herr, der Kshattriya; dem Čūdra gebührt das ihm nötige zauberische Vegetationsgewinde. So kämpften z. B. an Johanni in Belling bei Pasewalk die Knechte zu Pferde und die Herren zu Fuß gegeneinander, wobei meist die Knechte siegten. Sartori, Sitte und Brauch III, S. 234, Anm. 71. Wegen Wettkämpfen bei altgriechischen Kornfesten vgl. Mannhardt, Mythol. Forschungen, S. 209.

Warum wird nun aber des Königs Sache hier von Čūdras gegen den Kriegeradel vertreten? Abweisen muß ich die von Underhill S. 62, Mitte vorgetragene Mutmaßung, der ganze „tug-of-war between highcaste and low-caste men“ sei Überlebenskampf eines Krieges zwischen den Kasten, ebenso wie die ebenda von Underhill gebilligte Theorie Manwarings, das Bali fest komme von den Čūdras, deren Verteidiger gegen die überheblichen höheren Kasten Bali gewesen sei. Ich wüßte von keiner Stütze solcher Ansichten. Wohl aber mußte der König in Altindien so gut wie anderwärts oft mit allen Mitteln seine Interessen gegen den Kriegeradel, auch den der Landbarone, wahren. Stellte sich da der Fürst auf die Seite des „Volkes“, dann gewann er sich dessen Herz; denn der Gutsadel, auf den kommt's hier an, bereitete in der Regel seinen Bauernhörigen mehr oder minder Drangsal. Daß bei solch einem Wettziehen der Hörige siegte und nicht sein Gebieter, entspricht um so mehr uralteren Festbräuchen, als unser Fest ein saturnalisches ist. Auch war Bali offenbar als chthonische oder Acker-gottheit eine Gottheit der Ackerbauern. So gebührt auch deshalb an seinem Fest ihnen der Sieg. Daß aber der Sieg des Bauern zugleich Sieg des Fürsten bedeutet, das dürfte später drangewachsen sein.

Nun ist aber das Strickziehen (tug of war) eine öfters vorkommende Sitte. Bei den Eskimo ziehen an einer Seite des lan-

gen Stricks die im Winter, an der andern die im Sommer Geborenen. Die einen stellen also den Winter, die anderen den Sommer dar. Je nachdem die eine oder die andere Partei gewinnt, gibt's nahrungsreichen Winter oder nicht (Frazer² IV, 259; IX, 174).

Gute Geister auf der einen, böse auf der anderen Seite streiten sich ebenfalls bei den Chukma in den Chittagong-Bergen im südöstlichen Indien, hier um den toten Priester: wird der zum Verbrennungsplatz geführt, so ziehen durch Stricke am Leichenwagen die einen nach einer, die andern nach anderer Richtung (Frazer³ IX, 174). Das gleiche gilt wohl für den heiligen Mönch in Birma: starke Männer, sogar Mädchen und Frauen, ziehen mit aller Macht mittels Stricken an entgegengesetzten Seiten des Totenwagens in entgegengesetzten Richtungen (ib. 175). Auf den Timorlaut-Inseln wird an langer Bambusstange gezogen, die östliche Partie muß stärker ziehen, damit zieht sie den Westwind, den Monsum oder Regenwind, herzu (ib. 176). Bei den Khasis in Assam zieht am Fest der Dämonenaustreibung eine Anzahl Männer an einer über einen Fluß gestreckten langen Bambusstange, nach dem noch durchsichtiger gebliebenen örtlichen Brauch müssen die auf dem östlichen Ufer gewinnen, dann gibt's Gesundheit und Glück (ib. 173 f.). Der Regen wird hier wohl um so sicherer kommen, als die westliche Partei gewöhnlich einer Wassertauche teilhaft werden wird. Ebenso muß bei dem zu Dürrezeit stattfindenden Strickziehen in Birma die „Regenpartei“ den Sieg davontragen (ib. 175 f.). Das sieht alles noch recht ursprünglich aus. Ebenso auf die Ernte, obschon jetzt nur mantisch, bezogen und auch sonst minder urtümlich tritt uns die Sitte bei den Karen in Birma entgegen, wo zwischen zwei Dörfern am Strick gezogen wird; das gewinnende wird die bessere Ernte haben (ib. 177). Ebenso deutet der Ausfall des Strickziehens bei den Tangkhul in Assam auf den Ausfall der Ernte. Hier stehen auf der einen Seite die Männer, auf der andern die Mädchen. Bezeichnenderweise folgt auf den Ritus starke Unzucht (ib. IX, 177). Diese erkennen wir leicht als notwendigen Bestandteil des Fruchtbarkeitszaubers. Gleicher Zauber verrät sich auch bei dem eigentümlichen Wettzeichen der Singhalesen durch die dabei geführten schmutzigen Reden (ib. 181). Bei den Nāga von Manipur ziehen einen Monat, nachdem der Reis gesät ist, Frauen und Mädchen auf der einen Seite des Strickes, Männer und Buben auf der andern. Es soll Ernteomen ergeben,

ursprünglich aber gewiß gute Ernte bewirken. Hastings IX, 823 a. Ebenso geschieht das „zur Beeinflussung des Wetters“ unternommene Strickziehen bei verschiedenen Berberstämmen in Marokko an einem Ende durch Männer, am andern durch Frauen (ib. 178 f). In der mohammedanischen Welt wird dabei besonders die Frauenpartei durch Loslassen des Stricks oder Durchschneiden dazu gebracht, auf den Rücken zu stürzen, mir scheint nicht einfach zum Spaß, wenigstens nicht ursprünglich, sondern zur Unheilsabwehr und zur Fruchtbarkeitserweckung durch die dabei unvermeidlichen unanständigen Posituren der Weiber. Am Fastnachtsdienstag zogen zwei Quertiere der aus A. E. Housmans Gedichten bekannten Stadt Ludlow in Shropshire Strick. Dieser hatte an einem Ende einen roten Knopf, am andern einen blauen (also *nīla*!) (Frazer², ib. 182). Vgl. Reinsberg-Düringsfeld, Das festl. Jahr 60 (da als Fastnachtspiel). Ursprünglich werden diese Knöpfe geschlechtliche Bedeutung gehabt haben und der rote den Männern, der blaue den Frauen gedient haben (oder umgekehrt?). Ein ähnliches Strickziehen gab's am gleichen Tag in Presteign in Radnorshire (ib. 182—183). Frauen auf der einen, Männer auf der andern und Sieg der Weiber dürfte die älteste Gestalt sein. Verdunkelt wäre das dann auch in den Northwestern Provinces Indiens: Am 14. der hellen Hälfte der Āṣvina, also um die Zeit des Balifestes, ziehen die Einwohner verschiedener Teile des Dorfes an einem Grasstrick, dicker als eines Mannes Arm, der siegende Teil behält den Strick das ganze Jahr, jedenfalls als kostbaren Fruchtbarkeitszauber, was an westländische Parallelen erinnert. Ebenso in den indischen „Plains“: An Holi ziehen die Männer zweier Dörfer Strick über ihre Grenze. Die Sieger erwarten Erntefülle. Crooke II 321. Nach diesen Entsprechungen zu urteilen wären also die *Çūdra* oder Ackerbesteller unserer Texte sehr am Platz. Ich möchte in ihnen die natürlichen Nachfolger der Frauen sehen, in den *Kshattriya* die der Männer. Gewinnen die *Çūdra*, so bewirkt das gute Ernte. Sollte ihr Sieg ursprünglich ein Sieg des großen göttlichen Königs *ṛat ṛṣṛṇ*, des Fruchtbarkeitsgenius *Varuṇa*, gewesen sein? Oder gar König *Bali* der König des Festes, ebenfalls ein Vegetations- und Korndämon? Ein oft geübtes, „das beliebteste und wichtigste Spiel“, ist jetzt das Tauziehen auf den Trobriandinseln in Nordwest-Melanesien. Dabei geht es sehr roh zu. Es geschieht mittels einer kräftigen Liane. Bei dem orgiastischen Tauziehen im Süden sind immer Männer auf der einen, Frauen auf der andern Seite. Die Sieger

stürzen sich auf die am Boden Liegenden und führen den Geschlechtsakt in der Öffentlichkeit aus. An diesen unglaublich zügellosen Orgien nehmen auch Verheiratete teil. Malinowski, Das Geschlechtsleben der Wilden usw. 176–177. Gerade diese, „jetzt unterdrückte“ Form ist wohl aufschlußreich und kennzeichnet das Strickziehen als ursprünglichen Fruchtbarkeitszauber. Als solcher ist das Strickziehen natürlich auch hervorragend apotropäisch.

§ 15, Verehrung Balis durch den König.

Nicht nur dies Strickziehen aber beim Fest des Bali ist wichtig für den König des Landes, sondern auch, daß er persönlich die Gottheit der Feier verehere. Der Text (Bhav. 47 c bis 55; Padm. 124, 46–54; Skand. 10, 38 c–46) lautet: *Kṛitvaitat sarvam eveha rātrau Daityapateḥ Baleḥ / pūjāṃ kuryān* (Hcat. *kṛitvā*) *naraḥ* (l. *nṛipaḥ* mit Hcat. Padm. und Skand. haben: *kuryāt tataḥ*) *sākshād bhūmau maṇḍalake kṛite / Balim ālikhya Daityendraṃ varṇakaiḥ pañcarāṅgakaiḥ, // sarvābharāṇasampūrṇaṃ, Vindhyāvalyā sahāsitam*¹⁾ (Padm. *Vindhyāvalyā samanvitam*, Skand. *Vindhyāvalisamanvitam*), */ Kūshmāṇḍabāṇajambhorumuraḍānavasaṃvṛitam* (Padm. und Skand.: *Kūshmāṇḍamayajambhorumadhudānavasaṃvṛitam*). *// Sampūrṇa-hṛishṭavadanaṃ* (Padm. und Skand. *sampūrṇaṃ hṛishṭavadanaṃ*), *kirīṭotkatakuṇḍalam, / dvibhujaṃ Daityarājānaṃ kārayitvā nṛipaḥ svayam* (Padm. und Skand. *svake punaḥ*) */ grīhasya madhye* (Hcat. *grīhamadhye ca*) *çālāyāṃ viçālāyāṃ tato 'rcayet, / bhrāṭṛimantri* (Hcat. *|-māṭṛi-|*) *janaiḥ* (Padm. und Skand. *māṭṛibhṛāṭṛijanaḥ*) *sārdhaṃ, samtushṭo, bandibhiḥ stutaḥ* (Padm. und Skand. *bandhubhiḥ saha*), *// kamalaiḥ, kumudaiḥ pushpaiḥ, kahlārai, raktakotpalaiḥ, / gandhadhūpāṇna* (Hcat., Padm. und Skand. *-pushpāṇna-*) *naivedyair, akshatair, guḍapūpakaiḥ* (Padm. und Skand. *sakshiraguḍapāyasaḥ*), *// madyamāṃsasurālehyadīpavartyupahārakaiḥ* (Padm. und Skand. *-coshyabhakshyopahārakaiḥ, / mantreṇānena, rājendra* (Padm.

¹⁾ Diese seltene Form ist nicht etwa ein Druckfehler. SSud. 26 reproduziert, angeblich aus dem Skandap., in Wirklichkeit auch hier aus Bhav., und zwar buchstäblich genau. Auch *sahāsitam* erscheint da. Hcat. II 2, p. 357 bringt zwar *sahāsinam*. Aber das wird Schreib- oder Druckfehler sein.

und Skand. *rājendraḥ*), *samantrī*, *sapurohitah*¹⁾: // „*Balirāja, namas tubhyaṃ, Virocanasuta, prabho, | bhaviṣhyendra, surārāte, pūjeyaṃ pratigrihyatām. | Evaṃ pūjāṃ nṛipaḥ kṛitvā rātrau jāgaraṇaṃ tataḥ | kārayet prekṣaṇīyādinaṇṛityakathānakaiḥ*“). / In SkM. 16, 1—5, der entsprechenden Partie in diesem Kārttikam., sind nur zwei Halbçloka denen von Padm. und Skand. vollkommen gleich, ebenso das Beiwort *dvibhujaṃ*, der pāda 5 a fast gleich, das übrige ganz verschieden und zum Teil eine Zusammendrängung. Dennoch bringt genau die Hälfte des Textes Einzelheiten, die von den andern, auch von Bhav., wohl einfach beiseite gelassen wurden. Wir lesen nämlich im SkM. 16, 3 c—5 b: „Zunge, Gaumen, die beiden Winkel der zwei Augen und die Flächen der Hände und Fußsohlen des Bali male man mit roter Farbe, seine Haare mit schwarzer (*kṛishṇair*), in natürlicher Weise. Den ganzen Leib richte man mit gelber Farbe, die Waffen usw. mit schwarzblauer Farbe, die Gewandung usw. mit weißer Farbe her, sodaß es prächtig aussieht“²⁾.“ Immerhin könnte das auch späterer, erklärender Einschub sein.

Die Opfer an Bali kennzeichnen ihn deutlich als chthonisch,

¹⁾ Padm. und Skand. haben hier noch: *Pūjāṃ karishyate yo vai saukhyaṃ syāt tasya vatsaram*. Dieser Halbçloka gehört natürlich nicht hieher.

²⁾ Ebenso (abgesehen vom Voc. *priye* statt *nṛipaḥ*) Padm. 124, 54 im Text. Die häufige var. lect. aber lautet: *Evaṃ pūjāṃ vidhānena rātrau* usw. Es muß heißen: *evaṃ pūjāṃ vidhāya* ca. Skand. 10, 46 aber macht daraus (oder fand vor): *evaṃ pūjāvidhānena* usw. und schließt mit *kārayed vai kṣhaṇaṃ* (Fest) *rātrau naṇṇṛityakathānakaiḥ*. Wie wir auch hier sehen, schreibt Skand. sogar offenbare Schreibfehler sklavisch ab. Da braucht uns *rājendraḥ* (in dem Halbçloka *mantreṇānena* usw.) nicht zu verwundern. Möglich ist *rājendraḥ*, gut aber nicht. Padm. konnte den Voc. nicht brauchen, wollte aber, nach häufiger Sitte dieser Zusammensteller, der Vorlage so nah wie möglich bleiben. Also *rājendraḥ*! In Padm. hat nur ein einziges MS. der Ānandāçrama-Herausgeber das ursprünglichere *pūjāṃ kuryāt tataḥ sākṣhād*, alle anderen das schlechtere und jüngere *priye st. tataḥ*.

³⁾ Fünf Farben sind nötig das Bild eines Menschen zu malen. Nāgānanda II zwischen Str. 25 und 26. Wegen der Farbe der einzelnen Körperteile vgl. meine Abhandlung: „Die menschlichen Körperteile“ usw. in WZKM. 36, S. 108 ff. Die gelbe Farbe des „ganzen Leibs“ scheint den Bali als Gottheit der Vaiçya, also vor allem der Ackerbauer zu kennzeichnen; bekanntlich sind die Brahmanen und ist den Brahmanen Zukommendes, wie z. B. die Kleidung, die Erde des Bodens für ihre Häuser usw. weiß, die Kṣhattriya rot, die Vaiçya gelb, die Çūdra schwarz und je entsprechend das diese drei Kasten Betreffende. Auch diese Einzelheit stünde also in schönem Einklang mit dem Wesen des Bali.

als einen Totenseelen- und Vegetations- oder Fruchtbarkeitsgenius. Geradezu auffällig tritt das hervor an den vier verschiedenen Arten von Lotosblüten, den bekannten Sinnbildern der Vegetation und Fruchtbarkeit, und man möchte vermuten, daß das etwas merkwürdige *pushpaiḥ* ein alter Schreibfehler für eine fünfte Wasserlilienart sei¹⁾. Surālikōr, sonstiger Rauschtrank und Fleisch, wie hier Bali dargebracht wird, ist Opfergabe an Gottheiten und Geister der Toten- und der Gespensterwelt und der Fruchtbarkeit.

§ 16. Verehrung des Bali durch das gewöhnliche Volk. Lohn der Verehrung. Nochmaliger Bericht von der Einsetzung des Balifestes.

Zu der gleichen Zeit, wo der König mit seinen Hofleuten den Bali in der angegebenen Weise verehrt, weiht ihm auch das gemeine Volk Dienst und Anbetung. Der Text des ganzen Stückes (Bhav. 56—61 b; Padm. 124, 55—61 b; Skand. 10, 47 bis 51) lautet: *Lokaḥ cāpi gṛihasyānte* (Hcat. *gṛihasyāntaḥ*) *çayyāyām* (Padm. *paryāṅke*) *çuklataṇḍulaiḥ* // *saṁsthāpya* *Balirājānaṁ*, *phalaiḥ pushpaiḥ ca pūjayet*. / *Balim uddiçya dīyante dānāni*, *Kurunandana*, / *yāni*, *tāny akshayāny āhur*, *mayaiva saṁpradarçitam*. // *Yad asyām* (Padm. *atra*, Skand. *asya*) *dīyate dānam svalpam vā yadivā bahu*, / *tad akshayaṁ bhavet sarvaṁ Viṣṇoḥ prītikaraṁ param* (Padm. und Skand. *çubham*). // *Viṣṇuṇā vasudhā labdhā* (Padm. *vasudhām labdhvā*, Skand. *ca svayaṁ*, *vatsa*), *tusṭena Balaye punaḥ* / *upakāraḥ dattaḥ*

¹⁾ Es wäre dann wohl das auch graphisch nicht zu fernstehende *padmaiḥ* dafür einzusetzen. Dies wird um so wahrscheinlicher durch Brahmapur. 220, 164 c—165 b, wo als den Totenseelen zu opfernde Blumen aufgezählt werden: *Kamalaṁ, kumudaṁ, padmaṁ, puṇḍarikaṁ ca yatnataḥ*, // *indivaraṁ, kokanadaṁ kahlāraṁ ca niyojet*. Da entspricht *kokanada* unserem *raktakotpalaiḥ*. In Matsyapur. 15, 37 wird freilich *padma* für das *çṛāddha* verboten, und zwar laut Hemādri, weil auf dem festen Lande wachsend. So schreiben z. B. Märk.-Pur. und Prabhāsakhaṇḍa als Opferblumen beim Totenseelenmahl vor: „alle im Wasser wachsenden Blumen.“ Vgl. Vi. 79, 6; Viṣṇudh. I, 141, 17 c d = Hcat. III 1, p. 683 (aus Märk.-Pur. und Prabhāsakh. und dort wie hier zu lesen); III 1, 561 (Bhāradavāja) = 685 (Saurapur.). Hinzukommen könnte vielleicht daß *padma* ein Taglotos ist (z. B. Raghuv. XVII, 75). Aber Abweichungen in Einzelheiten finden sich ja öfters.

cāsurāṇām mahotsavaḥ (Heat., Padm. und Skand. *upakāra-karam dattam Asurāṇām mahotsavam*). // *Tataḥ prabhriti, rājendra* (Padm. *senāniḥ*, jünger: *rambhoru*), *pravrittā kaumudī çubhā, sarvopadravavidrāvī-* (wohl *-vidrāvā* mit Heat. zu lesen, in Padm. *-saṃhartrī*), *sarvavighnavinācinī, // lokaçokaharī, kāmīyā, dhanapushṭisukhāvahā.* / Die Verse: *Tataḥ prabhriti* bis zum Schluß streicht Skand., sonst folgt es Padm., freilich mit ein paar kleinen Abweichungen. SkM. (16, 5—8) ist wieder viel kürzer und auch sonst zum Teil nicht gleich: *Loko likhed grihasyāntaḥ çayyāyām çuklatanḍulaiḥ / mantrenānena saṃpūjya shoḍaçaṇṇ upahārakaiḥ: / „Balirāja, namas tubhyam, Daitya-Dānavapūjita, / Indraçatro, 'marārāte, Viṣṇusāmnidhyado bhava'¹).* // *Balim uddiçya diyante dānāni, munipungavāḥ, / yāni, tāny akshayāni syur, mayaitat saṃpradarçitam.* // Dieser letzte Çloka also wie in Bhav., nur mit der nötigen Änderung des Vokativs, mit *etat* statt *evam* (Heat. *eva*) und mit der Glättung *syur*. Auch Padm. hat sich an dem nach *āhur* seltsamen *mayaiṇa(m)* gestoßen und bringt: *Balim uddiçya diyeta tatra sarvaṃ ca, Pāvake* (jünger: *bhāmini*), / *dattāni cākshayāny āhur munayas tattvadarçinaḥ.* // Aus Padm. und SkM. scheint Skand. 10, 48 zusammengestümpert zu sein: *Balim uddiçya vai tatra kāryaṃ sarvaṃ ca, suvrata, / yāni yāny akshayāny āhur munayas tattvadarçinaḥ.* Die Änderung *kāryaṃ* könnte schon das benutzte Ms. des Padm. enthalten haben. Nicht in Bhav. (und natürlich auch nicht im SkM.) findet sich Padm. 124, 58 und Skand. 10, 50, die Rede Viṣṇus an Bali: *Rātrau ye na karishyanti tava pūjām, Bale, narāḥ, / teshām ca çrotriyo dharmo 'karmatvam upatishṭhatē.* Skand. schließt mit: *dharmāḥ sarvas tvām upatishṭhatu*, was an sich einer bekannten indischen Anschauung entspricht — Bali ist ja ein Asura —, hier aber eine Albernheit ist. Wenn SkM. den Mantra an Bali erst bei dessen Verehrung durch das Volk mitteilt, so erhellt auch daraus, daß der gleiche von allen gebraucht wird.

Leider wird Bali Verehrung durch die Plebs in nur einem Çloka abgetan. Immerhin ist die Angabe, daß sein Bild da aus Getreidekörnern hergestellt werde, wie alle melden (Bhav. 56; Padm. 55; Skand. 47; SkM. 6), sehr wertvoll. Das deutet unmißverstehbar auf Balis chthonische Natur: er ist eine unterirdische und Ackergottheit.

¹) Der sektiererische Blödsinn im letzten Pāda ist zum Haarausraufen. Aber Nirpayas. II, 8, 22 gibt den Mantra in ganz gleicher Form. angeblich aus dem Padmapur.

Von der heutigen Sitte berichtet Gupte, S. 36 und 39: In Mahārāṣṭra machen die Frauen Bildnisse des Königs Bali entweder aus Reismehl oder aus Kuhmist, je nach ihrem Rang, verehren sie und wiederholen den Segensspruch: „Mögen alle Übel verschwinden und Balis Reich wiederkommen!“ Keine solche Verehrung findet sich in Bengalen. Die Chāndraseni Prabhus in Bombay formen ihre Bilder des Königs Bali aus gekochtem Reismehl, während die Mālis oder Gärtner von Indore, die Cūdras sind, dazu Kuhmist verwenden. Auch der Kuhmist paßt vorzüglich bei einem Ackerbaudämon. Freilich kommen dergleichen Darstellungen auch in Fällen vor, wo sich keine solche Grundlage nachweisen läßt. Wir dürfen halt auch nicht vergessen, daß unendlich viele Arme in Indien kaum ein anderes Material als Mist oder (trockenes) Gras vermögen. Einen sichereren Anhalt bildet schon das Reismehl.

Bei dem bereits in der Anm. 2 zu S. 92 genannten Aviyo-gavrata, das in Bhaviṣhyott. 22 beschrieben wird und zum großen Teil wörtlich gleich im Kālikāpur. (reproduziert von Heat. II 1, S. 439—444, nicht aber im Venkateṣvaradruk vom Samvat 1948), werden die Figuren des Īva und der Umā aus Reismehlteig (*çālipiṣṭa*) hergestellt, in einen Behälter aus Rohrgeflecht gelegt und verehrt (Çl. 8). Das Bildnis der Gaurī allein wird am letzten Tag ihres vieltägigen Festes im September zur Zeit des Neumonds aus Reismehlteig geformt, in einen kostbaren Schrein getan und mit großem Pomp durch die Straßen getragen. Dubois-Beauchamp³, p. 568. Ja, man begnügt sich vielfach, die Durgā in Gestalt eines irdenen Topfes, umwunden von einem Faden und angefüllt mit verschiedenen Arten Getreide, als Hauptgottheit zu verehren. Gaurīs Gatte Īva erscheint bei ihrem großen Fest am 7., 8. und 9. Bhādrapada als Topf voll Reis und als Kokosnuß, versteckt unter einer Falte ihres Gewandes. In Bhaviṣhyap. I, 167 (= Heat. II 1, p. 677) macht man das Bild der Nikshubhā aus Reismehlteig (*çālipiṣṭa*). Sie ist eine Gattin des Sonnengottes und bedeutet nach Bhaviṣhyap. I, 79, 4 die Erde. Vom Sonnengott geschwängert, gebiert sie die Ackerfrüchte (*sasyāni*, ib. 5 ff.). Auch der Sonnengott selber wird in Bhaviṣhyap. I, 168, 18; 169, 5 aus dem gleichen Material gebildet. Als eine Form des Sonnengottes erscheint öfters Vyoman (*Ākāṣa*), der Luft-raum oder Himmel. Auch sein Bild wird in Bhaviṣhyap. I, 168, 34 aus *çāli* verfertigt, ebenso in 168, 24 der Berg Meru mit dem Sonnengott und Nikshubhā darauf aus dem Mehl von

einem *ādhaka* Reiskörner (*taṇḍulādhakapishṭena*). Überall handelt sich's da um mehr oder minder dem Bali verwandte Gottheiten; der Sonnengott wirkt ja Fruchtbarkeit, und neben Indra wird er beim Erntefest des Pongal gefeiert. Man erinnere sich auch an die anderen im vorhergehenden genannten Verwendungen des Reismehlteigs (zu unheilbannenden Lampen usw.). Gelegentlich formt man freilich auch die Figur einer unheimlichen Macht, wie die der Rātri oder Nacht in Atharva-vedapariç. VI aus Reismehlteig. Aber da wird der heilwirkende Stoff, in welchem sich das verderbendrohende Wesen verkörpert, es freundlicher oder unschädlich machen. Sodann vermag halt auch der Arme ausnahmsweise Reismehlteig. Hcat. II 1, p. 42 zitiert aus dem Bhavishyott., Götterbilder könnten aus Gold, Silber, Kupfer, Holz, Ton sein (der anderwärts, auch in Kālikāpur. 91, 2 erwähnte und wichtige Stein fehlt hier) oder gemalt oder aus Teig gemacht, je nach dem Vermögen des Frommen. Vgl. Bhavishyap. I, 59, 16. Unter dem „Volk“ unserer Kārttikam. wären nun viele imstande, Balis Bild aus weit kostbarerem Stoff bereiten zu lassen. Aber wie am Fest der Gaurī, der Kornmutter, deren aus Reismehlteig gemachtes Bild in herrlich verziertem Behältnis mit Prunk und Pracht durch die Stadt getragen wird, so gebietet Bhavishyap. I, 169, 5 (= Hcat. II 2, p. 795) am Ende des Māgha den Sonnengott *taṇḍulādhakapishṭena* zu formen und ihn in seinem mit vier weißen Rossen bespannten Wagen, der mit buntfarbigen Stoffen, weißen Bannern und Fahnen, königlichem Sonnenschirm und Yakwedel und Spiegeln geschmückt ist, des Nachts unter dem Schall von Blasmuscheln, Pauken usw. auf der Hauptstraße umherzufahren. In 168, 15 wird dieselbe Feier im Māgha genannt. Da ist der Wagen mit Lichtern und Kränzen geschmückt und der Sonnengott aus Teig (l. *piṣṭabhānu*).

Was heißt nun *taṇḍulādhakapishṭena*, dem wir eben zweimal begegnet sind, und das ich mit: „Mehl von einem *ādhaka*“ (etwa 1½ Liter) wiedergegeben habe? Vergleichen wir, daß Bali aus reinen Reiskörnern (doch wohl mit Hilfe eines Bindemittels)¹⁾, hergestellt wird und der Meru mit Sonnengott und Nikshubhā darauf aus Reis (*çāli*), dann möchte richtig sein: „aus einem *ādhaka* Reiskörner und aus Teig“. Da würden die Figuren aus einem Gemisch von Reiskörnern und Reismehlteig

¹⁾ Da das Bild auf einem Bett liegt, könnte flach Korn neben Korn gelegt sein.

zusammengesetzt. So gäbe es den nötigen Zusammenhalt und verbände sich die Kraft des unverbrauchten und des zu Mehl und Teig verarbeiteten Getreides. Unbedingt nötig ist diese Auffassung in Hcat. II 2, p. 859 (aus Vishnudh.), wo ein *Liṅga taṇḍulāḍḥakapiṣṭhena* gemacht und auf einem prächtigen Wagen festlich umhergefahren wird. Beim *lakṣhaṇādrāvra* (am 8. der dunkeln Hälfte des Bhādrapada) wird ein goldenes Bild des Īiva und der Durgā gemacht, die Embleme der beiden aber aus Weizenmehlteig (Hcat. II 1, p. 828, aus dem Matsyapur.). Laut Bhavishyap. I 168, 28 und den vorhergehenden fünf Halbçloka, die im gedruckten Text verloren, aber in Hcat. II 2, p. 823 erhalten sind, soll im Monat Jyaishṭha statt des Sonnengottes selber sein Sinnbild: eine Lotosblume aus Teig (*piṣṭa*) gemacht und mit duftigen Blättern, Kränzen u. dgl. mehr verehrt werden, ebenso im folgenden Monat: im Āshāḍha eine solche Lotosblume, auf die man dann alle Arten von Samen und Pflanzensäfte tut. Die Wasserpflanzenblüte wird wohl statt des Gottes selber gewählt, weil um diese Zeit der Beginn der Monsunregen ersehnt wird. Hat man so durch die verschiedenen Monate hindurch den Sonnengott oder sein Symbol aus Teig hergestellt und gebührend verehrt, so bleibt der Erfolg: eine reichliche Ernte nicht aus, und im Erntemonat Āçvina macht man dann einen großen Berg aus Getreide (*vipulam dhānyaparvatam*), bedeckt ihn mit Gold, Gewandstoffen und Duftsachen und weiht ihn dem Sonnengott als Dank und Bittgabe. Der Getreideberg ist wieder eine Darstellung des Fruchtbarkeit wirkenden Gottes¹⁾.

¹⁾ Bekannt sind die dem Oktoberroß, das dem Vegetationsgeist Mars geopfert wurde und eine Gestalt des Korndämons war, umgehängten Brote. Es genügt wegen anderer Parallelen auf Mannhardt, Baumkultus, Register unter „Brot“ zu verweisen. Hier nur ein Beispiel: Panzer, Bayer. Sagen und Gebr. II, Nr. 392, S. 213 berichtet aus Mittelfranken: Am Ende der Ernte läßt man etwa 20 Halme stehen, bindet sie oben in einen Knoten, so daß die Ähren abwärts hängen, setzt auf den Knoten einen Blumenkranz und steckt zwischen den Knoten und den Blumenkranz ein Bröckchen Brot oder eine Nudel. Dann richtet man ein Dankgebet an den hl. Oswald. Gewöhnlich sind es nur drei Ähren (Nr. 385; 387; 389; 393). Daß auch diese abwärts hängen müssen, erfahren wir in Nr. 389. Sie schauen hinab zur Erde; denn der durch sie dargestellte Korngestalt ist ein chthonisches Wesen, das Stück Brot eine weitere Form von ihm. Brot wirkt ja auch zauberisch gegen Blitz, Feuer, Hagelschlag, heftigen Wind usw., bringt Segen beim Pflügen, Reisen usw. Sartori II, 17; 32 ff.; 50; 62 und Anm. 13; III, 34 f.; Reinsberg-Düringsfeld, Festkal. aus Böhmen 549 unten; Caminada, Bündner Friedhöfe 112 usw.

Mit Getreidemehl, der Gabe oder Form Balis, reibt man sich an seinem Fest den Körper ein, Getreidekörner streuen die Mädchen, gekochtes Korn, unenthülstes Korn und Kuchen sind Teil der Darbringungen an Bali; dies letzte wiegt freilich weniger schwer. Das dem Getreidegenius Gespendete oder in seinem Namen Geschenkte bewirkt reiche Frucht. Der Zusatz: „Weil es Vishnu Freude bereitet“ ist natürlich nur eine kindische Ausgeburt sektiererischer Glaubensbegeisterung.

§ 17. Etymologische Erklärung des Wortes *Kaumudī* und die Zeit des Festes.

Wegen des frohen Segens der Balifeier selber ist es ein Freudenfest. Aber auch das Wort *kaumudī* selber bezeichnet es als solches, wie die Inder darlegen. Nur Skand. bringt vom etymologischen Abschnitt gar nichts. Dieser lautet in Bhav. 61 c bis 64 b und Padm. 124, 61 c—64 b: *Kuṣabdena mahī jñeyā, mudī harshe, tato dvayam* (so ist zu lesen; Hcat. II 2, p. 358 oben und Padm. 61 haben: *muda* l. *mudā*?) *harshe, tato dvayam*); // *dhātujñair nigamajñaiḥ ca tenaishā kaumudī smṛitā. / Kau modante* (Hcat. *mudanti*, ebenso wohl in Padm. statt *mudī* zu lesen) *janā yasyām* (Hcat. und Padm. *yasmān*) *nānābhāvaiḥ parasparam* (so mit Hcat. und Padm.), // *hrīṣṭās, tushṭāḥ, sukhāyattās* (Padm. *sukhāpannās*), *tenaishā kaumudī smṛitā. / Kumudāni Baler yasmād dīyante 'syām, Yudhishṭhira, // arthārthe, Pārtha, bhūmau ca, tenaishā kaumudī smṛitā. / Padm. 124, 63 c—64 b aber: Kumudāni Baler yasmād dīyante tatra, bhāmini, / arthādhyapārthivair, Bhāme, tenaishā usw.* Das ist eine handgreifliche und für diese Epitomatoren sehr kennzeichnende Umformung des Textes von Bhav.: statt *arthārthe, Partha, bhūmau ca* erhalten wir *arthādhyapārthivair, Bhāme*, eine Albernheit; denn Wasserlilien zu opfern bedarfs keiner an irdischem Gut reichen Fürsten. Obendrein geht so *bhūmau* = *kau* verloren¹⁾. In anderer Weise ebenso schlecht ist die einzige Strophe, die SkM. auf die Etymologie verwendet, eine starke Zusammendrängung und Umbiegung der Textform von Bhav.

¹⁾ Aber man brauchte das lautlich nahestehende *Bhāme* statt *bhūmau*. Wäre diese Angleichung nicht, dann müßte man vermuten, *Bhāme* sei aus *Skanda* umgeändert.

Jene lautet: *Kau mut, prītir Baler yasmād dīyate 'syām, Yudhishtira, / pārthivendrait, munivarās, teneyam Kaumudī smṛitā*. „Weil an diesem, o Yudhishtira, dem Bali Freude auf Erden von den großen Fürsten verliehen wird, o ihr Erlesenen unter den Muni, deshalb heißt er Kaumudī (16, 9).“ Die Unbeholfenheit der zwei einander widerstrebenden Anreden, von denen Yudhishtira natürlich aus der Vorlage stammt, wirkt recht komisch, aber auch belehrend. Davon war schon die Rede. Ob der Mann wohl zufällig ebenfalls auf *Pārthiva* geraten ist, oder ob er nebenher Padm. benutzt hat, oder ob wir eine Schrift annehmen müssen, in der Yudhishtira ebenfalls der Belehrte war und die dann sowohl vom Bhavishyottara wie von anderen ausgeschrieben wurde? In der Sache aber bekundet SkM. eine merkwürdige Selbständigkeit: hier steckt nicht die Freude der Menschen in Kaumudī, sondern die dem Bali und ihm natürlich von den Königen gewährte. Glücklicherweise sind chthonische Götter nicht so fürstenspeichelleckerisch; sie geben ihre Gaben allen und holen alle hinunter in ihr gefürchtetes unterirdisches Haus.

Welchen Tag bezeichnet nun aber Kaumudī? Die Wörterbücher erklären: 1. Vollmondtag des Kārttika, 2. Vollmondtag des Āṣvina. Es müßte aber zunächst hinzukommen: 1. Neumondtag des Kārttika, 2. Neumondtag des Āṣvina. Als dem Liebesleben günstige Festlichkeiten nennt Kāmas., S. 55 die Yakshanacht, das nächtliche Fest der Kaumudī (*kaumudijāgara*, v. l. *kaumudipracāra* [vgl. PW. *kaumudicāra*; *cāra* und *pracāra* sind Wörter für das freie Umherstreifen bei Nachtfesten]) und *suvasantaka*. Das letztgenannte ist das Fest des Frühlings und des Liebesgottes, die Yakshanacht laut Yaçodhara = *sukharātri*. *Sukharātri* oder *sukharātrikā* als Teil des Lichterfestes haben wir kennen lernen. Die Frauen spielen dabei die Hauptrolle. Yaçodh. erklärt, da seien die Yaksha gegenwärtig, was stimmen wird: die *sukharātri* ist ein Vegetationsfest und die Yaksha sind Vegetationsgeister. Kaumudī bezeichnet nach ihm den Vollmondtag des Āṣvina, weil da besonders heller Mondschein (*kaumudī*) eintrete. Die Spiele sind ihm dabei hauptsächlich das Schaukeln und das Würfeln (*tatra dolādyūtaprāyāḥ kṛdāḥ*, von R. Schmidt ebenso wie *kaumudijāgara* mißverstanden). Daß die meisten Stellen die Lakshmī- oder Kojāgarafeier mit dem Würfelspiel in den Āṣvina, aber unter Schwanken zwischen Vollmond und Neumond, verlegen, haben wir S. 83–89 gesehen. Hinzugefügt sei nur Hcat. II 2, p. 331, wo die *akāla*

kaumudī (nach der Glosse = *dīpāvalikotsava*) am 8. der dunkeln Hälfte des Āṣvina beginnt und, wie es scheint, am Parvantaḡ, d. h. am Neumondtag (am 15.) endet. Sie wird als *rathayātrā*, also mit Wagenumzug gefeiert. Verehrt werden dabei Durgā, Āiva und Skanda. Andererseits aber ist *kaumudī* das gleiche wie *dīpāvalī* (*dīpālī*, *dīpotsava*) und das Balifest, und erscheint auch die Lakshmīfeier als ein Teil dieses Festes. Dies aber wird von unseren Texten fast durchgängig auf den Neumondtag (den 1. der lichten Hälfte) des Kārttika verlegt. Vgl. auch das beim Rinderfest Gesagte.

Noch größeren Spielraum gibt dem Begriff *kaumudī* ein Abschnitt, den Heat. III 2, p. 914 vorführt. Er sagt da, Lakshmīs Erwachen sei als die *Dīpālīkā* bekannt, und zitiert weiter unten aus dem Varāhapur.: *Kaumudī Yaksharātriḡ ca, Kaumudī Phālgunī thatā, / Vasantir iti vijñeyā, deḡasya mahimāḡraye* (l. *mahitāḡraye*?). // *Āṣvine paurṇamāsyām ca niḡādeḡ kṛḡḡanam smṛitam, / kaumudī sā samākhyātā, kāryā lokavibhūḡaye. // Kārttike sitapakshādau tithau tu kusumāmḡḡukaiḡ / Yakshārcā Yaksharātriḡ syāt, kāryā ceshṡasukhāya ca. // Māghaḡḡklacaturthiyām tu varam āṛādhyā ca Āṛiyāḡ / pañcamyām kundakusumaiḡ pūjā, sā kaumudī smṛitā. // Phālgune paurṇamāsyām tu yathā vāsavilāsakah¹⁾, / jñeyā sā Phālgunī loke, kāryā lokasamṛiddhaye. // Caitrāḡḡtamyām aḡḡakais tu, trayodaḡyām Smarārcanam, / tac ca kāryam aḡḡārtham, jñeyā Vāsantiketī ca. // „Kaumudī ist die Yakshanacht und Kaumudī ist auch die Phālgunī (= Holī), die (auch) als Vāsanti (Frühlingsfeier) zu bezeichnen ist, alles nach dem Festbrauch einer Gegend (nach dem, was in einer Gegend als richtig üblich gilt²⁾). Und im Āṣvina, in der Vollmondnacht, ist von Beginn der Nacht an das Glücksspiel geboten. (Auch) das heiḡt *kaumudī* und ist für das Gedeihen der Welt zu feiern. Und die Verehrung der Yaksha, die im Kārttika, an dem die helle Monatshälfte beginnenden Mondtag und mit Blumen und Gewandstoffen geschieht, das ist die Yakshanacht und soll begangen werden zu erwünschtem Glück. Die Verehrung der Āṛī, die am 5. der lichten Hälfte des Māgha mit Jasminblüten geschieht, nachdem man am 4. von ihr eine Gnadengabe (oder: einen Freier oder Gatten) erfleht hat³⁾, (auch) die gilt als *kaumudī*. Wenn aber im Phālguna am*

¹⁾ *Vāsa* ist = *paḡavāsa*.

²⁾ So wenn man *mahitāḡraye* liest. *Mahita* „richtig, üblich“ findet sich in *Yogayātrā* VI, 11.

³⁾ Sprachlich viel näher, sachlich ferner steht: „die Verehrung der

Vollmondtag das lustige Treiben mit dem Holipulver stattfindet, so wird das in der Welt als Phālgunī bezeichnet und ist zu veranstalten zur Wohlfahrt der Welt. Die Verehrung mit Aṣokablüten am 8. des Caitra (die Aṣokāśṭamī) aber und die Verehrung des Minnegottes am 13. (der lichten Hälfte des Caitra) — und sie soll geschehen, Kummerlosigkeit zu erlangen — die wird als Frühlingsfeier bezeichnet¹⁾.“

Çrī, nachdem man ihren Gatten gnädig gestimmt hat.“ Es ist ja die Varadācaturthī.

¹⁾ Wegen der in diesem Text angedeuteten Varadācaturthī, des „Vierten der Gnaden- oder Freierschenerin“, siehe vor allem Wilson, Works II, 184—187; wegen des „Fünften der Göttin Çrī“ (Çrīpañcamī) ib. 191 f. Statt Varadācaturthī findet sich auch Kundacaturthī. Kunda ist eine Jasminart (Jasminum floescens oder pubescens). Sie blüht im Māgha (s. z. B. Hcat. II 1, S. 424 unten; S. 525, letzte Z.; 526 Mitte). An diesem Tag wird die Gottheit vor allem mit deren Blüten verehrt, und zwar nach einigen Autoritäten Çiva, nach andern Gaurī, nach unserm Text Çrī. Siehe Wilson 184; Feasts and Festivals of the Hindus 80; Underhill 109; Bhavishyott. 28, 41 f. Nach dem Devīpur. (zit. von Hcat. II 1, p. 525 unten f.) werden an der Kundacaturthī (am 4. der hellen Hälfte des Māgha) von jungen Mädchen unter andern verschiedene Arten Getreide geopfert und zwar in einem Getreideworfeldkorb (çūrpa) oder vor allem in einem irdenen Gefäß (man muß wohl lesen: cūrpapātre, tathā bhānde mṛṇmaye 'pi viçeshataḥ). Die Frucht ist Reichtum an Liebe des Mannes und an Söhnen. Die Spendeformel lautet: Devo me priyatām sadā. Wilson hat offenbar devī stat devo vor sich gehabt, also die Gaurī oder Umā. Das schiene das Richtige zu sein. Mit dem „Gott“ kann wohl nur Gaṇeṣa gemeint sein. Denn die Varadacaturdaṣī ist Gaṇeṣacaturdaṣī (s. Nirṇayas, II, 6, 26), und beim Varacaturthīvrata (Hcat. II 1, S. 530) wird Gaṇeṣa verehrt. Auch unmittelbar Gaurīcaturthī und Umācaturthī heißt der Tag, und nach dem Brahmapur. (zit. von Hcat. II 1, p. 531) soll diese Fruchtbarkeits- und Korngöttin an diesem Tag mit Kundablüten, kuṅkuma, rotem Lack, roten Fäden, Lichtern usw. verehrt werden. Auch am 4. des Gaṇeṣa soll sich der Fromme mit roten Duftsachen einreiben, mit rotem Sandelwasser besprengen, rotes Gewand tragen und rote Blüten opfern (Hcat. II 1, p. 511, aus dem Narasimhapur.). Ähnliches öfters. Auch Gaṇeṣa ist ja eigentlich nur eine Form des Çiva „des Herrn der (Totenseelen)scharen“ und des Vegetationsgenius. Vgl. auch Underhill 48 Mitte; Gupte 56 f. Die gleiche ursprüngliche Natur eignet den Yaksha, und wenn sie heutzutage als Kordämonen gelten (Crooke² II, 79—81; 307), so setzt sich da eine alte Anschauung fort. Daher hat die Angabe unseres Textes, die die Yakshanacht und Yakshaverehrung mit dem Lichter- und Balifest verselbigt, einen hohen Wert. Auch das Frühlings- und Liebesfest, werde es nun im Phālguna oder im Caitra gefeiert, ist ja ein Vegetations- und Fruchtbarkeitsfest und die Çrī der Feier am 4. und am 5. der hellen Hälfte des Māgha eine Getreidegöttin. Somit hat es geradezu wissenschaftliche Berechtigung, wenn in unserem Text all die von ihm genannten Feiern kaumudī heißen.

Nicht mit Unrecht wird von den Lex. auch einfach „Fest“ für *kaumudī* angegeben. Freilich entspräche eher ein Wort wie unser „Kirwe“ („Kerwa“), „Kirmes“, Kirchweih bes. in dem Sinn von: größtes Fest im Jahr, auch laut fröhliches Fest. So lesen wir in MBh. I, 209, 30 von den beiden freudentaumelerfaßten Daitya Sunda und Upasunda: *Akālakaumudīm caiva cakratuḥ sārva-kālikām, / nityapramuditāḥ sarvas tayoḥ caiva suhriḥjanāḥ*. „Die beiden feierten eine Kaumudī außer der Zeit, die alle Tage fortging, und all ihr Freundevolk war in ständiger Wonne.“ Sie hielten also „alla Dag Kerwa“¹⁾. Ähnlich wohl in Hcat. II 2, S. 331. Da wird (S. 327—332) das Kālarātrivrata beschrieben (mit Verehrung des Īiva, des Skanda und natürlich vor allem der Durgā). Es beginnt, wie schon erwähnt, am 8. der dunkeln Hälfte des Āṣvina und endet allem Anschein nach am Neumondtag. Rauschende Festlichkeiten zu Ehren der Göttin verleihen ihm Glanz. Da heißt es dann: *Akāle kaumudīm kuryāt kṛṣṇapakshe ca yaḥ sadā / māsi cāṣvayuje 'ṣṭamyām ārabhet parvanācaret* // usw. „Wer außer der Zeit immer eine Kaumudī feiert in der dunkeln Monatshälfte und im Āṣvina am 8. anfängt und am Mondwechseltag es ausführt“ usw. Ferner: In Hcat. II 2, 420—424 wird aus dem Devīpur. die Schilderung des Wagenfestes (*rathayātra*) reproduziert. Auf wunderprächtigen, von feinem Tuch umhülltem, mit Glocken, Schellen und Spiegeln behängtem Wagen wird das Bildnis der Mutter Durgā dahingeführt, während Mädchen und Frauen und Glückwünscher Blumen und Dūrvāgras, unenthülste Reiskörner und Wasser auf ihn hinwerfen, der Staub der Straße mit Wasser besprengt, Straßen, Tore und Häuser herrlich geschmückt sind. Kein Baum darf gefällt, kein Lebewesen verletzt werden, Gefangene und zum Tod Verurteilte müssen befreit werden. „So soll man das Wagenfest zu einer *kaumudī* außer der Zeit (*akāle kaumudīm*) machen“ (S. 423). Als Zeit wird angegeben: der 5., 7., der Vollmondtag, der 9., 11., 3., 13., 4. oder Festtage. Es ist so recht eine Feier der Wachstums- und Lebensgöttin, die freilich vom Text als große Gespensterherrin, als die weibliche Totenseele *χαῖ' ἑξοχήν* (*Bhūtā*) verherrlicht und dabei angefleht wird: „Schütze mich vor den Totengespenstern!“ Hemādri glossiert auch hier: *akāle kaumudī(m) dīpotsavah*.

¹⁾ „Wenn alla Dag nor Sundi wär Und alla Sundi Kerwa!“ singt oder sang man in der Heimatsgegend meiner Mutter (bei dem hochaltertümlichen Städtchen Dinkelsbühl).

Diese Umfahrt der Mutter Durgā erinnert stark an die berühmte Umfahrt der Nerthus in Tacitus' *Germania* 40, die Mannhardt in „Baumkultus“, S. 567 ff. eingehend bespricht. Auch während dieser ruhte jede Waffe. Mir scheint aber, die Nerthusfahrt ist keine Einholung des Frühlingsnumens, wie Mannhardt meint, sondern eine Ausfahrt der von Tacitus mit der Terra Mater verselbigten Göttin, um Wachstum, Fruchtbarkeit und anderen Segen ins Land hinauszutragen, ähnlich der der Berecynthia (Kybele, s. Wissowa, *Rel. u. Kult. der Römer*² 336, Anm. 3; Mannhardt, *Baumkultus* 577). Fruchtbarkeit verleiht den Äckern auch die Umfahrt der Frau Holle (Golther, *Hdb. der german. Mythol.* 1895, S. 498). Feld und Frauen segnet das Bild des schwedischen Freyr, wenn das schöne junge Mädchen es durch die Lande führt, und wird diese Priesterin auf dem Wege schwanger, so erwartet man ein besonderes fruchtbares Jahr (E. H. Meyer, *Mythol. d. Germanen* [1903], S. 366). Bekanntlich war dieser Fruchtbarkeitsgott mit einem ungeheueren Phallus dargestellt. Am Stammsitz der schwedischen Könige „finden alle neun Jahre unter phallischen Riten und obszönen Handlungen die großen Opfer statt“ (E. Mogk, *German. Religionsgesch. u. Mythol.* 107). Vgl. Mannhardt, *Baumkultus* 589 f.

Oder betrachten wir die Rathayātrā der Durgā an ihrem großen Fest, der Mahānavamī, am 9. der lichten Hälfte des Āṣvina: „Darauf zur Zeit des Nachmittags soll der König selber die Bhavānī im Bauernland (*rāshṭre*. Oder dennoch: in seinem Reich?) auf einem Wagen umherschweifen machen, begleitet von seinem Heer oder auch mit tausend Mann, die an den Wagen gespannt sind, wohl eingeschulten, sachte, sachte, in übergroßem Glanz, mit brennenden Lichtern (oder nach SSud.: mit Lichterbäumen. Die Lichterbäume auch sonst manchmal bei der *rathayātrā*, wie bei der des Sonnengottes in Bhavishyapur. I, 55, 44), „mit schwertbewaffneten Helden (als Schutz gegen zauberische und dämonische Mächte), sowie mit rötelfärbten Elefanten, wobei die Blasmuscheln und die Pauken ertönen, die Freudenmädchen tanzen, die Frauen geschmückt sind und die Kinder schön herausgeputzt.“ Dabei werden namentlich den Bhūta und Preta, hier: den Totenspukgeistern, Spenden dargebracht. Bhavishyott. 138, 99 ff.; Heat. II 2, S. 918 f.; Nirṇayas., Āṣvina 34; SSud. 82 f. Laeti tunc dies, festa loca, quaecumque adventu hospitioque dignatur, sagt Tacitus. Ebenso ist der Gott der Frühlingssonne froh geehrter Gast bei

seiner Wagenfahrt in Bhavishyott. 134, 50: „Zu wessen Haus auch immer der (hier von weißem Rindergespann gezogene) Wagen kommt, angetrieben durch den Wagenlenker, von dem soll er verehrt werden mit Blumen, Räucherwerk und unentzündeten Körnern. Auch ein anderer, der (als Gast) zum Hause von Hausvätern gekommen ist, muß geehrt werden. Wie viel mehr der Erhalter aller Lebendigen, der große Herr aller Welten.“ Überall, wohin Freyrs Umfahrt geschieht, „werden frohe Feste gefeiert“ (Mogk 107).

Am bekanntesten sind nun die Wagenumzüge (*rathayātrā*) des Viṣṇu-Kṛiṣṇa. In der älteren Literatur aber finden wir sie fast gar nicht, soweit ich jetzt weiß. Der natürlichste Anfang schiene die Wagenfahrt des Sonnengottes zu sein wegen seines Zuges am Himmel dahin, und in der Tat ist sie auch die in dem mir vorliegenden Schrifttum öfters beschriebene. Siehe Bhavishyap. 51; 53—57; 59; 93, 48—55; 169; Bhavishyott. 134; Hcat. II 1, S. 652—656; III 2, 624. In 55, 23 wird dabei des Gottes Bild zu einem glückhaften Gewässer gebracht. Waschungen und *nirājana* oder *ārātrika* zum Heil der betreffenden Gottheit verstehen sich von selbst. Vgl. bes. Bhavishyap. I, 57, 28. Wohl noch häufiger jedoch begegnen wir der Umfahrt der Durgā oder Gaurī, von der Col. Tod im 1. Bd. seines Rājasthan eine eigentümliche Form geschildert hat. Ihre Umfahrt beschreibt auch Hcat. II 1, S. 120—124, 946 f. (aus Bhavishyap. I, aber nicht in der Ausgabe zu finden). Hier führen die kleinen Kinder Tänze auf. Ferner haben wir die *rathayātrā* des Śiva in Hcat. II 2, p. 149; die Umfahrt eines aus Reiskörnern und Mehlpaste geformten Phallus in Hcat. II 2, S. 859 f. (aus dem Viṣṇudh., aber nicht in der Druckausgabe gefunden), die *rathayātrā* beim Kālarātrivrata mit Verehrung der Durgā, des Śiva und des Skanda in Hcat. II 2, S. 326—332; die *rathayātrā* des Brahma am Vollmondtag der Kārttika in Bhavishyapur. I, 18. Siehe noch „Bali“, S. 190 Mitte bis 191; 195 oben; 197.

Eine Art Musterbeispiel für eine Yātrā, wobei aber das Umherfahren des Idols, hier des Vāsudeva, nur eine Episode der langen Festfeier bildet, liefert Viṣṇudh. III, 117. Die Frucht ist hier viel Regen, also reiche Ernte. Und vor allem das Gedeihen der Feldfrucht sollten gewiß ursprünglich all die Wagenumfahrten der Gottheiten fördern. In unseren Texten werden fast alle in der Residenzstadt des Königs abgehalten. Aber das und gar vieles andere Unursprüngliche kommt zum großen Teil von der Eigenart altindischer Schriften, die die Haupt-

aufmerksamkeit leider dem Fürsten und dem Brahmanen zuwenden. Sodann mögen diese Beschreibungen auch als Musterbeispiele für ländliche Bezirke gedacht sein. Endlich wirkt eben alles, was der altindische König tut, magisch hinaus auf sein Land. Wenn er also beim großen Fest der Durgā diese auf einem Wagen in seinem Bauernland umherfahren läßt — falls *rāshṭre* dies bedeutet —, dann wird das einfach in der Landschaft draußen vor den Toren geschehen, schon deshalb, weil bei dem langsamen Vorrücken und der kurz bemessenen Zeit ein Zug durchs ganze Land unmöglich wäre. Das genügt dann auch für die Segenausstrahlung ins ganze Reich hinaus. Und daß die Rathayātrās vor allem Feldfrucht und Viehstand gedeihen machen sollten, zeigen schon die Gottheiten, denen sie gelten; der Sonnengott, namentlich des Frühlings, Gaurī, Īṣa, Skanda, sie alle sind Wachstums- und Fruchtbarkeitsgenien, auch Brahma, von dessen Wagenfahrt wir noch näher reden werden. Vishṇu gehört ebenfalls in diese Reihe als ursprünglicher Sonnen- und als vedischer Fruchtbarkeitsgott. Nun sollte eigentlich auch Bali seine Umfahrt haben. Daß die wahrscheinlich ihm auch zuteil wurde, werden wir sehen.

§ 18. Segen der Feier für König und Land.

Als ein sehr hohes Fest, ja als das Hauptfest im ganzen Jahr erscheint also die Kaumudī. Namentlich die Purāṇa sind nun oft geradezu tollhändlerisch freigebig in Versprechungen all des fabelhaften irdischen und himmlischen Lohns einer bestimmten Frömmigkeitsbetätigung. Kein Wunder, daß sie auch hier nicht geizen. Die in Aussicht gestellten schönen Dinge sind hier aber verhältnismäßig bescheiden. In SkM. fehlt dieser Abschnitt ganz, in Bhav. 64 c—67; Padm. 124, 64 c—67 b; Skand. 10, 52—55 b lautet er: *Ekam evam ahorātram varshe varshe, viṣāmpate* (Padm. und Skand. *Kārttike*), *// dattam Dānavarājasya ādarṣam iva bhūtale // yaḥ karoti nṛipo, rāshṭre* (Padm. und Skand. *rājye*) *tasya vyādhibhayam kutaḥ! // Kuta itibhayaṃ tatra* (SSud. 138, *tasya*)! *Nāsti mṛityukṛitaṃ bhayaṃ. / Subhikṣhaṃ, kṣhemam, ārogyaṃ, sasyasampada uttamāḥ* (so nach Heat. II 2, S. 358: *sasyasampadam uttamam*; der Text des Bhav. und des Padm.: *tasya sampada uttamāḥ*; Skand. *tasya sampad anuttamā*), *// nīrujaḥ ca janāḥ sarve, sarvopadrava-*

varjitāḥ / *kaumudikaraṇād, rājan, bhavantiḥa* (Text des Bhav. *bhavatiḥa*) *mahītale*. // In Padm. lautet der letzte Halbçloka: *kaumudī kriyate yasmād, bhavantiḥa mahītale* „weil die Kaumudī gefeiert wird“ usw. (124, 67), in Skand. 10, 55: *kaumudī kriyate yasmād bhāvaṃ kartuṃ mahītale*. Will man *bhāvaṃ kartuṃ* nicht als eine durch das folgende *bhāvena* veranlaßte Verderbnis ansehen, dann muß man es zum Folgenden ziehen, zur Mantik des Festes. Ob dagegen das *kaumudikaraṇād, rājan* von Bhav. oder *kaumudī kriyate yasmād* in Padm. ursprünglicher sei, kann ich nicht entscheiden. An sich dürfte das zweite wahrscheinlicher sein. Daß das grammatisch falsche *bhavatiḥa* in Bhav. alt ist, zeigt Hcat. II 2, S. 358 mit seinem *nīrujaç ca janah sarvaḥ sarvopadravavarjitah* / *kaumudikaraṇād, rājan, bhavatiḥa mahītale*. // Da sind der Glättung zuliebe sogar all die Plurale in Singulare verwandelt worden. Auch bei Hemādri wie in Padm. und Skand. fehlt der eindrucksvolle Halbçloka: *Kuta itibhayaṃ* usw., den auch SSud. 138 darbietet. Das Wichtigste am ganzen Stück ist der Gedanke, daß das Fest des Bali, dessen so gut wie schrankenloses Vergnügens- und Sinnesprassertum mehrere unserer Texte völlig offen aussprechen, nur ein flüchtiges Spiegelbild dessen sei, was vormals unter Balis Regiment auf Erden der fortwährende Zustand war und was wiederkommen wird, wenn nach all der bösen Not und Scheußlichkeit der Zeit einst Bali die Herrschaft der Welt aufs neue erlangt.

§ 19. Mantik des Balifestes.

Bei einem so wichtigen Feste spielt natürlich, was uns schon mehrfach entgegengetreten ist, wie bei andern die Mantik eine Rolle. Von ihr hören wir in Bhav. 68—70 b; Padm. 124, 67 c bis 69 d: *Yo yādriçena bhāvena tishṭhaty asyām, Yudhisṭhira* (Padm. *tu, Shaṇmukha*), / *harshadainyādirūpeṇa* (Padm. *harshaduḥkhādibhāvena*) *tasya varshaṃ prayāti hi*. // *Rudite roditi* (Padm. *rudite rodito*) *varshaṃ, hṛiṣṭo varshaṃ praḥriṣhyati, / bhuktau* (Padm. *bhukto* l. *bhuktau*? Oder *bhukte*?) *bhoktā bhaved varshaṃ, svasthaḥ svastho bhaved* (besser *bhavishyati* mit Hcat. II 2, S. 358 unten, Padm. und Skand.). // *Tasmāt praḥriṣṭāḥ tushṭaiç ca kartavya kaumudī naraiḥ*. / Skand. 10, 55 verbindet, wie gesagt, anscheinend unser Stück mit dem Schluß des vorhergehenden, und zwar in dieser Gestalt: *Kau-*

*mudī kriyate yasmād bhāvaṃ kartum mahītale, // yo yādṛiṇena
bhāvena tishṭhaty asyāṃ ca, suvrata, / harshaduḥkhādibhāvena
tasya varshaṃ prayāti hi. // Rudite roditaṃ varshaṃ, prahrishṭe
tu praharshitaṃ, / bhuktau bhogyaṃ bhaved varshaṃ, svasthe
svasthaṃ bhavishyati. //* Das hieße also: „Weil die Kaumudī
gefeiert wird, einen (liebvollen, glücklichen) Zustand auf dem
Erdboden zu erzeugen, (so gilt:) in welchem Zustand man sich
an ihr befindet, in dem Zustand von Freude, Schmerz usw.
wird einem das Jahr dahingehen. Bei Weinen (oder weniger
wahrscheinlich: beim Weinenden) wird das Jahr hindurch zum
Weinen Gebrachtsein herrschen, bei Freude ein zur Freude er-
regter Zustand, bei Genuß wird das Jahr lang Genußhaftes sein,
bei Gesundheit Gesundheit.“ Bei solcher Umkrepelung, na-
mentlich des Satzteils mit *yasmād*, wäre nun die von Skand.
gestrichene Strophenhälfte: *tasmāt prahrishṭais tushṭaiḥ ca
kartavyā kaumudī naraiḥ* besonders nötig gewesen. Vielleicht
ist sie aber einfach verloren gegangen. Man könnte mit ihr die
zwei Ṣloka: *Yo yādṛiṇena* bis *svasthaṃ bhavishyati* dann als
Paranthese fassen: „Weil die K. gefeiert wird, einen Zustand
zu erzeugen — in welchem Zustand man sich... bei Gesund-
heit Gesundheit — deshalb sollen die Menschen fröhlich und
zufrieden die K. feiern.“ Das läge um so näher, als in Bhav.
rājan statt *yasmād* steht. Solche bedeutungslose Anreden so
oft wie nur möglich einzuschieben, nicht selten auf Kosten
wichtigerer dadurch hinausgedrängter Wörter, bildet ein Haupt-
vergnügen der Purāṇisten. So ließe sich auch denken, daß dem
Bhav. etwa vorgelegen hätte: *Kaumudīkaraṇād yasmād bhava-
tīha (bhavatīha* haben ja Bhav. und Hcat.) *mahītale // — yo
yādṛiṇena bhāvena... svastho bhavishyati — tasmāt pra-
hrishṭais* etc. „Weil es hier auf Erden gemäß der Feier der
Kaumudī wird — in welchem Zustand auch immer... dann
wird er das Jahr durch gesund sein — deshalb sollen die Men-
schen“ usw. Wir sehen auch hier: indische Feste sind nicht
einfach ein Vergnügen, sondern im Einklang mit ihrer magisch-
religiösen Natur wirken sie gestaltend, schöpferisch auf das
Weltgeschehen, auf den in Indien und sonst öfters im Mor-
genland einander parallel laufenden, wechselseitig Einfluß
übenden Makro- und Mikrokosmos ein, ein Gedanke, der ja
auch im Abendland seine Vertreter hat. Die tolle Lust bei Freu-
denfesten ist somit jedes einzelnen Pflicht und Schuldigkeit,
zunächst gegen sich selber, was unser Text scheinbar alleine
nennt, daneben aber, wie in ihm beschlossen liegt und ander-

wärts mehr oder weniger deutlich, öfters recht kraß, zum Ausdruck kommt, auch gegen die ganze Welt; wie vielfach von des Menschen anderem Tun sind ja auch von seinem Festgebaren sein und anderer Schicksal bestimmende göttliche Gewalten magisch abhängig¹⁾.

Die Unzucht solcher Feste ist daher auch auf diese Feste beschränkt, da ist sie Vorschrift, sonst aber verboten. Ein Schluß allein von ihnen aus auf sonstige Unsittlichkeit wäre verkehrt. Besonders klar zeigt die vorzügliche und reichhaltige Abhandlung von K. Th. Preuss, Phallische Fruchtbarkeitsdämonen als Träger des altmexikanischen Dramas, Archiv für Anthropologie, Bd. 29, S. 129 ff., daß sich eine hoch entwickelte Sittlichkeit des Volkes, eine wesentlich strengere als die altindische, verträgt mit der größten Obszönität in der aus alter Zeit fortgeerbten Religion und deren Bräuchen. Sodann: auch die betr. Götter üben ihre eifrige Geschlechtstätigkeit zum Besten der Welt. So da und dort ausdrücklich in der altindischen Literatur und ursprünglich wohl immer so im alten Mexiko Maisgott, Sonnengott und andere Fruchtbarkeitsgenien zum Gedeihen der Pflanzenwelt (Preuss, ib. 156 a; 157; 139). Darüber wird der aztekische Sonnengott ja zum „armen Syphiliskranken“.

§ 20. Art des Festes, Preis der Feier und Segensspruch.

Woher aber kommt die Wichtigkeit und die Kraft unseres Festes? Der Text antwortet: *Vaishnavī Dānavī ceyam tithih, pairī, Yudhishthira*. Padm. 69 e f. aber sagt: *Vaishnavī Dānavī ceyam tithih proktā ca Kārtike*. Dies *ca Kārtike* statt *Yudhishthira* mag sehr wohl das Ursprünglichere sein, eine grausige Verbalhornung aber liegt in *proktā* statt *pairī*. Denn

¹⁾ Ähnliche Festmantik ist ja häufig in Indien. Wie beim Lichterfest, so z. B. in Vishpudh. III, 117 (Prosa), Satz 23—27: Ist das Volk nicht fröhlich, kommt Hungersnot. Was Kinder machen, wird geschehen. Was Liebes oder Leides an diesem Tag, das das Jahr hindurch. Darum soll das Volk wohlgefüttert, schön gekleidet, fröhlich sein. Hier von *yātrā* überhaupt. Auch im Abendland findet sich Ähnliches. So z. B. in Böhmen: Wie man sich am Neujahrstag beträgt, gilt als Regel für das ganze Jahr. Weint man, wird man oft weinen. Reinsberg-Düringsfeld l. c., S. 8 unten. Oder in der Schweiz und anderorts: Wer am Neujahrstag Geld in der Tasche oder reichliche Speise auf dem Tisch hat, der hat es gleicherweise das ganze Jahr. Hoffmann-Krayer, Feste und Bräuche des Schweizervolkes 115.

hier wird uns, wenn wir das natürlich nur durch die *pia rabies* hineinbugsirte *Vaishnavi* beiseite lassen, vom Text selber deutlich gelehrt: Das Fest der Lichter und des Bali erwächst aus der Pfahlwurzel der Religion: aus dem Totenseelenglauben und wohl damit aus dem Glauben an die chthonischen Gottheiten. Das Begraben der Toten ist ja auch unter dem Indervolk ursprünglicher als das Verbrennen. Noch älter dürfte vielleicht die Sitte sein, die Toten auf Bäumen zu bestatten, von der wir auch in Altindien schwache Spuren finden. Von den Bäumen kommen die Menschen nach einer bei verschiedenen Völkern auftauchenden Anschauung, auf Bäumen wohnten sie ursprünglich, wovon noch das MBh. in der Schilderung der goldenen Zeit unter dem Idealkönig Prithu Vainya in VII, 69, 7 zu sagen weiß, und, was wenigstens in der Sache nicht einzig auf die bekannte romantische Gedankenflucht in das allereinfachste Leben hinausläuft, den Bäumen werden sie öfters im Tod zurückgegeben, wohl auch in der Hoffnung, daß sie von da in neuer Geburt als Kindlein wiederkehren, alles im Einklang mit jener Verselbigung von Pflanzenwachstum und Zeugung. Bestand nun die Baumbestattung wirklich als eine Ursitte unter Indogermanen, so mußten bei der Bestattung in die Erde die letztgenannten Vorstellungen nur noch stärker werden: Der Baum selber entsteigt den Tiefen der Erde, seine Wurzeln tasten hinunter zur unterirdischen Welt der Totenseelen- und Wachstumsmächte, der chthonischen Gewalten, und was vom Baum, das gilt dann auch von der Kulturpflanze, die der Bodenbauer sorgend betreut, ja von ihr in mancher Hinsicht noch eindrucksvoller, da sie jedes Jahr stirbt und jedes Jahr wiederkommt, hervor aus dem chthonischen Reich. Diesem gehört unser Fest an oder wie Bhav. sagt: den Vätern und den Dānava.

* * *

Zum Schluß eines Kapitels nun pflegen im Einklang mit der schon von der großen Volksepen sprunghaft begonnenen, von den Kunstepen dann durchgeführten Sitte einige purānische Schriften, wie das Vishnudh. und das Bhavishyott. eine, manchmal auch mehrere Strophen in einer anderen Versart anzubringen. Mehr als eine anzufügen ist freilich Ausnahme. Als Metrum wird gern die Tristhubh verwendet. In eine Vasantatilaka-Strophe klingt auch die Beschreibung des Lichterfestes in

Bhav., Padm. und Skand. aus. Aber während in Bhav. damit, wie recht und billig, das Kapitel aufhört, schieben die beiden andern noch Weiteres daran. Andererseits jedoch trägt Bhav. unmittelbar vorher noch zwei Segenssprüche im Ton der am Ende der altindischen Dramen üblichen vor, und zwar in der Āryāversart. Alles Nötige über sie steht in der Anmerk. 2, S. 11. Die Abschlußstrophe selber, die in SkM. ganz fehlt, zeigt in Padm. 124, 70 und, daraus abgeschrieben, in Skand. 10, 58 einige Abweichungen. Sogar Hcat. (II 2, p. 359) stimmt mehrfach nicht mit Bhav. Als mutmaßlich richtig läßt sich gewinnen: *Dīpotsave janitasarvajanaṣṭamode kurvanti ye sumanaso Balirājapūjām / dānopaḥogasukhaviḍḍhiḥcatākulānām harṣheṇa yāti sakalam pramudā ca varṣham. //* Oder das letzte Strophenviertel doch mit Bhav.: *harṣheṇa varṣham iha, pāṛthiva, yāti teshām* (Hcat. *rājan, prayānti sakalam pramudaiva harṣham* [l. *varṣham*])?

§ 20 b. Das Licht für Yama und der „Zweite des Yama“ (*Yamadīpa* und *Yamadvītyā*).

Damit wären wir am Ende der Darstellung unseres Festes, wie es in Bhav. und in den Kārttikam. beschrieben wird, aber nicht am Ende dessen, was zu seinem vollen Verständnis dient. Wir haben gesehen, daß dem Licht für Naraka am 14. der dunkeln Hälfte des Kārttika, d. h. am Vorspiel zum Balifest, die Libation für den Herrn des Totenseelenreiches beigegeben ist, und auch sonst sind wir diesem begegnet. Aber damit nicht genug, eingeleitet wird die ganze Feier der chthonischen Gewalten von einer Lichtspende an Yama. Die beste und wohl ursprünglichste mir zugängliche Gestaltung bietet Padm. 124, 4 f.: *Kārttikasyāsīte pakṣhe trayodaśyām tu, Pāvake, / Yamadīpaṃ bahir dadyād, apamṛityur vinaśyati: // „Mrityunā pāḥastena, Kālēna, bhāryayā saha / trayodaśyām dīpadānāt Sūryajaḥ priyatām“ iti. //* „In der dunkeln Hälfte des Kārttika, am 13. aber, o Sohn des Feuers, soll man das Licht des Yama hinausstellen; so schwindet unzeitiger Tod: „Zusammen mit dem Todesgott, der die Schlinge in der Hand trägt, mit dem Genius der Zeit und mit der Gattin möge der Sohn des Sonnengottes (d. h. Yama) durch die Lichtspende am 13. Freude haben.“ In SkM. 12, 4 = Skand. 9, 20 lautet der erste Çloka genau ebenso, nur

daß *Āṣvīnasya* statt *Kārttikasya* steht¹⁾ und *niṣāṃukhe* statt des müßigen *Pāvake*. Also bei Anbruch der Nacht soll das Licht entzündet werden. Der 13. ist nun aber gar nicht Yamas Tag, sondern meist der 10. Der 13. der dunkeln Hälfte ist für Totenmähler bestimmt, vor allem in der Regenzeit. *Manu* III, 273 f.; *Yājñ.* I, 260; *Vi.* 78, 52 f.; *MBh.* XIII, 88, 12 f.; *Hcat.* III 2, p. 470 (da ein Zit. aus *Yamaśmṛiti* und ein zweites aus *Paithīnasi*), dann die Zitate auf S. 471—472; III 1, p. 201—209 usw. Dem stehen Aussprüche gegenüber, die da erklären, durch das *çrāddha* am 13. sterbe das Geschlecht aus u. dgl. mehr, wenn man schon Nachkommenschaft habe. Andererseits ist nach dem *Nāgarakhaṇḍa* des Skandapur. es für den da, der noch keine Nachkommenschaft besitzt, und das *MBh.* protestiert sogar: „Unter den Verwandten ist der der beste, der am 13. das *çrāddha* ausrichtet, und nicht sterben da notwendigerweise die jungen Männer im Hause dahin“ (wie nach *Āpastamba* II, 7, 16, 20: *Trayodaçyāṃ bahuputro, bahumitro, darçanīyāpatyo; yuvamāriṇas tu bhavanti* und *Kātyāyana: Yuvānas tatra mriyante* geschieht). Siehe *Hcat.* III 2, S. 470—492; III 1, p. 209—213. Es schiene also der 13. dem 14. ähnlich zu sein: ein Tag, an dem unheimliche Totenseelen umherschwärmen, die zwar machtvoll sind und vor allem herrliche und zahlreiche Söhne schenken, wenn sie an ihrem Tag befriedigt werden, aber in blühendem Alter sie wieder zu sich hinabziehen in die Totentiefen. Also hier wohl das gleiche wie bei der Libation an Yama: ursprünglich ist das Licht am 13. der dunkeln Hälfte des *Kārttika* (oder: des *Āṣvina*) den Totenseelen, vielleicht solchen von unheimlicherer Art, vermeint²⁾.

Der Spruch ist in *SkM.* verloren, in *Skand.* folgt er erst in *Çl.* 25 in verderbter Gestalt³⁾, und *Skand.* sagt davor und dahinter, wer in der dunkeln Hälfte des *Āṣvina* am 13. zu Anfang

¹⁾ In *Baudh.-Grihyas.* (Mysore 1920), p. 223—226 soll das Opfer für Yama an der *Kārttikī* stattfinden. Eher als die Vollmondnacht wird die Neumondnacht des *Kārttika* gemeint sein.

²⁾ Jung (als *yuvānas*) Gestorbene und von gewaltsamem Tod Weggenommene stehen einander gleich; für beide soll das *çrāddha* am 14. stattfinden. *Brahmapur.* 220, 20 c—21 b; *Vāyupur.* 81, 18; *Hcat.* III 1, p. 213 (aus *Mārk.-Pur.*, *Brahmavaivartapur.* usw.).

³⁾ Der richtige Wortlaut wäre nach *Nirṇayas* II, 8, 13 und *SSud.* 112 unten, wo aus dem *Skandap.* zitiert wird: *Ṙṛityunā pāçadandābhyaṃ, Kālena Çyāmāyā saha | trayodaçyāṃ dipadānāt Sūryajaḥ priyatām mama. || Çyāmā* ist die Schwester des Yama, der Fluß *Yamunā*, aber auch ein Wort für Erde.

der Nacht in der Gegend der Tür das Licht mit dem Spruch spende, der habe nicht vorzeitigen Tod zu fürchten. Beide nennen die Legende vom Sohn des Hemantaka, von dem Skand. 9, 21 sehr verkehrt behauptet, er sei so am 13. der dunkeln Hälfte des Ācvinā von unzeitigem Tod frei geworden. Erzählt wird die Geschichte von SkM. 12, 4 ff.: Eines Tages fragte Yama seine Boten, ob sie nie, wenn sie einen töteten, Mitleid empfunden hätten. Sie sagten ja, und zwar bei folgender Gelegenheit: König Hamsa von Indraprastha wird auf der Jagd durch einen Gazellenbock vom Gefolge weg und in den tiefen Wald geführt. Von Hitze, Hunger und Durst gequält, findet er endlich einen schönen Teich. Er trinkt selber und tränkt sein Pferd. Von dortigen Fischern erfährt er, daß es zu spät und zu weit sei, nach Indraprastha zu reiten, daß aber das Dorf eines seiner Vasallen nahe genug liege, und daß dieser eine vorzügliche Halle (*maṇḍapa*) für Reisende gebaut habe. Dort wacht nun der König in der Nacht immer wieder auf; denn die Feier des 6. Tages nach der Geburt des Sohnes seines Wirtes ist im Gang. Da sieht er ein schönes, großes Weib mit dem Schreibstift durch die Halle schreiten. Er packt sie am Gewandsaum und fragt sie, wer sie sei. Aber sie entreißt sich ihm und entschwindet. Nach einiger Zeit kommt sie aufs neue. Er erwischt sie wieder und droht sie zu töten, wenn sie nicht antworte. Endlich enthüllt sie ihm, daß sie Jivantikā oder Shashthī sei und eben dem Kind sein Schicksal auf die Stirn geschrieben habe. „Was ist es?“ „Er wird am 4. Tag nach seiner Hochzeit an Schlangenbiß sterben.“ Der König beschließt: „Das will ich verhindern.“ Er läßt den Häuptling samt seiner Familie nach Indraprastha holen und in einem festen Haus unterbringen. Beständig müssen dort Ärzte und müssen Zauberer mit todbesiegenden Sprüchen um den Knaben sein. Alle Schenkungen und Opfer, die den Tod durch Schlangenbiß unmöglich machen, läßt er ausführen. Als der Jüngling 16 Jahre zählte, verehelichte er ihn vorteilhaft und zog selber in das Haus zu ihm. Am 4. Tag bewachte er ihn fortwährend, ohne mit einer Wimper zu zucken. Auf Befehl des Kāla kamen Yamas Boten, ihn zu töten, hatten aber Mitleid. Voll Schmerz wurde der Totenwart (*Pretapa*) zu einer Schlange in der Nase des Königs. Dieser nieste, die Schlange flog heraus, biß den Jüngling, und er starb. Daß nun so etwas nicht wieder geschehe, dazu dient das Licht des Yama (*Yamadīpa*). In Sārod. 11, 14 bis 17, wo natürlich ebenfalls der 13. des Ācvinā angegeben

wird, lautet der Spruch anders und wird Yama angefleht, vor bekanntem und unbekanntem Schaden zu bewahren¹⁾).

Unheil von ihm, oder ursprünglicher: von Totenseelen, droht halt in hervorragender Weise während dieser Tage. So wird auch ans Ende des Lichter- oder Balifestes eine Feier gestellt, in deren Mitte wieder Yama steht: der „Zweite des Yama“ Yamadvitiyā), d. h. der zweite Montag (*tithi*) der lichten Hälfte des Kārttika. Padm. 124, 71 ff. setzt eine jedenfalls alte Einleitung davor, auch die in der Texterhaltung bessere Parallele Bhavishyott. 14 bietet sie dar. Eine Anzahl Strophen zitiert Nirṇayas. II, 8, 25, und zwar aus Bhavishyott., das ganze Kapitel des Bhavishyott. reproduziert Hcat. II 1, S. 381—386. Folgendes erfahren wir: Es gibt vier Tage in der magisch ja schwer bedrohten Regenzeit, die an sich besonders verderbensschwanger sind, aber natürlich durch religiöse Werke heilvoll gestaltet werden können, ja die, wie viele andere, gerade in ihrer Unheimlichkeit die Heiligkeit bergen. Es ist immer der 2. Tag der lichten Monatshälfte, im Çrāvana der „trübe“ (*kalusha*) genannt, der „redeschmutzige“ (*gīrmalā*) im Bhādrapada, „der, in welchem die Dahingeschiedenen umgehen“ (*pretasamcarā*) im Āçvina, „der des Yama“ (*Yāmyā* oder *Yāmyakā*) im Kārttika. Mit den zwei ersten und ihrer Erklärung, die auch sonst vorkommt, brauchen wir uns nicht aufzuhalten. Von den zwei letzten heißt es in Bhavishyott. 14, 15 ff. (= Padm. 124, 86 ff., vgl. Skand. 11, 30 ff.): „Die Dahingegangenen (*preta*) heißen die Väter. Deren Umgehen unter den Menschen geschieht an diesem zweiten Tag (d. h. am 2. der hellen Hälfte des Āçvina). Deshalb heißt er „der, an welchem die Dahingegangenen um-

¹⁾ Wesentlich die gleiche Legende teilt Underhill 60 f. nach G. R. Sharmā, Āryotsava-Prakāṣa, p. 223 mit. Hier ist es der Sohn des Königs Haṃsa selbst. Vielleicht hat die bekannte zauberische Gefährlichkeit des Niesens zur Entstehung beigetragen. Eine andere Legende von der Notwendigkeit der Schicksalserfüllung wird gestreift von Skand. 31, 9 f. und ausführlich berichtet von SkM. 19, 9 ff. Sie ist inhaltlich entzückend und merkwürdig, der Raum für sie hier aber nicht da. Kurz nur dies: Nach Seherspruch wird, wer die Hand der unsagbar schönen und frommen Maid Kiçorī ergreift (d. h. das Mädchen heiratet), augenblicks im Gewitter den Tod finden. Ein junger Kshattriya will sie schänden, alle Verführungsversuche mißlingen. Als Mädchen verkleidet gelangt er in ihre Nähe, aber nicht zum Ziel. In der Nacht, wo Kiçorī mit einem glühend in sie verliebten Königssohn vermählt wird, kommt ein schauriges Gewitter. In der Verwirrung ergreift der Kshattriya ihre Hand, um seine Lust an ihr zu büßen, wird aber sofort vom Donnerkeil erschlagen — selige Unheilserfüllung kraft eines Wortspiels.

gehen.....“ Werden sie von Söhnen, Enkeln, oder Tochter-söhnen mit Labe (*svadhā*) und Sprüchen schön geehrt, dann gehen die Totenseelenschwärmer (*pretasaṃcarāḥ* wie in *Bhaviṣyott.* 14, 17. *Nirṇayas* II, 8, 25 hat *pretasaṃcārāḥ*), von *Ṛddha*, Gaben (an die Brahmanen) und Opfern erquickt, wieder davon. Und im *Kārttika* am 2., am Vormittag, soll man den *Yama* verehren¹⁾.

Der Mensch, der da in der Tochter des Sonnengottes (*Bhānujā* = *Yamunā*) badet, schaut nicht die Welt des *Yama* (die Hölle). Im *Kārttika*, am 2. der lichten Hälfte, ist vormalig *Yama* von (seiner Schwester) *Yamunā* in ihrem Hause da gespeist worden. Am 2. ist die große Entlassung (*mahotsarga*) und werden die Höllenbewohner erquickt, von ihren Sünden und Übeln sind sie befreit; entledigt, alle los der Bande; umherschweifen und tanzen läßt sie *Yama*, froh-zufrieden weilen alle, wo es ihnen beliebt²⁾. Ihr großes Fest ist eingetreten, das dem Reiche *Yamas* Lust herbeiführt. Daher spricht man unter den Menschen vom „Zweiten des *Yama*“. An dem sollen daher die Verständigen nicht im eigenen Hause essen. Mit zärtlicher Liebe sollen sie von der Hand der Schwester die das Gedeihen mehrende Speise essen. Und Geschenke sollen sie ordnungsgemäß den Schwestern geben, Goldschmuck und Gewänder unter Verehrung und Hochachtungsbezeugungen³⁾. [Alle Schwestern sollen beehrt werden. Sind keine vorhanden, dann die Frauen, die man dazu bekommen kann⁴⁾. Von der Hand der Schwester des Vatersbruders⁵⁾ am ersten Tag, von der Hand der Tochter des Mutter-

¹⁾ Ebenso in *Skand.* 11, 30 (aus *Padm.* 124, 87 und daraus zitiert von *Nirṇayas.* II, 8, 25). Dagegen in *SkM.* 18, 1 = *Skand.* 11, 41 ausdrücklich: „Da soll man am Nachmittag die Verehrung *Yamas* verrichten.“ Vgl. 33 c d, bzw. 70 c d; auch *Agnipur.* 177, 2 c—3 b.

²⁾ In *Bhaviṣyott.* 19 c d: *bhrāmītā nartitās tushṭāḥ sthitāḥ sarve yadricchayā*, in *Padm.* 83 c d: *atrāsītāḥ, ca saṃtushṭāḥ* usw. Aber man muß in *Padm.* gewiß mit der Abschrift daraus, mit *Skand.* 11, 33, *atrāḡītāḥ*, lesen „hier gespeist“ usw.

³⁾ Das folgende in eckige Klammern gesetzte in *Padm.* verloren oder törichterweise gestrichen, wie das jetzt unverständliche *sarvāṣu* in *Padm.* 94 (= *Bhav.* 25) beweist.

⁴⁾ *Pratipattigāḥ*. Aber *Heat.* II 1, p. 385; *Nirṇayas.* II 8, 25; *SSud.*, p. 30 lesen *pratipannakāḥ* „dazu erlangt, — gewonnen“, was ja auch *pratipattigāḥ* heißen könnte. *Heat.* erklärt durch *mitrabhaginyāḥ*, *Nirṇayas.* durch *mātābhaginyāḥ*, *SSud.* durch *bhaginitvena vikṛitāḥ*.

⁵⁾ So nach dem Text: *pitṛivabhaginihastāt*, Zunächst aber wäre das eine wunderliche Ausdrucksweise, und sodann kommt die Schwester des Vaters ja erst am dritten Tag. Es muß offenbar heißen: „von der Hand der

bruders hinwiederum am zweiten, von der Schwester des Vaters oder der Mutter am dritten¹⁾.] Am besten aber ist es zu essen von der Hand der leiblichen Schwester. An allen (drei) Tagen soll man kraftmehrende Speise von Schwesterhand essen²⁾.“

Die Darstellung der Yamadvitīyā, wie sie das Padm. gibt, d. h. 124, 87 c—98, wird wiederholt von Skand. 11, 30—39³⁾, unmittelbar hinten drangeschoben, aber (in Çl. 41—73) die Unterweisung durch die Vālakhilya, nämlich SkM. 18 (dort ausdrücklich als Vortrag des Sonnengottes an Aruṇa bezeichnet), und zwar soll diese Darstellung, wie auch hier von Skand. geflissentlich angegeben wird, das Vorhergehende ergänzen oder genauer bestimmen. Eröffnet wird dies Kapitel des Skand. von einer dritten Behandlung, von der Belehrung Nāradas durch Brahma (= Sārod. 13, 1 ff.). Der Vortrag des Brahma hat im wesentlichen folgenden Inhalt: An der Yamadvitīyā soll man nach den ständigen religiösen Verrichtungen des Morgens in weißem Gewand, mit weißem Kranz usw. zu einem *udumbara* gehen, dort einen Kreis und eine achtblättrige Lotosblume (*padmam aṣṭa-dalam*) zeichnen, da Brahma, Viṣṇu, Rudra und die gnadenspendende Sarasvatī (*varadām ca Sarasvatīm*) mit Sandel, Agalloche, Kampfer, *kunkuma*, Blumen, Räucherwerk, Kokosnüssen usw. verehren und zur Abwehr eines vorzeitigen Todes (*apamṛityu*) einem vedagelehrten Brahmanen eine geschmückte

Tochter des Vatersbruders“ (also *pitṛivryaduhitṛihastāt* oder ähnlich). Vgl. Anm. 4.

¹⁾ Danach müßte doch wohl der 1., 2. und 3. der lichten Hälfte des Kārttika gemeint sein. Aber wie vertrüge sich das mit dem „Zweiten des Yama“? SkM. 18, 27 c—29 sagt: „Am zweiten in Çrāvāṇa soll die Speise von der Hand der Tochter des Vatersbruders, im Bhādrapada von der Hand der Tochter des Mutterbruders gegessen werden, im Āṣvina von der Hand der Schwester der Mutter oder des Vaters, unbedingt aber ist im Kārttika von der Hand der eigenen Schwester zu essen.“ Die Unheimlichkeit dieser vier Tage ist soeben besprochen worden. Alle vier sind also „Zweite des Yama“. Auch der 2. jedes Monats wird manchmal der Verehrung Yamas zugeteilt. So z. B. in Garuḍapur. 116, 4.

²⁾ Padm. 95—97 b fehlt in Bhaviṣyott. Das wichtigste ist da ein an Yama gerichteter Mantra und die Verheißung, wer die noch im Vaterhaus wohnenden Schwestern an diesem Tag beschenke, werde das Jahr durch keinen Streit erleben, noch Gefahr vom Feinde.

³⁾ Es fehlt aber Padm. 93—94, und zwar durch Versehen beim Abschreiben. Padm. 92 endet mit *puṣṭivardhanam*, 94 mit *balavardhanam*. In Skand. 35 b ist das Auge auf *balavardhanam* abgeirrt, dies abgeschrieben und von da an mit Padm. 95 weitergefahren worden.

Kuh mit Kalb und andere Spenden leisten¹⁾. Dann folgt die Speisung im Haus der leiblichen Schwester mit echt indischer Anrede von seiten des Bruders, und die Schwester antwortet: „Heute, o Bruder, bin ich erst geboren, durch dich bin ich reich und glückvoll. Essen mußt du heut in meinem Haus, dir selber zu langem Leben, o Leuchte unserer Familie, am 2. der lichten Hälfte des Kārttika, o du aus demselben Mutterschoß. Yama wurde da vordem von Yamunā gespeist und in ihrem Hause geehrt. An diesem Tag hat auch Yama die Höllenbewohner freigelassen. Sogar die von den Fesseln ihres Karma Gebundenen schweifen nach eigenem Belieben umher. „Den Mann, der nicht in der Wohnung der Schwester ißt, wenn er den Yamadvitiyātag angetreten hat, diesen Schlechten erwischen wir in hohen Freuden und fressen ihn heute auf, wir, des Essens Beraubte,“ so kreischen die bösen Mächte, wie Brahmanenmord usw. Deshalb, Bruder, halte deine Mahlzeit in meinem Haus im Kārttika, an dem zweiten der lichten Hälfte, dem in den drei Welten berühmten.“ Es folgt die Schilderung der Besenkung durch den Bruder und die Verheißung der Befreiung von unzeitigem Tod und anderen Segens.

SkM. 18 = Skand. 11, 41—73²⁾ erzählt zunächst, wie Yamunā immer wieder ihren Bruder Yama eingeladen habe, bei ihr zu

¹⁾ Man erwartet doch, daß wenigstens auch Yama verehrt würde. Der Ritus ist verbalhornt. Auch die Totenseelen, ja sie vor allem, müßten befriedigt werden unter dem Totenseelen- und Yamabaum. Solche hingemalte oder hingezeichnete Lotosblumen mit einer bestimmten Anzahl Blätter, vor allem mit acht, erscheinen oft in den Riten besonders der Purāṇa. So z. B. in Vishṇudh. II, 44, 17, III, 45, 98; 167, 3; 169, 2 ff.; 191; 193; 225, 4; 269; 352; Maṭṣyapur. 72, 30; Bhaviṣyott. 38, 6; 40, 4 ff.; 115, 5 ff.; 116, 3 c—4 b (= Maṭṣyap. 116, 3); 143, 17; Bhaviṣyap. II, 2, 1, 6 ff.; 2, 2 ff.; I, 148, 10 ff.; 149, 2 ff.; 150, 2 ff.; Heat. II 1, p. 238; 240; 386 bis 389; 480—483; 508; 579 f.; II 2, p. 535; 731—740; 912; 993; 1018. Häufig stellt die Lotosblume bei diesen Riten die Sonne dar, selten den Mond. Die Sonnendarstellung wird das Ursprüngliche sein, obgleich vielleicht nicht das Allererste. Die verehrte Gottheit aber ist in den meisten Fällen eine andere, manchmal wird auf jedem Blatt eine bestimmte Gottheit gedacht und da verehrt. Auch bei Riten, die Īṣa gelten (Heat. II 2, p. 912 unten), oder dem Vṛishotsarga (Heat. II 2, p. 993) oder den Kindlifressern (Heat. II 2, p. 1018) oder dem Planeten Mars, dem unheilvollen (Maṭṣyap. 72, 30 = Heat. II 1, p. 508) usw., finden wir diese Lotosblüte. So braucht sie uns beim vorliegenden Totenseelenritus nicht zu verwundern. Auch ist sie ja im Anfang der Anfänge ein Sinnbild der Fruchtbarkeit und der Vegetation. In Bhaviṣyap. II 1, 21, 2 heißt es sogar: *Vinābham nārcayed devaṃ, arcite yakṣiṇī haret.*

²⁾ In Skand. fehlt SkM. 18, 26 c—29 b.

essen. Er versprach es immer aufs neue, kam aber vor Geschäften nicht dazu. Endlich brachte sie ihn durch gewaltsame Einladung (*balātkārān nimantrita*) doch dahin. Er gab den Toten in der Hölle samt den Scharen (der ihm dienenden Totenseelengeistern, *gaṇaiḥ saha*) einen freien Tag und wurde von Yamunā bewirtet. Sie kochte und buk (geschäftig), badete ihren Bruder und salbte ihn mit Sesamöl, spendete ihm Schmuck, prächtige Gewänder, Sandel und Kränze, setzte ihn auf einen hohen Sitz (*mañca*) und reichte ihm die Speisen in goldener Schüssel. Nach dem Mahl beschenkte er die Schwester und gewährte ihr zum Schluß die Gnade: „Wer da in der Yamunā badet, die Manegottheiten (*pitridevatā*) erquickt, dann im Haus der Schwester ißt und die Schwester ehrt, der wird niemals meine Tür schauen... Auch die von Königen ins Gefängnis Gesetzten müssen unbedingt an meinem Tag ins Haus der Schwester geschickt werden, dort zu essen. Und ich muß an diesem Tag die Bösen aus der Hölle entlassen. Menschen, die an diesem Tag jemand gefangen setzen, die muß ich in jeder Weise züchtigen.“ Yama gibt dann noch umständlicher als die andern an, wer an die Stelle der Schwester treten solle, wenn eine solche nicht da sei, und wer an die Stelle der aufgezählten Stellvertreterinnen, wenn diese fehlen. Als erste nennt er die jüngere Schwester und schließt, im Notfall solle der Unglücksmensch Kuh, Fluß u. dgl. mehr zur Schwester, und wenn auch die nicht zu haben seien, dann die Aranyāṇī zu seiner leiblichen Schwester machen (SkM., Çl. 25 = Skand. 65), also jedenfalls im Wald seine Mahlzeit halten. und zwar, wie wir wohl aus Skand. 11, 72 c—73 schließen dürfen, unter einem Dhātribaum¹⁾. Die Frau, die am Tag des Bruders (*bhrātrike tithau* in Skand. 11, 69, *yugmake tithau* in SkM. 18, 32) ihren Bruder bewirtet und ihn mit Betel beehrt, wird nie Witwe werden²⁾. Das Wichtige ist auch hier, daß an diesem Tag die Totenseelen frei umhergehen. Ursprünglicher und genauer wäre, wie wir gesehen haben: an diesen Tagen, nämlich am 2. der lichten Hälfte des Çrāvaṇa, Bhādrapada, Āçvina und Kārttika. Es sind zwei Regenzeitmonate und zwei der Ernte; da tummeln sich die Totenseelen an der Oberwelt, und jedesmal

¹⁾ Die letztgenannten Verse fehlen in SkM. Vom „Essen im Wald“ (*vanabhojana*) unter einem solchen Baum haben wir in Kāma 155 Näheres gehört.

²⁾ Der gleiche Çloka wird von Nirṇayas. II, 8, 25 aus dem Brahmāṇḍapur. zitiert.

der zweite lichte ist Totenseelen- und Zaubersabbath. Yama wird es da halt machen, wie die Herrscher so vielfach: wenn er sein Volk nicht mehr unter dem Daumen halten kann, dann „schenkt er ihm Freiheit“. In der zweiten Hälfte der Geisterferien steigert sich die teils segensvolle, namentlich in der Feldfrucht wirkende, teils aber noch immer gefürchtete Tätigkeit der Dahingegangenen, ja am lichten zweiten des Āṣvina, dem Tag, wo die *preta*, da wohl meist als Gespenster gedacht, umgehen, und im Karttika brechen allem Anschein nach die bösen Toten aus der Hölle los, während die gesitteteren, der „Heim-sendung“ gehorsam, wohl schon ins Totenreich zurück sind. Am schlimmsten treiben jene, wie ungezogene Buben, es offenbar an ihrem letzten Ferientag, am 2. der lichten Hälfte des Kārttika; also am 2. November (wenn der mit der dunkeln Hälfte beginnende Monat zugrunde liegt); heißt dieser *κατ' ἐξοχήν* der „Zweite des Yama“, hinaufgehoben über die drei anderen „Zweiten“, und wird allein von unseren Texten als solcher näher erörtert.

Diese Texte nun stellen den anfangs sicherlich trüberen und den Toten feindseligeren Glauben in seiner bekannten freundlichen Färbung dar: die Dahingegangenen kommen hungrig und durstig, sie zu laben ist Pflicht und wird belohnt. Zwar sind dies nicht die einzigen Tage dieser Art, sondern: „Zur Zeit des Çrāddha entläßt Yama die Spukgeister (*pretān*) und die Väter (*pitṛin*) und die in der Hölle Weilenden aus dem Yamahaus hin zur Menschenwelt. Hungergepeinigt und die von ihnen getane Übeltat kündend, begehren sie von Söhnen und Enkeln Milchreis mit Honig.“ Garuḍapur., Pretak. 10, 28 b ff. Ähnlich öfters. Vgl. Caland, Totenverehrung, S. 45. Im folgenden erzählt dann das Pretak., daß Sītā, als sie und Rāma im Waldexil ein Çrāddha ausrichteten, Rāmas Vater, Großvater und Urgroßvater leibhaftig gesehen habe¹⁾. Die hier hervortretende Anschauung erscheint auch sonst; auch in Altindien dachte man sich natürlich die Totenseelen beim Opfer für sie unsichtbar gegenwärtig. Aber das ist eine amtlich oder polizeilich geregelte Sache, wenn ich so sagen darf; die Väter werden zum Totenmahl ja gerufen. Zu den großen Zeiten des allgemeinen Aus- und Umherschwürmens der Totenseelen aber kommen sie als ungeladene Gäste,

¹⁾ Nur diese drei sind gestaltet und können gesehen werden, die weiter zurückstehenden „Väter“ (die „Freudegesichtigen“ im Gegensatz zu den „Tränengesichtigen“) haben keine körperliche Form.

kommen alle, auch die unwillkommenen. Da muß man in besonderem Umfang oder in besonderer Weise das Nötige tun. Ursprünglich, ja im Hintergrund noch immer, herrscht das Grausen vor den Geistern in diesen Zeiten, und daher dürfte auch das Speisen im Haus der Schwester entspringen: im Anfang floh der Mann aus seinem Heim und getraute sich vor allem nicht, daheim das von Geister- und Zaubergefahr ja überhaupt so schlimm umwitterte Essen vorzunehmen; sein Haus war ja jetzt erfüllt von den unheimlichen Mächten. Geister sind aber bekanntlich leicht zu nasführen. Bei der Schwester werden die ihn selber angehenden Geister, seine Gäste, ihn nicht suchen. Besonders aufschlußreich dürfte der letzte Ausweg beim Fehlen einer Schwester sein: die Aranyāṇī wird da an Schwesterstatt genommen und bei ihr im Wald gegessen. Längst bekannt ist uns das entzückende, schier neuzeitlich anmutende Liedchen Rigveda X, 146 von dieser Genie der Waldwildnis und des Wildes. Weiteres von ihr kennen wir meines Wissens nicht. Hier haben wir sie wieder, dies weibliche Gegenstück zum „Herrn des wilden Waldes“ (Kāntārapati) und zum „Waldherrn“ und „Waldhüter“ (Vanaspati, Vanapāla), von dem wir geredet haben, auch da in Verbindung mit Yama und den Totenseelen, diese urzeitlichere Schwester oder wenigstens für uns ältere Form der Mārgapālī. Auch sie wird zugleich Seelenhirtin sein, und wie Yama seine Unterstellten, hat wohl auch sie die in Baum- und Waldwildnis hausenden Geister und Gespenster¹⁾ in die Siedelungen der Menschen entlassen müssen. So ist es an diesem Tag gut sein im Wald, dessen Hauswirtin scheinbar von unserem Text nur als letzter Strohhalme genannt wird, ist es ungefährlich, und die Waldgenie selber zu Gnadenspenden geneigt an diesem Freudentag der ganzen Totenseelenwelt.

Warum aber gerade bei der Schwester speisen? Nun, wo anders denn? Vom innigen Verhältnis zwischen Bruder und Schwester, wie es vom MBh. wiedergespiegelt wird, habe ich im Weib im altindischen Epos, Seite 422 einiges vorgelegt. Es schreibt sich aus indogermanischer Zeit her (Schrader, Die Indogermanen, S. 103; Feist, Indogermanen, S. 111). Die älteste Schwester steht an Ehrwürdigkeit neben Vater und Mutter (MBh. XIII, 102, 17), sie ist der Mutter gleich (ib. 105, 19). Für die Yamadvitiyā-Bewirtung wird die jüngere, die in zärt-

¹⁾ Der Wald als Wohnung der „Väter“, s. Caland, Totenverehrung, S. 41.

licherem Verhältnis stehende, genannt. Sogar der in seinem christlichen Eifer gegen Inder und Indisches so oft loswetternde Bose, *The Hindoos as They Are*, findet warme Worte des Beifalls in der Beschreibung unseres Geschwisterfestes (*bhrātrīdvitīyā*) und der Liebe zwischen Bruder und Schwester (in dem Kapitel „*The Brother Festival*“, S. 87 f.)¹⁾.

Da das Balifest das Fest einer chthonischen Gottheit und ein Totenseelenfest ist, braucht es uns nicht zu verwundern, wenn Yama in den Tagen dieser Feier so sehr in den Vordergrund tritt. Er ist ja ein Totengott. Aber zugleich ist wohl auch er ein Vegetationsgenius; wohl der sterbende Vegetationsgenius ist es, der als erster der Sterblichen gestorben und als erster „hingegangen ist in jene Welt“ (*Atharva-Veda* XVIII, 3, 13), und wie andere Vegetationsdämonen „gab Yama seinen lieben Leib dahin“ (*priyaṃ Yamas tanvam prāpirecīt*, *Ṛigveda* X, 13, 4)²⁾.

¹⁾ Wegen der Yamadvitīyā (*Bhrātrīdvitīyā*, *Bhāubījadvitīyā*, *Bhaiyya Dūj*) siehe auch Gupte, S. 17; Crooke II, 296; Underhill 63; *Feasts and Holidays of the Hindus* 10. Nach dem letzten Werk und Crooke salbt da die Schwester mit dem kleinen Finger mit Sandelpaste des Bruders Stirn und bittet Yama und Yamī oder Yamunā, ihn zu beschützen. Der Bruder muß fünf Gramkörner ganz (ungekaut) verschlucken, also ungetötet; solche Vorschrift erscheint öfters bei Riten und Zauber. Wegen der magischen Fünzfahl vgl. Crooke II, 288; 289; 290; 296, l. ult., 300 (ter), 308 unten. Wegen des Bruder- und Schwesterfestes bei den Jaina s. Hastings, *ERE*. V, 378 b. In Nepal findet das 5 Tage dauernde Dewalifest Ende Oktober statt. Es ist der Lakshmī heilig. Die Häuser werden gereinigt und getüncht und jede Nacht mit Öllampen illuminiert. Am 1. Tag werden alle Hunde verehrt und ihnen Blumenkränze um den Hals getan; der Schutz- und Lieblingsgott Nepals ist ja Bhairava, dem der Hund heilig ist. Am 2. verehrt man die Stiere und Kühe, am 3. besonders die Lakshmī, am 4. der Hausherr wie Gottheiten die Glieder seines Haushalts und gibt ihnen ein Fest, am 5. beten die Schwestern zu ihren Brüdern und für sie, malen *tilaka* auf ihre Stirn und veranstalten ihnen ein Festmahl, die Brüder geben ihnen Geschenke oder Schmuck. Nur diese 5 Tage und die 5 vorher ist das Glücksspiel erlaubt; Oldfield, *Sketches from Nipal* (1880) II, 352–354.

²⁾ Auch die Götter waren am Anfang sterblich. So schon der Veda. S. Hillebrandt, *Ved. Mythol.* II, S. 358; Scherman, *Visional. lit.* 134 ff. Vgl. Frazer³ IV, 1–2, Anm. Nur die Asura sind eben die wirklichen, die unsterblichen Götter. Das lehrt der *Yajurveda*: „Die Himmlischen (*deva*) und die Asura lagen im Streit. Welche (Akkus.) von den Himmlischen sie (die Asura) töteten, das waren diese (d. h. die waren tot). Wen von den Asura jene (töteten), die sprangen wieder auf und kämpften weiter“ (*Kāṭhaka-Samh.* X, 7 zu Anfang). Bei den Itälmen in Kamtschatka finden wir die gleiche Anschauung wie in Indien von Yama: „Haetsch, einer der ersten Söhne Kutkas, ist Präsident der unterirdischen Welt, in die die Menschen nach dem Tode kommen. Er war der erste Mensch in Kamtschatka, der starb.“ Steller, *Von Kamtschatka nach Amerika*. Bearbeit. v. Dr. M. Heyd-

Mit dieser Auffassung schloße sich gut zusammen, daß Yama im Rigveda wie in der ganzen späteren Zeit der Sohn Vivasvants ist, übrigens des Vaters auch der Menschen (Hillebrandt, Ved. Mythol. 2, II, 355). Vivasvant aber ist ein Sonnengott. Vielleicht deutet dessen Name „der Hervorleuchtende“ auf die aus dem Winterdunkel hervorbrechende Frühlingssonne.

§ 20 c. *Bhishma als Totenseelengenius, seine fünf Tage und der Sündemann.*

Aber noch einer Gottheit von verwandter Natur muß man in diesen Tagen den Zoll entrichten, dem aus dem MBh. wohl-bekannten Bhishma: vom 11. der lichten Hälfte bis zum 15. oder Vollmondtag des Kärttika erstreckt sich die „Begehung der fünf Tage des Bhishma“, das Bhishmapañcakavrata oder Bhishmapañcaka, gelegentlich auch nur Pañcaka genannt. Es wird beschrieben von Bhavishyott. 72 und Padm. 125, 27—82, gedrängter von SkM. 20, 1—13. Diese allzu ungenügende Kürzung gibt Skand. 32, 1—13 wieder und fügt dann als *viśeṣa* oder detaillierte Darstellung Padm. 125, 29—66 an, reiht zwei eigene oder doch andere Strophen hinein und schließt mit Padm. 125, 82. Natürlich spielt auch hier die Verehrung Vishnus ihre sektiererische Rolle; es sind ja alles vishṇuitische Schriften. Hier nur kurz das, was Bhishma und den Sündemann betrifft, d. h. das Ursprünglichere. Die vier ersten Tage wird gefastet und nur folgendes verzehrt: am 1. Tag Kuhmist, am 2. Kuhurin, am 3. süße Milch, am 4. Dickmilch, am 5. wird erst am Abend gegessen, nach Bhavishyott. 72, 13 und 52 (in Hcat.s Reproduktion) zu schließen, nur Gemüse und Asketenspeise, und Vorspeise dazu ist Kuhdünger. Der Vollzieher muß, wie so oft bei *vrata*, auf der Erde schlafen, sich fernhalten von Geschlechtsgenuß, bösen Gedanken, bösen Menschen (nach Skand. bösem Tun, nach Bhavishyott. bösen Reden), Rauschtrank und Fleisch, und er muß in Schweigen verharren, wie das bei zauberischen und zauberisch gefährdeten Dingen ja notwendig ist.

rich (Brockhaus), S. 99. Kutka ist „der größte aller Götter und Welt-schöpfer“ (ib. 96). Sein Sohn, also eigentlich ein Gott, stirbt direkt als „erster Mensch in Kamtschatka“. Die Unterwelt ist den Itälmen ein Paradies. Am sichersten kommt man dahin, wenn man von schönen Hunden gefressen wird (ib. 101).

Morgens und mittags muß laut Bhavishyott. 15; Padm. 27; Skand. 23 und Hcat. II 20, p. 336 (aus Nāradiyapur.) gebadet werden, und zwar in einem Fluß oder in einer Wasserfallaus-
 höhlung (*nirjharagarta*), nach Garuḍapur. 124, 4 und Agnipur. 205, 2 aber dreimal des Tages. Mit Gerste, Vrihi-Reis und Sesamkörnern soll man dabei die Manen laben. So Padm. 38 a b = Skand. 24 a b. Bhavishyott. 16 c—17 b aber sagt, die Götter, die Rishi, die Manen und darauf die anderen Wesen, die sich nach freiem Belieben regen (*kāmacāriṇaḥ*), was ja das gewöhnliche beim Bad ist (vgl. z. B. Baudh. Dharmas. II, 5, 15 ff.). Bhīṣhma erhält die Wasserspende, die Gastempfangsgabe (*arghya*) und Verehrung (*pūjā*). Der Spruch heißt: „Dem Mann vom Gotra der Vaiyāghrapāda, dem Erlesenen unter den Sāmkṛitya, dem kinderlosen Bhīṣhma das Wasser, dem mit dem schrecklichen Panzer. Dem Avatāra der Vasus, dem Erzeugten des Çantanu spende ich die Gastgabe, dem Bhīṣhma, dem von Geburt an immer Keuschen.“ Die fünf Tage hindurch soll Tag und Nacht eine Lampe brennen (Bhavishyott. 21 = Padm. 52 = Skand. 39; Agnip. 205, 4), nach unseren Texten dem Viṣṇu, und es soll ihm Sesam, Vrihi-Reis und Gerste geopfert werden¹⁾. Die Verdienstlichkeit der Begehung wird nach tausendfältig aufgewucherter Purāṇaart in überschwänglicher, auch hier zum Teil frevlerischer Ausmalung gepriesen. Das Vrata zu seinen Ehren hat Bhīṣhma als Gnade von Vāsudeva erhalten, da er auf den seinen Leib spickenden Pfeilen lag und den Rājadharmā und Mokshadharmā verkündet hatte. Am 11. des Kārttika hat er nämlich um Wasser gebeten, hat es ihm Arjuna durch die Kraft seines Pfeiles verschafft und seine

¹⁾ Dies Opfer entspricht nicht dem Viṣṇu, wohl aber den Totenseelen. Schon Wilson, Works II, S. 201—203 hat es ausgesprochen, daß das Bhīṣmapañcaka und die Bhīṣmāṣṭamī in der Manenverehrung wurzle. Verräterisch ist auch die Verehrung des Sündemanns mit den Namen des Yama und die Schenkungsformel: *Dharmo me priyatām*. Padm. 125, 72; 75; Hcat. II 2, p. 339, l. ult.; 340. Zwar ist Gerste, wie wir schon gehört haben und öfters hören, die besondere Opfergabe an die Götter, Sesamkorn an die Manen. Aber diese Scheidung wird nicht streng durchgeführt. Beim Viddhiçrāddha vertritt überhaupt Gerste die Stelle des Sesams (Viṣṇudh. I, 142, 15; Padmapur. in Hcat. III 1, p. 1545). Siehe auch Ath. Veda XVIII, 3, 69; 4, 26; 32 ff.; 43. Hier nun wird beides gespendet: Gerste und Sesam; der betr. Genius wird wie Yama sein: zugleich ein *pitar* und ein *deva*. Bhīṣhma ist ja eine Verkörperung der göttlichen Vasu und diese haben sich, wie Caland zeigt, aus Totenseelen entwickelt.

Glieder erquickt¹⁾. So sollen vom 11. bis zum Vollmondtag des Kārttika jedes Jahr die Menschen ihn durch die in Wasser bestehende Gastgabe laben (SkM. 20, 2—5 = Skand. 32, 2—5). Der Mantra lautet hier: „Dem, dessen Gelübde die Wahrheit ist, dem Reinen, dem hochsinnigen Sohn der Gaṅgā, dem immer keuschen Bhishma spende ich das *arghya*.“ Mit der linken Hand und mit diesem Spruch geschieht die Labesspende (*tarpaṇa*, SkM. und Skand. 9 f.)²⁾.

Diese zwei Texte fahren fort: „Als Bestandteil des *vrata* muß am Vollmondtag der Sündemann (*pāpapurusha*) geschenkt werden. Hat jemand keinen Sohn, dann soll er durchaus das Bhishmapaṇcaka vollziehen. Wer zusammen mit seiner Frau das *vrata* Bhishmapaṇcaka ausführt und den Sündemann in der Regenzeit verschenkt, wir einen Sohn bekommen.“

Was der Sündemann oder Pāpapurusha ist, erfahren wir nicht aus SkM. und Skand., wohl aber aus Bhavishyott. 72, 39 c bis 41 und aus Padm. 125, 70 ff. In der Druckausgabe des Bhavishyott. ist nur der erste Teil des Textes erhalten, in Heat's Reproduktion (II 2, p. 339 f.) aber alles. Der Ritus verläuft so: „Man soll ein Bild der Sünde machen mit schaurigem Gesicht und dadurch äußerst schrecklich, ein Schwert in der Hand, überaus mißgestaltet, mit hervorstarrenden Zähnen aus Eisen. Man hülle es in schwarzes Gewand, mache ihm einen roten Scheitelkranz (nach der Ausg. des Bhavishyott. einen aus Oleanderblüten)³⁾ und leuchtende goldene Ohrringe und stelle

¹⁾ MBh. VI, 121, 22—26: Arjuna schießt seinen mit dem Waffenzauber des Regengottes verbundenen Pfeil in die Erde, ein amritleicher Wasserstrahl springt empor. So schießt Mithra seinen Pfeil in den Felsen und Wasser strömt heraus. J. M. Robertson, Pagan Christs², p. 316—317.

²⁾ Mit der linken Hand wird den Totenseelen die Gabe hingestreut (z. B. Bhavishyapur. I, 185, 11: *savyena pāpinā*). Das rechte Knie zur Erde beugend findet das *tarpaṇa* für die Götter statt, das linke niederbiegend die Labesspende für die Manen (Heat, III 1, p. 932 f.; 935—936).

³⁾ Rote Kränze und Blumen sind namentlich für schädigende und überhaupt für unheimliche Wesen, Manen und Göttern soll man von roten Blüten nur die des *kuṅkuma* und der Wasserpflanzen darbringen. Vi. 66, 5—9; 79, 5 f.; Vishṇudh. I, 141, 19; II, 91, 9; 341, 214; 230; 252; Heat. III 1, 561; 685. Die hochrote Bandhujāvablüte wird ausdrücklich vorgeschrieben in Vishṇudh. II, 91, 14; III, 341, 214; 252, die des Rotaṅga in II, 91, 11, die des Mango, die schwarze und rote, in II, 91, 10, III, 341, 215; 230; 250. Nach Abr. Roger werden überhaupt rote Blumen den Göttern dargebracht (Zeitschrift d. Ver. f. Volksk. 14, 302, ebenda 397 der *satī*). Vgl. Mockerji, Local Government² 110. S. auch Weib im altind. Epos 199, Anm. (wo vieles fehlt) und besonders MBh. XIII, 98, 24—35; Vishṇudh. II, 91, 6—

es über einen *prastha* Sesamkörner¹⁾. Man verehere es in größter Liebeshingabe (*parayā bhaktyā*) mit den Namen des Königs der Gerechtigkeit (d. h. Yamas) und spreche diesen Mantra, indem man in hohl zusammengelegten Beterhänden ihm Blumen darbietet: „Die in anderm Dasein oder auch die in diesem Dasein von mir begangene Sünde möge dem Verlöschen (der Beschwichtigung, *praçama*) anheimfallen, durch deine Gnade, o Sünde (*tava, pāpa, prasādataḥ*).“ Nachdem man vorschriftsgemäß das Bild²⁾ angebetet hat, soll man es zusammen mit Gold einem Brahmanen schenken. Der letzte Satz und der Mantra nach dem vom Kommentar zu Skand. 32, 11 aus dem Padmapur. zitierten Text und nach Hcat. II 2, p. 340. In Nirnayas. II. 8, 27, wo aus dem Laghunārādiya zitiert wird, heißt es besser: „Nachdem man eine Gecks³⁾ voll Blumen (*pushpāñjali*) hingeworfen und das schwarze Bildnis verehrt hat.“ Der Spruch zeigt hier ein paar Abweichungen im Wortlaut. In Padm. 125, 78 c ff. und Bhavishyott. 72, 43 c ff. lesen wir ferner: „Dabei soll er sich den Mahādeva (Çiva), der keine Gestalt hat, denken als dunkelfarbig wie das Blatt der dunkelblauen Lotosblüte, mit vier Spitzzähnen (*caturdaṁshṭra*), vier Armen, acht Beinen, e i n e m Auge, Ohren wie ein Pflock, gewaltig von Stimme, mit einem Flechtenwulst (*jaṭin*) und zwei Zungen, rotem Auge, den Leib in ein Löwenfell gehüllt.“ Dieser

15; III 341, 209—255. Roter Oleander gilt als giftig und magisch gefährlich, darf also nicht beim Hause stehen; ihn im Traum sehen deutet auf Besessenheit u. dgl. mehr. Seine Blüten werden als Götterspende, z. B. im Vishṇudh. III, 341, 218, ausdrücklich verboten (zusammen mit den von *dhattūra* und *arka*).

1) Solches Hinstellen oder Hinsetzen des Bildes eines Götter- oder Geisterwesens auf einen Behälter mit Wasser oder mit einer Körnerfrucht oder mit sonstigen magisch-religiösen Hilfsmitteln ist bei den Vrata sehr häufig. Die Sesamkörner, die namentlich Totenseelen und schlimmen Gewalten geopfert und als vorzüglichster Schutz gegen alles Geister- und Zauberwesen gelten, sind hier sehr am Platz.

2) Auch in Padm. 125, 74 selber, wie in dem Zitat daraus im Kommentar des Skand., ist das Bildnis von Gold. Es soll ja einem Brahmanen geschenkt werden! Aber gemäß Hcat. II 2, p. 340 muß man in Padm. *pratimām tāṁ ca kāñcanām* als eine Entstellung aus *pratimām tāṁ sakāñcanām* betrachten. Im Bhavishyott. 72, 40 ist das Bild *sarvalokamayī*, richtig: *sarvalohamayī* „ganz aus Eisen gemacht“. Das wird das Ursprüngliche sein. Bei Dubois-Beauchamp³ 265; 534 f.; 701 f. ist der Man of Sin schwarz, mit rotem Bauch, weißem Haar und Bart und scheußlichem, verzerrtem Gesicht. Eine wichtige Rolle spielt er in der täglichen Abendandacht nach Dubois, S. 265.

3) Das süddeutsche Dialektwort bezeichnet die hohl zusammengelegten Hände, namentlich als Maß. Leider kenne ich kein schriftdeutsches.

eigentümliche, gespenstergleiche Çiva und der Sündemann scheinen Brüder oder gar identisch zu sein. Auf jeden Fall hat hier die abergläubische Verehrung von Sünde und Verbrechen, die Vergöttlichung des Bösen, auf die ich in Kāma, S. 138 f. hingewiesen habe und die auch heute noch unter uns ihre Millionen und Abermillionen von Gläubigen zählt, ganz zu schweigen von früheren Zeiten und von anderen Völkern, in dieser Anbetung der eigenen Sünde eine Blüte getrieben, die sogar noch die Anbetung der hingerichteten Verbrecher in Sizilien an Interesse übertrifft. Aber die eigene Sünde ist halt oft sehr verderbenbringend, unheimlich, schon dem *ṛigvedischen* Sänger wie Ungezählten in anderen Zeiten und Ländern ein peinigendes Rätsel, sie überfällt den Menschen wie ein Feind, aus dem Hinterhalt, ja sie ist nach urtümlicher Anschauung ein zauberischer Stoff, der wie Krankheit und anderes Unheil in des Menschen Körper eindringt, ist nach der indischen Karmanlehre die an Furchtbarkeit unvergleichliche Macht aller Mächte für den von ihr Erfaßten und im Grunde weit entsetzlicher und gewaltiger als der christliche Teufel. Warum sollte da nicht die eigene Sünde genau wie hundert andere unverständliche und gefürchtete Dinge oder Wesen, ja noch eher, zu einer Art Person und Gottheit werden, die man anbetet? Und wie andere Schreckensgottheiten ist es auch eine gnadengewaltige. Wenn Gatte und Gattin sich umsonst geseht und abgebangt haben um den ja namentlich für das Heil nach dem Tode nötigen Sohn, dann brauchen sie nur das Bhīshmapāṇcaka auszuführen, den Sündemann zu verehren und zu verschenken, sofort wird ihnen ein Sohn beschert.

Bhīshma selber erscheint beim Bhīshmapāṇcaka als ein Totenseelengeist und daher wohl chthonischer Genius, wie schon aus dem Mitgeteilten hervorgeht. Es kommt hinzu: Nach der älteren Sage starb er ganz kurz nach seiner tödlichen Verwundung durch Arjuna's Pfeile. Vollkommen deutlich sagt dies MBh. VII, 5, bes. Çl. 7. Das erhellt auch aus VI, 119, 93 ff. Aber so ein großer Held und wunderbarer Mensch durfte doch nicht den unerwünschten Tod während des Südgangs der Sonne sterben, wie das Epos selber erklärt (s. bes. VI, 119, 94—97). 58 Tage lang hielt er also auf seinem Pfeillager das Leben zurück (XIII, 167, 27; nach XII, 51, 14 setzte er da seine Unterweisungen 56 Tage lang fort). Er starb also im Kārttika. Nach den Kārttikam. hat, wie schon gesagt, am 11. der lichten Hälfte dieses Monats Arjuna den Sterbenden mit Wasser erquickt. Er

ist also, wenn wir die Nachrichten des Epos und der Kārttikam. zusammenhalten, genau am Tage von Vishnus Erwachen, d. h. an dem Tage, wo die Regenzeit offiziell schließt, gestorben¹⁾. Der Tod zur Regenzeit oder in der Ernte verrät sich auch in der Mitteilung des SkM. und Skand., unter welchen Umständen Vāsudeva zu seinem Gedächtnis das Bhishmapañcaka, — das übrigens nach Padm. 80 c d und Bhav. 45 c d dem Krishna erst von Bhishma selber verkündet worden ist! — gestiftet hat, und aus Padm. 47 a b = Skand. 34 a b: *Uttarāyaṇahīnāya Bhīṣmāya pradadau Hariḥ*. Bhīṣma ist also ein in der Regenzeit und wohl vor allem in Kārttika tätiger Geist der Fruchtbarkeit, dessen Kraft und Wirken, mythologisch geredet: dessen Leben, mit dem Abschluß dieser Zeit oder mit der Ernte endet. Seine Geburt von der Gaṅgā, der Göttin der Leben und Wachstum weckenden Wasser, weist wohl auf das gleiche, ebenso sein Gelübde ewiger Keuschheit, das ihn dem Zeugungsgenius Skanda ähnlich macht.

Im Grunde noch klareres Zeugnis als die fünf Tage des Bhishma in dem genannten altindischen Schrifttum legt deren heutige Feier ab, wie sie für Oberindien Crooke² I, 92—94 beschreibt. Da ist es ein Fest der Frauen, ebenfalls im Kārttika. Sie schicken Lampen in eines Brahmanen Haus, dessen Frau während der fünf Tage auf der mit Kuhmist bestrichenen Erde schlafen muß, natürlich allein, nahe bei den Lampen, die sie immerfort brennend zu erhalten hat. Die Lampen sind mit Sesamöl gefüllt, die Dochte rot und um den Stengel der Sesampflanze gewickelt. Eine Frucht des für die Kārttika feiern so wichtigen Āmalaka- oder Dhātribaums (Myrobalane), eine Walnuß und zwei Kupfermünzen werden in jede Lampe gelegt. Jeden Abend werfen sich die Frauen vor den Lampen nieder und umwandeln sie nach rechts. Hinzu kommt tägliches Bad vor Sonnenaufgang und des Tages nur eine Mahlzeit von bestimmter Art. Beim Bad in der Morgenfrühe des letzten Tages der fünf wird von fünf aus Teig gemachten Lampen die eine am Eingang des Dorfes oder der Stadt niedergesetzt, die anderen vier an den vier Totenseelenstätten: an einem Kreuzweg, an einem Pipalbaum, an einem Tempel des Īva,

¹⁾ Nach einer dem Epos widerstrebenden Nachricht soll er erst am 8. der lichten Hälfte des Māgha gestorben sein. Daher das Fest Bhīṣmāshṭamī. Underhill 116; Crooke I, 92 (am 23. Māgha); Wilson l. c. 201—203 (er schon: Totenseelentag); Nirṇayas. II, 11, 25; SSud. 84 f.; Heat. III 2, p. 628 usw.

an einem Teich. Diese letzte Lampe tun sie auf ein kleines Floß, das aus den Blättern des während der fünf Tage auch als Nahrung dienenden und in Verbindung mit Fruchtbarkeitsgottheiten öfters erscheinenden Zuckerrohrs gemacht ist, und lassen es auf dem Wasser dahintreiben. Neben jede der fünf Lampen legt man ein wenig Getreide. Der Ruß der abgebrannten Lampen wird auf die Augen und die Finger geschmiert, und mit dem übriggebliebenen Sesamöl salbt man die Zehennägel. Auf Schritt und Tritt sehen wir da die innige Verwandtschaft mit verschiedenen Teilen des chthonischen und Totenseelenfestes, das wir behandelt haben — vom „Lichterschwimmen“ werden wir noch hören —, und mit den ihm zugrunde liegenden Anschauungen¹⁾.

§ 20 d. Die Zeit des Lichterfestes.

Was nun die Zeit des Lichterfestes mit seinen Nebenfeiern anlangt, so haben wir immer wieder ein Schwanken beobachtet, namentlich zwischen Āṣvina und Kārttika, auch zwischen Neumond und Vollmond. Das Balifest ist in hervorragender Weise ein Fest der Lustration. Dies *nīrājana* dauert fünf Tage, vom 12. der dunkeln Hälfte des Kārttika bis zum 16. So SkM. 11, 8 c—9 b = Skand. 9, 8. Den 11. bis 15. der dunkeln Hälfte des Kārttika nennt Padm. 123, 27 ff. als die Tage, wo die Manen sehnlich die Lichtergabe begehren. Immer wieder und wieder wird für die Lichter, die Lichterbäume und die „Lichter in der Luft“ der Kārttika genannt. Vom 12.—16. des Kārttika findet auch die Rinderverehrung (*gopūjā*, *gopūjana*) statt, und zwar hat der erste der fünf Tage seinen Namen von der Kälberverehrung (*vatsapūjā*, *vatsapūjana*). SkM. 11, 1 ff. = Skand. 9, 1 ff. Nach SkM. 11, 58 = Skand. 9, 15 geschieht da aber *gopūjana*. Wir werden also schließen, daß alle fünf Tage Rinderverehrungstage sind, der 12. aber noch einen besonderen Namen von der Kalbverehrung habe. Wie jedoch schon erwähnt, wird in SkM. 11, 50 plötzlich *gopūjā* an Haris Tag (d. h.

¹⁾ Das Bhīṣmapañcaka wird auch dargestellt von Garuḍap. 123 und Agnip. 205 (kurz und ungenügend); Nirṇayas. II, 8, 27; SSud. 132 (nach Bhaviṣyott. und Devīpur.); Sārod. 20; Hcat. II 2, p. 336—341 (aus Nāradyapur. und Bhaviṣyott., aber lückenhaft); Wilson, Works II, 201 bis 203; Gupte 17.

am 12.) der dunkeln Hälfte des Āçvina vollzogen, obschon in çl. 48, 52 und 56 der Kārttika erscheint. Ob *Vaishnavaiḥ kṛita* da anzeigen soll, daß der Āçvina vishnuitische Besonderheit sei? Kaum. Nun erhellt ferner, daß das Govardhanafest zusammenfalle mit den Rinderverehrungsfeiern. Govardhanotsava wird dem entsprechend von Skand. 10, 19—26 auf den ersten der lichten Hälfte des Kārttika angesetzt, von SkM. 17, 1 in die „dunkle Hälfte des Kārttika“, während Çl. 3 von *prati-padi Kārttikasya* spricht. Also wird auch hier der 1. der lichten Hälfte gemeint sein. Unbekümmert darum heißt es aber in SkM. 12, 1 = Skand. 9, 17, am 14. der dunkeln Hälfte des Āçvina sei Govardhanotsava. In Bhavishyott. 69 wird das Govatsadvādaçivrata behandelt. Am Nachmittag soll man da, wenn man eine schöne Kuh mit Kalb sieht, die des Brahmanen mit Wohlgerüchen, die des Kshattriya mit Blumen, die des Vaiçya mit Wasser, die des Çūdra mit unenthülstem Korn verehren, dann alle mit *kunkuma* und Lack, Lichtern und *vaṭaka* aus Bohnen- und Reismehl¹⁾, und mit Blumen das Kalb. Man richtet an sie den Mantra Rgv. VIII, 101, 15 (90, 15) und bittet sie dann in einem Çloka um Erfüllung dessen, was man wünscht. Nachdem man so eine Kuh verehrt hat, besprenge man sie mit Wasser, reiche ihr das Futter für einen Tag, vermeide an diesem Tag in der Schmorpfanne Gebackenes (*tāpikāpakva*) und Topfspeise (*sthālīpāka*, Gerste oder Reis in Milch gekocht) und schlafe die Nacht auf der Erde in Keuschheit. Dieses fromme Werk geschieht am 12. im Kārttika, aber in der lichten Hälfte (Str. 74; 90). Auch der Vollmondtag des Kārttika bringt Kuhverehrung und Lichterfest. SkM. 25, 35 f.

Das Rinderfest ist gleich dem Lichterfest oder ihm angefügt. SkM. 13, 21 setzt nur für den *dīpotsava* drei Tage nacheinander an, beginnend mit dem 13. der dunkeln Hälfte des Āçvina (vgl. Skand. 9, 49). Drei Tage lang vom 14. der dunkeln Hälfte

1) „Oder Reismehl“ (*māshānnavāṭakaiḥ*)? *Vaṭaka* sind Klößchen, gewürzt und in Öl geschmort. Es gibt 9 Arten laut Skandapur. II, Mārga-çirshamāh. 9, 15 ff.: 1—2. man macht Tröglein und füllt sie entweder mit Muskatnuß oder mit Pfeffer (und formt sie dann zu Ballen), 3. man tut Salz dran und füllt sie mit überaus reinem Sesamöl, 4. *kunkumafarbige* fettlose werden mit enthülstem Reis gefüllt (? *kunkumābhāḥ snehahīnāḥ sakshatā iva durjanāḥ*), 5. man tut Tamarinden- oder Mangofrucht hinein, 6. oder Traubensaft, 7. oder Zuckerrohrsaft, 8. oder Wasser, in welchem man *Vernonia anthelmintica* hat auslaugen lassen und die man mit weißem Zucker süßt (bestreut?), 9. man verfertigt (wohl: füllt) sie mit viererlei Saft.

des Āṣvina an sollen nach SkM. 13, 40 = Skand. 9, 67 Lichter gespendet werden. Auch in Skand. 10, 19 ab sind es drei Tage. Hier aber, wo aus Padm. 124, 26 ff. abgeschrieben wird, könnten sie nur in der dunkeln Hälfte des Kārttika sein.

Ferner decken sich Lichterfest und Balifest. Das Fest des Bali währt in SkM. 13, 20 ff. (vgl. Skand. 9, 48 ff.) die drei Tage vom 13. der dunkeln Hälfte des Āṣvina bis zum 15. Immer wieder werden die drei Tage betont. Der Höhepunkt, das Bali-fest im engeren Sinn, ist am letzten Tag, am 15. oder *praṭipad*, dem 1. der lichten Hälfte. Gerade dieser Tag im Kārttika wird nun von Skand. 10, 1 f. als der eine Tag des Balireiches angegeben, ebenso von Sarod. 12, 1 (vgl. 26) und von Heat. II 2, p. 350 (aus dem Padmapur., aber nicht aus dem Uttarakh.). Am Neumondtag des Kārttika ist Balirājya auch in Bhavishyap. I, 18, 20. Dagegen ergibt sich in Skand. 9, 95 c—96 = SkM. 14, 23 (vgl. 13, 40 ff.) wieder der Āṣvina, und zwar der Neumondtag.

Wieder zum 1. Tag der lichten Hälfte des Kārttika, wohl zum 1. November, führt uns die Erfindung des Würfelspiels. Dies soll ja am Lichter- oder Balifest geübt werden, und zwar weil es da geschaffen worden sei. Die Erfindung geschah aber am 1. Tag der lichten Hälfte des Kārttika. SkM. 15, 1 ff. = Skand. 10, 1 ff. und SkM. 15, 67; vgl. SkM. 15, 75 c d = Skand. 10, 21 a b. Ebenso zeugt das Brahmapur. für den Kārttika. Da wird die Sukharātri, nach Skand. 9, 101 ein Bestandteil des Bali-festes, am 14. der dunkeln Hälfte des Kārttika abgehalten. Ferner sagt Garuḍapur., Pretak. 18, 7, am 14. des Kārttika gespendete Lichter seien den Totenseelen zum Heil. Ebenso 31, 6, hier aber wird noch der 14. des Āṣvina und des Māgha, sowie der Todestag der Betr. genannt. Als Zeit für den Yamayajña verordnet Baudh. Gṛihyas., Gṛihyaśeṣas. 21 (ed. R. Shama Sastri, p. 223) die Kārttikī (wohl den Vollmond des Kārttika. Oder den Neumond?). Die Yamadvitīyā sodann ist nach allen Quellen der 2. der lichten Hälfte des Kārttika. Padm. 124, 87; SkM. 18, 1; Skand. 11, 3; Sārod. 13, 3; Bhavishyott. 14, 18. Ferner hat schon dies das größte Gewicht, daß unsere ältesten Quellen: Bhav. und Padm. immer nur, bei allen Festteilen, vom Kārttika reden, und zwar beginnt in Padm. diese Lichterfestzeit, die nach 123, 27 f. den Totenseelen gilt, am 11. der dunkeln Hälfte des Kārttika, während Bhav., das ja nur das Lichter- oder Balifest im engeren Sinn behandelt, die drei Tage: den 14. der dunkeln Hälfte des Kārttika nebst den zwei folgenden umspannt. Nirṇayas. II, 8, 14 zitiert aus Hemādri, Nirṇayāmṛita

und Bhavishyott.: *Kārttike kṛṣṇapakṣhe tu caturdaṣyām inodaye / avaṣyaṃ eva kartavyaṃ snānaṃ narakabhīrubhīḥ // Inaḥ candrah* (!). Unmittelbar darauf aber aus *Prithvīcandrodaya* und *Brahmapur.* (v. l. *Padmapur.*): *Aṣvayukkrṣṇapakṣasya caturdaṣyām vidhūdaye / tilatailena kartavyaṃ snānaṃ narakabhīruṇā*. Dann von *Nārāyaṇa*: *Tathā kṛṣṇacaturdaṣyām Aṣvine 'rkodayāt purā / yāminyāḥ paścime yāme tailābhyāṅgaḥ viśiṣhyate*. Endlich aus *Devadāsiya* und *Brahmapur.*: „Durch Lichterspenden beim Zunachten am vierzehnten und in der Neumondnacht im Kārttika wird der Mensch von den Finsternissen des Yamawegs befreit.“ So könnte man noch eine ganze Reihe von Stellen aufmarschieren lassen, ohne daß mehr Klarheit in die Sache käme.

Zwei Gesichtspunkte vor allem bringen allgemeinen Aufschluß: 1. das Lichterfest ist ein Totenseelenfest, 2 ein Erntefest. Den Toten widmet man natürlicherweise Dienst und Verehrung zu den Zeiten, wo man sie fürchtet, wo sie also auf Erden umherschwärmen. Als besonders heilige Monate werden öfters *Vaiṣākha*, *Māgha* und *Kārttika* zusammengestellt, ebenso die Tage *Vaiṣākhi*, *Māghi* und *Kārtiki*, wohl die Neumondtage dieser Monate. So lautet ein öfters, z. B. in *Skandap. II*, *Vaiṣākhamāh. 22, 77—79* zitierter Spruch der Manen: *Eṣṭavyā bahavaḥ putrā, yady eko 'pi Gayāṃ vrajet // yajeta vācavedhaṃ ca nīlaṃ vā vṛṣhaṃ utsṛijet*¹⁾, // *yady eko 'pi ca Vaiṣākhe Māghe vā Kārttike 'pi ca / asmān uddiṣya vai snānaṃ, ṣṛāddhaṃ, dānaṃ karishyati. // Tena cordhvagatir bhūyān narakād udgatiḥ ca naḥ*. / „Wünschen muß man viele Söhne, ob nicht wenigstens einer nach *Gayā* wallfare oder ein Roßopfer opfere oder einen blauschwarzen Stier freilasse; ob nicht wenigstens einer im *Vaiṣākha* oder im *Māgha* oder im *Kārttika* uns zum Besten Bad, Totenmahl, Schenkung verrichte. Dadurch würde uns Aufstieg (wohl vor allem: Hinaufkommen in den Himmel) und Hinauskommen aus der Hölle.“ Daher wird für diese Monate auch besonders das Baden so eingeschärft; denn dieses entfernt die Unheilswirkungen der unheimlichen Zeit. *Māgha* ist Mitte Jan. bis Mitte Febr., *Vaiṣākha* Mitte Apr.—Mitte Mai, *Kārttika* Mitte Okt.—Mitte Nov. Hinzufügen dürfen wir vor allem den für das Totenseelen- und Lichterfest so oft genannten *Āṣvina*

¹⁾ Dieser *Ḍloka* erscheint sehr oft, z. B. in *Vi. 85, 67; Viṣṇudh. I, 144, 3; Brahmapur. 220, 32 c—33 b; Vāyupur. 83, 12 c—f; Hcat. III 1, p. 162; 1095; 1097. Weitere Stellen in Abegg, Pretakalpa XIII, 31 und Anm.*

(Mitte Sept.—Mitte Okt.)¹⁾. Als Allerseelenzeit erscheint nun im klassischen Altertum zunächst der Februar, in Athen mit den Anthesterien, „die Tage, die den Toten und ihrem Herrn Dionysos Chthonios angehörten“ und unheimlich waren. „Man kaute beim Morgenausgang die Blätter des Weißdorns (*ῥαμνος*) und bestrich die Türpfosten mit Pech. So hielt man die Unheimlichen fern“. Rohde, *Psyche* I, S. 237. Wie graueneinflößend im Mai, am 9., 11. und 13., die Totenseelen spuken, wissen wir am anschaulichsten aus Ovid, *Fasti* V, 419 ff.: „Um Mitternacht schreitet der Hausvater mit bloßen Füßen durchs Haus, hell auf schnalzt er mit den Fingern, um die Geister fern zu halten“²⁾. Er wäscht sich die Hände mit Quellwasser, steckt schwarze Bohnen in den Mund und wirft sie hinter sich, indem er neunmal spricht: „Dies gebe ich her und mit diesem kaufe ich mich und die Meinigen los.“ Nie schaut er sich um, hinter ihm liest der Schatten sie auf. Nochmals wäscht er sich die Hände, schlägt an ein ehernes Becken und ruft neunmal: „Zieht aus, ihr Manen der Väter“ (*exite manes paterni*). Schon diese Formel zeigt, daß ursprünglich allen Totenseelen das Opfer gebracht ward, nicht nur den Lemuren, von denen das Fest den Namen trug³⁾. Diese meine Anschauung fand ich bestätigt durch Wisso-

¹⁾ Öfters werden als Totenseelenmonate auch Caitra und Āshāḍha genannt. So erklärt Hārīta (in *Heat.* III 1, p. 181), am Neumondtag des Kārttika, Māgha, Caitra, Āṣvina und Āshāḍha müßten die Toten geehrt werden, sogar wenn er *bhūtaviddha*, also unkoscher sei. Im Caitra darf vielleicht deshalb auch keine Hochzeit stattfinden (Mitte März bis Mitte April). Vishṇudh. II, 87, 28—29. Freilich werden die Totenmonate Māgha, Vaiṣākha, Kārttika von *Heat.* III 2, p. 786, aus Dakṣha, als glücklich (für Hochzeit genannt). Im Āshāḍha (Mitte Juni bis Mitte Juli) beginnt die Regenzeit, die immer wieder für die Grādhas und öfters als die beste für sie genannt wird. Milchreis mit Honig gemischt zur Regenzeit wird oft als unbedingt nötig erklärt (Vishṇudh. I, 145, 4 usw.). Totenmähler im Āṣvina, d. h. gewiß: in dessen 2. oder dunkler Hälfte, also die ganzen 15 Tage hindurch, sind von größter Wichtigkeit (s. z. B. auch Brahmapur. 220, 14—22; 43 f.). Daran reihen sich dann die ersten 15 des Kārttika, wie wir gehört haben. Besonders genannt wird auch der 9. des Kārttika (so in Brahmapur. 220, 55; Matsyap. 17, 4) und der 12. (Matsyap. 17, 6).

²⁾ Auch in Indien schnalzt oder knackt man mit den Fingern, magisches Unheil verschiedener Art abzuwehren. Edg. Thurston, *Omens and Superstitions of Southern India* 26; Oosterley, *Die Abenteuer des Guru Paramārtan*, *Zschr. f. vergleich. Literaturgeschichte* 1886—1887, S. 56; Dubois-Beauchamp³⁾ 244; 255; 260; Crooke I, 240. Wenn in Indien jemand gähnt, schnalzt ein Anwesender mit den Fingern, damit die Seele nicht herausfliege (*Panjab Notes & Queries* II, p. 114, § 665). Der Grund klingt verdächtig.

³⁾ Wie in Indien die Toten zu Preta oder unseligen Spukgeistern, so

wa, Rel. u. Kult. d. Röm.², S. 235. Vgl. Caland, Altind. Ahnenkult, p. 175 (jedes *çrāddha* ursprünglich für alle Abgeschiedenen dargebracht). Das Wegtreiben der Seelen nach der Totenspende und das Schwanken zwischen der Angst und der Hoffnung auf Heil durch die Unheimlichen finden wir sehr klar bei dem am Anfang November gefeierten großen Totenfest der Slaven und Litauer, dann der Esthen, die es wohl von ihren indogermanischen Nachbarn übernommen hatten. Die dunkeln Gäste wurden nach der Speisung wegkomplimentiert: „Vergebt, Seelen der Verstorbenen, erhaltet uns lebendig den Segen und gebt Ruhe diesem Haus. Geht, wohin euch das Geschick ruft, aber richtet beim Fliegen über unsere Schwellen, Fluren und Wiesen keinen Schaden an.“ Nork, Festkalender 666¹⁾. Besonders gut und eingehend ist die Darstellung der Totenmähler mit Toteneinladung und -entsendung und dem tiefen Ernst, die Schrader in Hastings, ERE. II, 26 b—28 a von den Litauern und den Weißrussen gibt.

Im Herbst sind es besonders drei Tage, an denen die Unter-

wurden sie bei den alten Römern zu *lemures* oder *larvae* durch gewaltsamen Tod, durch Versümnis der Totenbräuche oder durch eigene Verschuldung, d. h. durch besondere Schlechtigkeit oder Sünde. Preller, Röm. Mythol.³ II, 117 f.

¹⁾ Ähnliche Furcht hatte man in Altindien. Die zum Gewand für die Toten bestimmten Kleidfransen oder Wollflocken werden auf den Ahnenkloß niedergelegt mit den Worten: „Dies sind eure Gewänder, ihr Väter. Schädigt, o ihr Väter, nichts anderes von uns.“ Hir.-Grih. II (4), 12, 8. Ebenso beschädigen die Hexen die Saat, über die sie fliegen. Ulrich Jahn. Die Deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht (1884) S. 126. Sie sind ja christlich umgekrempelte Toten- und Fruchtbarkeitsgeister. Am Abend des 1. Mai werden (oder wurden) sie in einigen Gegenden Tirols mit Schellen, Glocken und anderm fürchterlichen Lärm und mit brennenden Reisigbüscheln auf hohen Stangen „ausgebrannt“ (ib. S. 127). Die Mordwinen feiern Allerseelenfest im Frühling und im Herbst. Die Toten sind willkommene Gäste, werden aber am Ende des Festes davongetrieben, manchmal mit Drohungen. Hastings, ERE. VIII, 843 a. Bei den Einwohnern der Trobriand-Inseln folgt das Fest der alljährlichen Heimkehr der Ahnengeister unmittelbar auf die Ernte. Von einem Vollmond bis zum andern wird getanzt, besonders prächtig ist die Feier des letzten Tages, da werden den Verstorbenen auch Opfer gebracht. In der Nacht nach dieser, werden die Geister feierlich aus dem Dorf gejagt. Oktober und November ist die Zeit der Erntefestlichkeiten. Malinowski, l. c. 170 f. Geradezu barsch jagte man am Ende der Anthesterien die Totenseelen weg: „Naus zur Tür, ihr Totenseelen; jetzt sind nicht mehr Anthesterien.“ Viel schöner und frommer war ihre Heimsendung in Altindien. Siehe Ath.-Veda XVIII, 4, 63; Hir.-Grih. II (4) 13, 2.

welt offen steht (quibus mundus patet)¹⁾ und die Toten heraufkommen: 24. August, 5. Oktober und 8. November. Da konnten die *taciti* oder *silentes* ungehindert durch den *Mundus* (die Erdgrube) ein- und ausfahren und durften die Lebenden keinerlei Geschäfte irgendwelcher Art treiben, ursprünglich, weil es da zu gefährlich war. Unter den zahlreichen Totenseelenfesten, die in Athen gefeiert wurden und zu denen auch die *Nemesia* zur Abwendung des Zornes der Toten gehörten, steht auch ein von allen Bürgern zugleich den Seelen ihrer Angehörigen geweihtes Fest am 5. Boedromion (Sept. bis Oktober). Rohde, *Psyche* 238 f., und Anm. 1 und 2 zu 236.

Am 22. Februar, wo im alten Rom die Totenfeiertage in dem Familienfest der *Caristia* einen schönen Abschluß fanden, beging man noch im christlichen Gallien ein Totenseelenfest. In Flandern wurde da die Feldfrucht gesegnet; „das erfreut die Seelen im Fegefeuer“, sagte man. Sartori, *Sitte und Brauch* III, 90, Anm. 20. Hier hören wir einen deutlichen Nachhall aus dem Totenseelenwirken in den Ackerfrüchten. Das finnische Allerseelen (*Kekri*) förderte nach *Agricola*, dem Reformator Finnlands († 1557), das Wachstum des Viehs. Hastings, *ERE*. VI, 23 b. Der Geister- und Hexenspek der ersten Mainacht, bis in unsere Tage herein, ist die Fortsetzung der Lemurien und das Volk der Hexen, wie eben gesagt, das verchristlichte der alten Totenseelen- und Fruchtbarkeitsgeister. Am greifbarsten aber haben sich die gewiß altindogermanischen Herbstferien der Totenseelen erhalten. Es waren gewiß schon da die längsten und wichtigsten, wie in Rom und in Indien. Am keltischen Samhainfest (1. November) kommen alle Toten aus ihren Gräbern und besuchen die Häuser, wo ihnen ein tüchtiges Feuer unterhalten wird (in Irland, in der Bretagne, Hastings V, 840 a). Da sind die Gespenster und bösen Geister losgelassen (Frazer³ X, 226). In Deutschland ziehen sich die Totenfeste von Michaelis (29. September) bis zum 2. November hin. Pfannenschmid, *German. Erntefeste* 164—169; 435—443 (Anm. Nr. 17—20). Ja, eigentlich bis in die Weihnachtszeit gehen sie fort; die Weihnachtsfeuer und Weihnachtslichter stellen Reste eines allgemeinen germanischen Totenfestes dar, wie Feilberg, Mogk und andere

¹⁾ Dem Graben *mundus*, dem Ort der Opfer für die Unterirdischen, entsprechen die 3 (oder 6) *karshū* (Gräben) beim Totendienst in Indien. Gobh.-Grih. IV, 2, 16 ff.; Vi. 21, 4 f.; 74, 2—6; 18, 10; Vishnudh. I, 142, 8 ff.; vgl. Matsyap. 16, 24 f. und Hastings II, 26 a und die „Grube“ in Odyssee X, 516 ff; XI, 24 ff.

gezeigt haben (vgl. Birger Mörner, *Tinara* 175 f.), und dienen ursprünglich wenigstens in erster Linie dazu, den Geister- und Zauberspuk abzuwehren. Somit möchte man im Lichterbaum der altindischen Literatur den Vorfahren unseres Weihnachtsbaumes sehen¹⁾. Doch da wäre noch viel Klärung nötig.

Wie im christlichen Europa fallen also in Altindien die großen Totenseelenfeiern in den Herbst. In Indien aber kommt ein wichtiger Faktor hinzu: die Regenzeit oder besonders deren letzter Teil. Öfters wird sie (die Monatsreihe, wo Vishnu schläft), als die beste Zeit für Çrāddhas genannt (*Vishṇudh.* I, 142, 19 ff; *Hcat.* III 1, p. 203; III 2, p. 462). Da herrscht ein üppiges Leben und Weben in der Pflanzenwelt und bereitet sich die Ernte vor, auch wird diese zum Teil schon eingeheimst. Im Bhādrapada (Mitte Aug.—Mitte Sept.) reift die Frühernte, im Āṣvina sind die frühen Ackerfrüchte da und im Kārttika folgt der Haupterntemonat. Während dieser ganzen Zeit sind die Totenseelen eifrig am Werk und erwarten Dienst und Nahrung. Bekannt ist *Vi.* 76, 1 und 78, 52 f.: Totenmähler müssen zuge richtet werden in der Regenzeit am 13. der dunkeln Monats- hälfte vom Praushtapada (= Bhādrapada) an, zu der Zeit, wo Reis und Gerste reifen (d. h. nach dem Komm. im Herbst und im Frühling)²⁾ und während des ganzen Monats Kārttika. Wie heilig der ganze Kārttika ist, davon redet dann *Vi.* 89, obschon mit verkehrter Begründung; ferner *Skand.* 3, 6—14; *SkM.* 1, 42 c—50; *Padm.* 92 usw.

Wir werden erinnert an die so oft erscheinende Angabe, daß

¹⁾ An das altindische Hülsenfruchtverbot in den Totenseelenzeiten er- innert: In der Adventzeit (oder auch: in den ja auch sonst gefährlichen Zwölften) dürfen keine Erbsen und Linsen (oder sonstige Hülsenfrüchte) gegessen werden. Im Erzgebirge stellt man am 1. Advent ein brennendes Licht, am 2. zwei, am 3. drei, am 4. vier im Hausflur oder im Vorsaal auf und legt Speisen dazu. Sartori, *Sitte und Brauch* III, 15; Reinsberg-Dürings- feld, *D. festl. Jahr* 464. Totenseelen gehen da also um. Eine besonders deut- liche Sprache redet da Schweden: dort muß die ganze hl. Nacht hindurch auf dem Herd ein Holzstoß brennen, damit sich die Seelen wärmen können. Mart. P. Nilsson, *Die volkstüml. Feste d. Jahres* 49; und während Weih- nachten schliefen in Schweden die Hausleute auf Stroh, die Betten den Seelen oder Engeln überlassend. *Ib.* 47—48; 53. Aber das Stroh und wohl auch der Erdboden sollten anfangs wohl segensvoll und apotropäisch wirken.

²⁾ Diese Erklärung auch in *Mānava-Grihyas.* II, 3, 10. (ed. Rāmakaṣhna Harshaji Sastri, Baroda 1920). Die Reifezeit des Reises und der Gerste auch in *Vishṇudh.* I, 142, 26. Allgemeiner ausgedrückt: „Beim Einernten des neuen Speisekorns“ (*navānnalābhe*) im Ādityapur. (zit. von *Hcat.* III 1, p. 145).

immer am Neumondtag Totenseelenspeisung geschehen müsse. Warum da? Nach altindischer Anschauung wohnen die Totenseelen im Mond, sie trinken aus dieser Nektarschale fort und fort, bis sie den Mond ausgetrunken haben und er dadurch völlig lichtleer geworden ist. Der Neumond, der am ersten Tag unsichtbar ist, übergibt des Mondes letztes Sechzehntel (*kalā*) den Pflanzen, d. h. er legt den Mond in sie (und in die Wasser) hinein. Nach Brihad.-Upanishad I, 5, 14 geht Prajāpati, der Zeugungsgott, als Mond mit seinem letzten Sechzehntel in der Neumondnacht in alles ein, was Leben hat, und darf nichts dergleichen verletzt werden, natürlich auch keine Pflanze. Siehe Kaut. Zusatz. 175, 10; Raghuv. XIV, 80; Kirfel, Purāṇa Pañcal. 125, 6 ff.; Ātap.-Br. I, 6, 4, 5, 15; Viṣṇudh. I, 141, 30 c bis 32 b; Hcat. III 2, p. 313 unten f.; 685; III 1, p. 176; 246; SSud., p. 2 usw. Deshalb darf man am Neumondtag auch kein Hölzchen zur Reinigung der Zähne brauchen, d. h. zerkauen; tut man's, dann verletzt man dadurch den Mond und fahren die Manen in Schrecken zurück (*udvijante*). Vi. 61, 17; Garuḍap. 213, 51 c—52 b; Padm. 94, 14; Skand. 5, 15; SkM. 6, 20; MBh. XIII, 127, 4, vgl. 5. Nach einer anderen Vorstellung kommen in der Neumondnacht Mond und Sonne zusammen. Matsyap. 125, 60 ff.; Viṣṇudh. I, 137, 29; 37; Hcat. III 1, p. 169; III 2, p. 312 usw. „Am Neumond ist der Mittag der Totenseelen; deshalb sollen zu dieser Zeit fleißig die *ṛāddhas* dargebracht werden.“ So häufig. Um diese Zeit stehen sie also im Höhepunkt ihres Wirkens und zwar hier auf Erden im Pflanzen- und Zeugungsleben, zusammen mit dem Mond, ja auch mit der Sonne in den Pflanzen lebend und webend, erfüllt von höchster Kraft, wohl weil sie ja während des letzten Halbmonats sich am Mond tapfer gütlich getan haben. Andererseits aber müssen sie auch Hunger und Durst haben, da der Mond ganz leer geschmaust ist¹⁾. So etwa kann man sich's aus der uns vorliegenden indischen Literatur zusammenfügen. Ursprünglich aber wird wohl die Vorstellung, die in die Neumondzeit rege Betätigung und starkes Sättigungsbedürfnis der Totenseelen verlegt, einfacher,

¹⁾ Namentlich vom quälenden Durst der Totenseelen hören wir oft, vor allem in Indien. Die bekannte Allerseelen-Sauferei, wenigstens früherer Zeiten auch bei uns, mag also auch als Durststillung der Toten gelten. Die kalte Milch mit Semmel, die man in verschiedenen Ortschaften Böhmens, besonders im Egerland, am Abend vor Allerseelen ißt, soll die armen Seelen kühlen. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr 390.

unmittelbarer gewesen sein¹⁾. Ebenso bildet besonders der zweite Teil der Regenzeit bis zu Vishṇus Erwachen, das auf den 11. der hellen Hälfte des Kārttika angesetzt wird, eine hohe Zeit der Totenseelen, wo sie einesteils namentlich in der reifenden Feldfrucht weben und wirken, andererseits aber — und das allein finden wir oft klar ausgesprochen — vom Totenreich heimkehren zu ihrer früheren Wohnstätte und da Sättigung und Labe begehren. Die Tage vom 1. bis 15. (inkl.) der dunkeln Hälfte des Bhādrapada (Aug.—Sept.) heißen der „Halbmonat der Totenseelen“ (*pitṛipaksha*). Da verlassen sie des Totenkönigs Gebiet und kehren zu ihrer alten Behausung zurück; da sind *grāddha* sowohl notwendig wie hochverdientlich. Diese Zeit heißt auch *mahālaya*, „die große Wohnung²⁾“. Öfters wird auch die ganze dunkle Hälfte des Āṣvina mit dem 1. der lichten des Kārttika so genannt. So heißt es z. B. im Nāgarakhaṇḍa des Skandapur., zitiert von Hcat. III 2, p. 467: „Wie der Bauer auf die Wolken (der Regenzeit), so warten unermüdlich Tag und Nacht die Väter auf die dunkle Hälfte des Āṣvina (*pretapaksha*) . . . hoffen und harren dann noch, wenn die Sonne in der Wage steht (im Kārttika), auf das von den Nachkommen aus ihrer Familie zu spendende Totenmahl, von Hunger und Durst erfüllt. Ist auch diese Zeit vorübergegangen und steht die Sonne im Skorpion, dann gehen die Väter hoffnungslos und elend an ihren Ort. Zwei Monat lang warten die Väter der Menschen, an den Türen der Häuser hangend, zu Luft geworden, durstgepeinigt, hungerdür, solange die Sonne in der Jungfrau und in der Wage steht.“ Vgl. die lange Reihe von Zitaten in Hcat. III 2, p. 462—469. Die gleiche Zeitbestimmung erscheint oft in den Purāṇa und anderwärts, mit dem Schluß, trete die Sonne in den Skorpion, dann begäben sich die unbefriedigten Väter an ihren Ort zurück, indem sie seufzten und einen schweren Fluch über ihre Nachkommen aussprächen. Brahmapur. (Ānandācṛ.) 220, 49 c—51 b; Nirṇayas. II 7, 23; 32; Hcat. III 2, p. 467; III 1, p. 200 f. Caland, Totenverehrung 45 f. usw. Aus dieser Zeit hebt Sumantu (Hcat. III 1, p. 201) besonders den

¹⁾ Der Mond ist die große Gottheit der Ackerbauer, des Regens, des Wachstums und der Totenseelen. Nun aber verringert und verdunkelt sich immer wieder dieser Segenshort, ja um die Zeit des Neumondes wird er ganz unsichtbar. Unruhe erfaßt da die Menschen und Unruhe die ihm gesellten Totenseelen; wie Vogelschwärme aus dem Baum ihrer Nächtigung, wenn Unheil droht, so flattern sie hinaus in die Weite, hin zu ihrem früheren Heim und schatten da Angst und Grauen in die Herzen.

²⁾ Also „die große Zuflucht(stätte)“?

15., der „lichterfüllt“ ist, hervor. Nach den Stellen aus dem Brahmapur., Märk.-Pur. und Ādityapur., die Heat. III 2, S. 464 beibringt, sind die 16 (dunkeln) Tage, wo die Sonne in der Jungfrau steht, den 16 für die eheliche Beiwohnung und die Empfangnis geeigneten Tagen gleich, d. h. wohl, wie die 16 Ritu-Tage Kinder schenken, so die Väter in der genannten Zeit, wenn sie da durch Totenspenden erfreut werden. Der Ācīna („die Zeit wo die Sonne in der Jungfrau steht“), erscheint immer wieder als große Seelenzeit, wo die Totenstadt leer stehe. So z. B. in Heat. III 1, p. 198—201 (wo eine große Zahl von Autoritäten zitiert werden); 219; Brahmapur. 220, 14; 43—48 usw.¹⁾

Von der Zeit an, wo die Sonne in die Jungfrau tritt, bis zum Skorpion, d. h. in den drei Erntemonaten, ist die Totenseelenstadt leer. Heat. III 2, S. 22; 466; Nirṇayas. II, 7, 11/1 (Zitat aus dem MBh.); Caland, Totenverehrung 45 f. usw. Vgl. Brahmapur. 220, 49 c—51 b. Das Ādityapur. (zit. Heat. III 2, S. 463) erklärt: „In der Jahreszeit der Regen entläßt Yama die Spukgeister (*preta*) und die Väter aus der Yamawohnung in die Menschenwelt, indem er seine Stadt leer macht. Von Hunger gequält, die von ihnen begangene Übeltat verkündend, wünschen sie von ihren Söhnen und Enkeln Milchreis mit Honig vermischt. Deshalb soll man sie da nach Vorschrift mit Milchreis, der mit Honig, Schmelzbutter und Sesam gemischt ist, und mit kaltem Wasser laben²⁾.“ Sogar wer vom Bettel

¹⁾ Sonst sind in einem Schaltmonat alle heiligen Handlungen verboten. Steht da aber die Sonne in der Jungfrau oder in der Wage, dann erzeugen auch die Totenfeiern endlosen Segen (Heat. III 1, p. 224). Der orthodoxen Hindus hauptsächliche Allerseelen ist nach Crooke in Hastings, ERE. I, 451 a der Halbmonat, wo die Sonne in der Jungfrau steht, die dunkle Hälfte des Monats Kūār, d. h. des Ācīna. Allerseelen, wo alle Seelen den Hades verlassen und die Gaben in Empfang nehmen, ist auch in Kambojscha im September (Hastings, ERE. III, 165 b).

²⁾ Vgl. Rosegger, Volksleben in Steiermark (Gesammelte Werke bei Staackman in Leipzig), S. 313: „Wer am Tage Allerseelen die Gräber des Gottesackers öffnen wollte, er würde die Särge leer finden. Es gibt keine Seele im Fegfeuer und keinen Toten auf dem Kirchhof; das zieht zerstreut in der Welt herum und macht Besuch bei Bekannten und Verwandten. Wenn aber die Stunde der nächsten Mitternacht schlägt, so müssen sie alle zurück ins Grab, bzw. in den Glutofen, um wieder ein langes Jahr hindurch, und weiß Gott wie lange Jahre noch, der endlichen Erlösung entgegenzuschmachten. Manche aber sind auch im Laufe des Tages durch gute Werke der Ihren erlöst worden, solche gehen ein in die ewigen Freuden des Herrn.“ Wie gut indisch im wesentlichen doch dies alles

leben muß und kaum Leib und Seele beisammen halten kann, hat diese Pflicht. Zum Teil wörtlich gleich lautet das von Cailand, Totenverehrung, S. 45 übersetzte Zitat aus dem *Çraddhāviveka*. Hier aber geschieht das am 13. der dunkeln Hälfte des *Ācvinā* und unter *Māgha* und in der Regenzeit (*açvayujyām tu kṛishṇāyām trayodaçyām Maḡhāsu ca prāvṛḍṛitau*, die öfters erscheinende Formel). Die Zeit der Reife des Reises und der

klings! Nach deutschem Volksglauben dürfen die Seelen auch an jedem Samstag aus dem Fegefeuer in ihr Haus zurückkehren, und da richtete man wenigstens früher Trank, Speise und warme Stube für sie. E. H. Meyer, *Mythol. der Germanen*, S. 120 ff., Wuttke³, p. 472; Hdwb. des deutsch. Aberglaubens, Bd. I, Spalte 595 f. Dies wird als noch heute lebendiger Glaube verwertet in Meinrad Lienert, *Frohfarbenfährlein* (Frauenfeld — 1918), S. 291. Bei den Iranern wurden für die Fravashi (ursprünglich die Seelen der Frommen) jeden Samstag, besonders aber jeden Samstag vor den fünf großen Festen, Lichter und Weihrauch angezündet (Hastings I, 455 b) und gewisse Allerseelenfeiern finden in ganz Rußland am Samstag statt (ib. II, 25 a). Bei den Chewsuren im Kaukasus kommen die Totenseelen am 2. Samstag der Fasten (Frazer³ VI, 65). Samstag ist der Tag des Saturn (oder in Germanien des dem Saturn verwandten Gottes Sater, s. Pfannenschmid, *German. Erntefeste*, S. 441 f.; 609). Ob wohl irgend ein Zusammenhang mit Saturnus, dem Totenseelenbeherrscher, besteht? Gewöhnlich aber gilt im christlichen Glauben: „Ein Tag im Jahre ist den Toten frei,“ d. h. eben unser Allerseelentag am 2. November, ursprünglich auch bei uns der 1. Nov., wie bei den alten Finnen, die den November *marraskuu* „Totenmonat“ nennen und bei denen bezeichnenderweise diese Allerseelenfeier das Wachstum des Viehs fördert, wie schon mitgeteilt. Als Nacht wird bei uns die vom Allerheiligentag auf Allerseelen angegeben, in Tirol und wohl anderwärts werden vom Mittagläuten am Allerheiligentag bis zum Festläuten des folgenden Tages die Seelen aus dem Fegefeuer entlassen und kehren zu ihrem früheren Heim zurück, besonders hier, aber auch an anderen Orten, werden (oder wurden) nicht nur Lichter für sie angezündet, sondern auch die Stuben geheizt, Kuchen auf den Tisch gestellt usw. Wuttke³, S. 471 f.; Rosegger, S. 312.

Die deutschen Dichter haben von Johann Georg Jacobi herab Allerseelen öfters behandelt. Allbekannt ist wohl nur das schöne Lied mit „Einst im Mai“, ohne daß man aber auch nur den Namen des Dichters (Hermann v. Gilm) wüßte. Einige Neueren seien genannt: Schönaich-Carolath in dem Auswahlband *Fern ragt ein Land*, S. 136; Agnes Miegel, *Balladen und Lieder*², S. 38; Christian Wagner, *Sonntagsgänge*, Dritter Teil (Balladen und Blumenlieder), S. 120; Stefan Milow, *Gedichte*, Auswahl des Verfassers, S. 82; T. Renz, *Gedichte*, S. 86; J. J. Meyer, *Am Strand gefunden*, S. 39; derselbe, *Der umleuchtete Vogel*, S. 26; 27. Von den mir zur Hand seienden Gedichten gibt nur eins die bei uns gewöhnlichen Volksvorstellungen wieder: M. Herbert, *Einsamkeiten*, 5. und 6. Auflage, S. 141, „Allerseelen, Eine alte Sage“. Da auch dieses feinsinnige, tiefühlende Dichteringenium zu wenig bekannt und das Gedicht im wesentlichen auch gut indisch ist, mag es manchem willkommen sein:

Gerste, sowie die zweite Hälfte des Āçvina und die erste des Kārttika verordnet Vishnūdh. I, 142, 26—28, und zwar den Vormittag in der hellen Hälfte, den Nachmittag in der dunkeln. Da soll dann jedenfalls jeden Tag ein Totenseelenmahl stattfinden, wie in Hcat. III 2, S. 462 und 469 (aus dem Brahma-

Die Nebel steigen vom Strome herauf
Bis an des Gebirges Kante,
Da fliegt ein weinender Glockenruf
Durch die stillen, herbstlichen Lande.
Die Sonne legt auf den Freithofwall
Ihr letztes rötliches Schwelen;
Da sitzen sie, jede auf ihrem Grab —
Und harren — die armen Seelen.
Sie harren und hoffen auf Fackel und Licht,
Auf Kränze und auf Gebete.
Sie wenden so angstvoll ihr bleiches Gesicht,
Wer wohl zu dem Hügel hintrete.
Sie harren der Liebe: des Lebens Symbol,
Das blutlose Herz zu erwärmen,
Es glimmert aus ihren Augen so hohl
Der Verlassenen gramvolles Härmen.
Ach, nur ein Tröpflein geweihte Flut,
Die brennende Lippe zu stillen,
Ein Stücklein vom Brote, ein Scherflein vom Gut
Um Gottes Barmherzigkeit willen.
Ach, viele warten vergessen, allein
Auf dem eingesunkenen Grabe,
Kein rotes Laternchen gibt tröstenden Schein,
Kein Mensch beut die opfernde Gabe. —
Grau sinken die Nebel wie Spinnweb aufs Land,
Der Seelentag — schon vorüber!
Schon stößt der Fährmann die Zille ans Land,
Schon rufen die Toten: Hol über.
Da naht des Freithofs uralter Knecht,
Türmt trockenes Reisig zusammen,
„Verlassene Seelen, nun nehmt euer Recht!“
Hoch züngeln die lodernden Flammen.
Nun hebe dich, loderndes Funkensprühn,
Ihr roten, laut knisternden Brände!
O siehst du die armen Seelen herziehn?
Sie wärmen die frierenden Hände,
Sie wärmen das arme, erstarrte Herz,
So lang schon bedeckt von der Erde,
Das lang schon erfroren, verhärtet wie Erz,
Daß es ein Menschenherz werde.
Sie kommen in Scharen vom Hügel herab,
Die Flammen locken und winken,
Sie kommen von ihrem verlassenen Grab,
Das Leben, die Liebe zu trinken.

pur.): *Açvayukkrishṇapakṣhe tu çrāddham kāryam dine dine.*
 „Die eigentliche Zeit für die bei den meisten Völkern ausdrücklich mit der Ernte in Verbindung gesetzten Totenfeiern ist jedoch der Herbst.“ Hdwb. d. deutsch. Aberglaubens I, 590.

Der Zusammenhang zwischen Toten- und Fruchtbarkeits-, bzw. Korn- und Erntegeistern, der sich uns z. B. auch aufdrängt, wenn die Toten *Ἀημέριοι* heißen, oder wenn man in Athen, Sparta und Rom bei Leichenbestattungen der Demeter oder Ceres Opfer darbrachte¹⁾, bekundet sich auch darin, daß im Bhādrapada und Āṣvina so viele Tage der Gaurī (Durgā) gefeiert werden. Da ist das Gaurifest am 7., 8. und 9. der hellen Hälfte des Bhādrapada, das man längst als Fest der Korn- oder

Einen zwar nicht christlichen, aber einen Völkergedanken enthält der Schluß von Milows Gedicht Zu Allerseelen:

Doch die Kräfte in den Tiefen
 Treiben heimlich fort und weben,
 Und die lange unten schliefen
 Stehen auf zu neuem Leben.

Wie sehr die armen Seelen auch beim Neumond jedes Monats nach der Labe begehren, schildert z. B. das Nāgarakhaṇḍa (Heat. III 2, p. 172): „Wie die von Kälte Gequälten nach Feuer und Hüllen verlangen, so verlangen die Väter, hungerabgezehrt, nach dem Schwinden des Mondes (nach der Neumondzeit). Wie die von Armut geschlagenen Menschen nach Gut begehren, so begehren die von Hunger abgezehrten Väter nach dem Schwinden des Mondes. Wie die Ackerbauer sich nach Regen sehnen, damit die Saaten wachsen mögen, so sehnen sich, damit sie befriedigt würden, die Dahingegangenen (i. *pretāḥ*) nach des Mondes Schwinden“ usw.

Auch vom allmonatlichen Totenmahl gilt da: „Wenn der Neumondtag gekommen ist, wünschen die Vaterscharen der Menschen, an die Tür der Häuser gehuschelt (*samāgrita*), zu Luft geworden, das Totenmahl, bis zum Untergang der Sonne, wirr von Hunger und Durst. Ist dann die Sonne untergegangen, so gehen sie endlich davon, hoffnungslos, schmerz erfüllt seufzend, mit Schelten auf die Nachkommen ihres Stammes.“ Nāgarakhaṇḍa in Heat. III 1, S. 22; 172; Garuḍapur., Pretak. 10, 51 c—53. (Die Armenier feiern der Toten Gedächtnis an vielen Tagen des Jahres. Da brennt eine Kerze die ganze Nacht, auf daß die Seelen ins Haus finden. Wo kein Licht ist, spucken sie zum Kamin hinunter und verfluchen die Bewohner. Frazer² VI, 65 f.). Garuḍapur., Pretak. 10, 28 c—30 sagt: „Zur Zeit des Çrāddha entläßt Yama die Väter aus Yamas Wohnung hin zur Menschenwelt und auch die in der Hölle Befindlichen. Hungergepeinigt und die von ihnen getane Übelthat kündend, begehren sie von Söhnen und Enkeln Milchreis gemischt mit Honig.“

¹⁾ Namentlich bei den Slaven (in Bulgarien, Rußland, Tschechoslowakei) ist in den mit Seelenspeisungen verbundenen Totenfeiern „der Ursprung aus alten Opferspenden für die Erdgöttin unverkennbar“. So nach d. Hdwb. d. deutsch. Aberglaubens, Bd. I, Sp. 591—592.

Erntemutter erkannt hat, dann das Navarātra oder Durgāpūjāfest die ersten zehn Tage der hellen Hälfte des Āṣvina mit der Mahānavamī, „dem großen neunten Mondtag“. Bei dieser erscheint die Durgā in einer unheimlichen Gestalt als Herrin der Gespenster. Hekatomben von Ziegen und Büffeln werden ihr geschlachtet, Lichter und Lichterbäume nebst vielen Darbringungen ihr gespendet, auf einem Wagen oder einer Sänfte wird sie mit großem Gepränge und Freudenüberschwang und Bajaderentänzen durchs ganze Land geführt (*bhrāmayed rāshtre* Bhavishyott. 138, 99). Nicht nur die Göttin selber, sondern auch die Totengespenster: die Preta, Bhūta, Piçāca müssen befriedigt werden. Ihnen wird ein Baliopfer aus blutigem Fleisch, Wasser, gekochtem Reis, Wohlgerüchen, Blumen und unenthülstem Korn gereicht, und zwar von einem Helden mit dem Schwert in der Hand, der von schwertbewaffneten Helden gehalten wird. Bhavishyott. 138; Nirṇayas. Āṣvina 34; SSud. 79—83. Wir sehen, wie bedrohlich dieser Tag ist wegen der umherschweifenden Totengeister¹⁾. Kein Wunder, daß dabei ein großes *nīrājana* aller Insignien, Tiere und Waffen des Königs erfolgt (vgl. Vishnudh. II, 158—160).

Dieser Zusammenhang offenbart sich auch darin, daß man an den 15 Tagen des Āṣvina, die dem Dienste der Toten heilig sind, und am 15. des Kārttika nicht pflügen darf (Crooke² II, 293). Man könnte die Erklärung darin sehen, da da eben die Toten durch die Erde emporwimmeln und verletzt werden könnten. Aber in Deutschland darf man am Allerseelentag kein Korn säen (Handwörterb. d. deutsch. Aberglaubens unter „Allerseelen“, Sp. 271) und muß man den Krautgarten meiden, wenn St. Bartel „die Häuptchen einsetzt“²⁾. Wir werden also daran erinnern müssen, daß man am Totenseelentagen sich der vornehmsten Totenseelenspeisen enthalten, zu gewissen Zeiten, wo die frauenbesuchenden Geister ihr Amt üben sollen, sich des Beischlafs begeben muß (wie z. B. in den Tobiasnächten,

¹⁾ Das erhellt auch aus der Gefährlichkeit der Pretapīṇḍaspēde. Diese wird die ersten 10 Tage nach dem Tod dargebracht oder solange die Unreinheit dauert, also die ersten 10, 15 oder 30 Tage, je nach der Kaste. Sie soll außerhalb des Dorfes in der Waldwildnis erfolgen (Hcat. III 1, p. 1588 f.). Nach Pracetas (ib. 1592) soll man, wenn man da das Wasser zum Kochen holt, einen knüttelbewehrten Mann mitnehmen, alles Schlimme (*dushṭa*) abzuwehren. Im Brahmapur. (ib. 1593) soll man selber einen „alles Unsaubere vernichtenden Knüttel“ mitführen.

²⁾ Sartori, Sitte und Brauch III, 243, Anm. 4; Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens I, Sp. 932.

an den Parvantagen, zu Totenmählerzeiten, in Regenzeit und Herbst nach Äpast. I, 11, 32, 1.). Weil die Totenseelen zu Allerseelen im Ackerfeld besonders geschäftig sind, muß der Mensch mit seinem Tun ihm fern bleiben.

Wie in Indien und bei Naturvölkern Erntefeiern und Totenseelenfeiern in innigem Zusammenhang stehen, so ja auch in Deutschland, und die Feste dieser doppelten Bedeutung ziehen sich, wie schon gesagt, von Michaelis (29. Sept.) bis zum Martinstag (11. Nov.) hin. In der heidnischen Zeit wurde um die Michaeliszeit ein Ernte- und Totenseelenfest gefeiert, und noch heute ist Michaelis mancherorts Totengedächtnistag, und die Michaelisfeuer haben am Anfang den Zweck, die Totengeister abzuwehren. Pfannenschmid, German. Erntefeste, S. 128; Sartori, Sitte und Brauch III, 259, Anm. 4. Der letztgenannte weist ebenda, S. 251 ff. darauf hin, daß Kirchweih zugleich Ernte- und Totenfest sei, und erwähnt folgende Sitte, die an die Märgapaliaufrichtung erinnert. In Diemeringen (K. Zabern) vergraben die Burschen in der Nacht vor dem Kirmessonntag die Kirmes in Gestalt einer Flasche Wein. Am Sonntag wird diese Kirmesgestalt geholt und im Tanzsaal an der Zimmerdecke aufgehängt, sodaß also unter diesem Sinnbild das Tanzen vor sich geht (III, 256, Anm.). Besonders stark aber treten die Analogien mit dem indischen Lichterfest am Martinsfest hervor. Der heilige Martin mit seinem Roß ist bekanntlich der Erbe Wodans. Dieser war kennzeichnenderweise zugleich Totenseelenführer, als welcher er noch heute im „wütenden“ Heer fortlebt, und Erntegottheit. Von St. Martin, dem Schutzheiligen der Herden und Hirten, des Getreides und der Getreideernte, sowie dann auch der Obst- und Weinlese, von den Martinsfeuern und anderem reden Pfannenschmid, German. Erntefeste, S. 193—243, Sartori III und andere. Hier nur eine Stelle: „Im Rheintal leuchten am Vorabend des Martinstages zwischen Köln und Koblenz, sobald es zu dunkeln anfängt, Tausende von kleinen Feuern auf den Höhen und längs der Ufer des Flusses, und namentlich das Siebengebirge erglöh im Glanze unzähliger Feuer und Lichter“ (Pfannenschmid, S. 210). J. C. Oman, Indian Life, S. 146 = Cults, Customs and Superstitions of India, S. 85 schreibt: Every town in Northern India glitters on Diwali night with thousands upon thousands of twinkling lights.“ Das vielfach tolle Treiben zu Martini mit Schellen, gegen die Scheiben geworfenen Erbsen, den Sinnbildern der Fruchtbarkeit, Verkleidungen von furchterregender Art, sogar wilden Kämp-

fen u. dgl. mehr, vor allem die auf Stangen dahingeführten Feuer, die umhergetragenen Lichter in ausgehöhlten Rüben, Kürbissen usw., das alles dient ursprünglich der Geistervertreibung. „Alle die Abwehrmittel vereinigt finden wir in Heiligenstadt, wo am Vorabend des Festes des heiligen Martinus dreimal mit allen Glocken eingeläutet wird, auf allen Wegen und Stegen mächtige Peitschen knallen, die die Knaben schwingen, und zugleich die Geislade von Lichtern schimmert, die in Nußschalen auf ihr hinabschwimmen.“ Sartori III, 273; vgl. Pfannenschmid, S. 212.

Die hier genannten Lichterschiffchen treffen wir auch im Thurgau. Da lassen die Buben am Sonntag Lätare, also am Tag des sogenannten Todaustreibens, kleine tannene Schiffchen mit brennenden Kerzen den Bach hinunterschwimmen. Sartori III, 133. Er meint, es möge eine Art Todaustreiben sein, Hoffmann-Krayer aber, es sei ein Zeichen, daß man nicht mehr bei Licht zu arbeiten brauche. Ich glaube, es sind ursprünglich Totenseelenlichter. Ist doch der darauf folgende Palmsonntag mancherorts auch Totengedenkttag (Sartori III, 137, Anm. 10). Solche Lichterschiffchen bilden da und dort in Indien einen Teil des Festes, das uns beschäftigt. So herrscht heute in Bengalen der folgende hübsche Divālibrauch: Frauen und Mädchen lassen bei Anbruch der Nacht Schüsselchen mit einem Licht den Strom hinuntertreiben. Stürzt ein Schüsselchen um oder kommt es wieder ans Ufer, dann bringt das Jahr dem Betreffenden Unglück, schwimmt eins lustig den Strom hinab, dann Glück. Underhill, S. 62. Sehr anschaulich wird diese Sitte geschildert von Feasts and Holidays of the Hindus (Erster Teil vom Alphabetical List of the Feasts and Holidays of the Hindus and Mohammadans, Calcutta 1914), S. 18: There is a picturesque ceremony connected with this festival, viz., that of setting afloat lighted lamps one by one on a river or tank. In the evening when the short Eastern gloaming is merging into night, numbers of girls and young women come silently down to the ghats bearing little earthen lamps, which they light and carefully set afloat. Then with eager faces they watch them carried away on the rippling surface of the water. For if a tiny wave should upset the frail craft or if the light should flicker and go out it bodes misfortune in the coming year. But if the light burns strong and well till the lamp is borne far away by the current into midstream happiness is in stock for her who launched it on the water. In Sindh wird Diwāli nach Richard F. Burton.

Sind Revisited I, 178 f. am 6. November mit Gebeten an Vater Indus und Lakshmi gefeiert. Am Abend ist der Indus durch Tausende von Lichtern erleuchtet. Kleine Flöße mit Lichtern darauf werden auf Flüssen losgelassen. Wenn ein Floß mit brennenden Lichtern dahintreibt, bis es hinter einer Windung des Stromes verschwindet, bedeutet das Glück, wenn nicht, Unglück. Die Mantik ist hier wie z. B. bei den Lampen des Lakshmifestes oder im Orakel aus den Lichtern am Hochzeitstag (Sartori I, 107, Anm. 15) usw. sekundär. Ursprünglich bilden die schwimmenden Lichter gewiß nur eine Unterart der Totenseelenlichter. Denn bekanntlich wohnen die Totenseelen auch in Gewässern, in Indien so gut wie in Germanien (Mogk, Mythologie in Pauls Grundriß, Bd. I, S. 1003 f), und immer wieder werden ja auch die Flüsse genannt als Orte, wo die Lichter unseres Festes entzündet werden müssen¹⁾.

Meine Deutung der schwimmenden Lichtlein wird nun zur Gewißheit erhoben erstens dadurch, daß sie auch außerhalb Indiens und wohl durch indischen Einfluß in Verbindung mit dem Totenseelenfest erscheinen. In Siam läßt man am K o j a - g a r a kleine Flöße mit Lämpchen die Flüsse hinuntertreiben. Dies Fest ist auch dort im Āçvina. Eine zweite ähnliche Feier, im Kārttika, wird durch noch prächtigeres Lichterschwimmen verschönt (Hastings V, 887 b unten; 888 a—b). Dies zweite Fest ist auch wegen eigentümlicher „Lichterbäume“ bemerkenswert. Noch klarer spricht Kambodscha: Am Ende des Āçvina, am Totenseelenfest, läßt man kleine Flöße aus dem Holz des B a n a n e n - b a u m s mit süßen Eßwaren, kleinen Münzen und brennenden

¹⁾ Auch die auf einen Teich gesetzte Lampe beim Bhishmapañcaka leuchtet uns zu dem gleichen Ergebnis. Immerhin finden wir die schwimmenden Lichtlein auch da, wo wenigstens jetzt kein Zusammenhang mit den Totenseelen zu sehen ist, finden sie jetzt vor allem als reine Orakel. So z. B. in Böhmen. Am 5. Januar werden einander ganz gleiche Lichtlein auf leere Nußschalen geklebt, auf ein weites Gefäß mit Wasser gesetzt und alle zugleich angezündet. Wessen Licht am längsten brennt, lebt am längsten. Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender aus Böhmen, S. 13. Am heiligen Abend stecken die Mädchen in die Schalen der ersten Nüsse, die sie geöffnet haben, buntfarbige Wachlichtchen, zünden sie zu gleicher Zeit an und setzen die Schalen, denen sie in Gedanken die Namen der Bewerber beigelegt haben, ins Wasser. Der, dessen Kahn zuerst dem fragenden Mädchen naht, wird ihr Lebensgefährte. Erlischt ein Licht, dann stirbt die Betr., dh. 550 f. Ähnlich ist die Mantik am Silvesterabend (ib. 601). Vgl. S. 576 u. die Anm. zu 550; Reinsberg-Düringsfeld, Das festl. Jahr² 417. Ob aber da nicht ursprünglich die Totenlichterschiffchen mitgewirkt haben? Nüsse sind bekannte Hoden- und Zeugungssymbole.

Kerzen auf der Strömung forttreiben. Auf ihnen sitzen die Geister der Verstorbenen, und man spricht zu ihnen: „Geht zu dem Lande, zu den Gefilden, die ihr bewohnt, zu den Bergen, unter die Steine, die euch als Häuser dienen. Geht, aber kehrt wieder zurück. Kommt wieder, kommt wieder!“ Nach anderer Angabe geschieht das Lichterschwimmen 15 Tage nach Beginn des Festes, was noch deutlicher die Wegsendung betont. Ebenso werden im Oktober beim Kahnfest kleine Flöße von Bananenholz, beladen mit angezündeten Kerzen und Gaben an die Geister auf dem Mekongfluß losgelassen. Hastings III, 161 b; 162 b; Birger Mörner, *Tinara* 169; Frazer³ V, 61 f. In Japan, wo die Buddhisten das Totenfest am 13.—16. August feiern, setzt man kleine Boote mit wassergefüllten Töpfchen und Weihrauch und mit den Namen der Toten versehen, aus. Birger Mörner, *Tinara* 170. Mancherorts in Japan läßt man kleine Schifflein mit Lichtern und Proviant für die Totenseelen auf Flüssen wegtreiben. So werden die Seelen zurückgesandt. Frazer³ IX, 152. Im Innern von Java lassen Frauen, die hier und öfters sonst sehr magische Plazenta am Abend mit Früchten, Blumen und kleinen Lichtern zu den Ahnenseelen hintreiben, die in den Krokodilen wohnen. Frazer³ I, 192. Bei einer ganzen Anzahl von Primitiven, besonders Indonesiern, macht man auf einem gut verproviantierten Schiff auf Fluß oder Meer Seuchen, Dämonen, Sünden davonschwimmen. Frazer³ IX, 185—190; 199—202. In Norwegen läßt man manchmal in der Johannisnacht Feuer auf Flößen im Wasser wegtreiben, „die Hexen zu vertreiben“, wie man sagt. Frazer³ X, 171. Ausdrücklich um den Seelen ins Totenland zurück zu leuchten, findet die Illumination zu Allerseelen auf der Insel Sumba statt (Frazer³ VI, 55 f.), ebenso bei den Tangkul-Nāga in Assam (ib. 58); wohl auch in den Abruzzen, wenigstens ursprünglich (ib. 77). In Japan, am „Fest der Laternen“, Ende August, wird ihnen der Weg erleuchtet durch Laternen an Bambusstöcken und durch Kerzen, werden sie mit Fackeln ins irdische Heim geleitet, da festlich bewirtet und in der 3. Nacht ebenso „zurückgeleitet“; etwa Zurückgebliebene verjagt man da (Frazer³ IX, 151 f.). Ebenso leuchten die Lichter bei den Eskimos den Seelen her und zurück (Frazer VI, 51 f.). Hierher gehört gewiß auch folgendes: In Kambodscha feiert man am Vollmond des Kärttika ein nächtliches Fest zu Ehren des Mondes. Dabei werden fünf Kerzen aus *Bien en wach*s gebrannt. Das Oberhaupt der Familie läßt das niedertropfende Wachs ins Wasser fallen, je mehr

Tropfen, desto mehr Regen und Ernte. Hastings III, 161 b—162 a. Auch hier lebt im Bewußtsein nur die Mantik fort. Die Bienen aber, Totenseelen, wie im „Indra“ noch erörtert werden soll, sowie auch die Festzeit, lehren uns, daß es ursprünglich ein Totenritus ist. So feiern die Barea im Norden Abessinien jedes Jahr im November ein Totenfest, das auch hier zugleich ein Erntefest und eine Saturnalie ist. Kein wilder Honig darf eingesammelt werden vor diesem Fest. Frazer³ VI, 66. Es ist wohl klar, daß den Totenseelen die Erstlinge des Honigs gehören.

Auch was in diesem Abschnitt vorgeführt worden ist, zeigt also, daß die chthonischen Herbstfeiern Indiens ursprünglich kaum so zusammengedrängt gewesen sind, wie es nach Bhav. und den meisten Stellen der Kārttikam. der Fall wäre, sondern wie bei der Feier des Frühlings werden es ursprünglich mehr Festtage und wird nicht alles so zusammenhängend gewesen sein. Von selber versteht sich wohl auch örtliche Verschiedenheit in einem so großen Lande. Die Ernten konnten da nicht überall in dieselbe Zeit fallen, also wenigstens ursprünglich, ja in merkbarem Umfang immer, auch nicht die Erntefeste. Das Ackerbaufest der Thesmophorien wurde in Attika im Oktober, in Theben und auf Delos im August begangen (Frazer³ VIII, 17). Sodann haben wir gesehen, wie weit verteilt die Seelenfeste des Herbstes auch im klassischen Altertum und in Deutschland sind. Namentlich die Angaben, die das Lichterfest in den Äqvina verlegen, haben Berechtigung und um so größeres Gewicht, als sie sich in Schriften eindrängen, die eigentlich nur vom Kārttika reden sollten und die öfters in einem Atem zwischen den beiden Monaten hin- und herspringen. Mit Fug aber hat man gerade die Zeit um den Neumond des Kārttika als Festzeit herausgehoben und da wohl auch die eine oder die andere Feier, wie namentlich die der Lakshmī, hineingezogen, die in eine andere Zeit gehört oder ursprünglich gehörte. Im Kārttika fand augenscheinlich die Heimsendung der Totenseelen statt, d. h. ihre Zurücksendung ins unterirdische Reich. Zu denken gibt da auch dies, daß die Lichterspenden, die doch für die Seelenfeier im Kārttika von so überragender Wichtigkeit sind, meines Wissens im Māgha und Vaiçākha keine Rolle spielen. Warum das? Die finstere Regenzeit, in der man begreiflicherweise den Manen Lichter schuldet (MBh. XIII, 125, 73 c bis 74 b; 128, 2—4; vgl. 129, 11—14), ist ja zu Ende, gerade der lichte Himmel in diesen Herbstmonaten sprichwörtlich. Ich

kann mir's nur so zurechtlegen, daß eben, wie gesagt, die Totenseelen da am dichtesten und machtvollsten schwärmen und im Kārttika durch all die Lichterfülle ursprünglich ins Totenland zurückgescheucht werden. Auch die großen *nīrājana*, *çānti* oder Abwehrritten gegen Geister geschehen um diese Zeit.

Zur Ergänzung muß ich auf Frazers Behandlung der Allerseelenfeier verweisen (VI, 51–83). Dort ist auch zu ersehen, wie oft das Seelenfest zugleich Erntefeier und wie häufig Übel-austreibung und Saturnalie damit verbunden ist. Gut auch Birger Mörner, *Tinara* 167–177 ¹⁾).

§ 20e. König Bali.

Vor allem nun dem König Bali wird das Lichterfest gefeiert. Als chthonische Gottheit haben wir ihn kennen lernen. In der Unterwelt wohnt er wie die Totenseelen, und um dieselbe Zeit, wie sie, darf er auf die Oberwelt kommen, wo er dann eine kurze, aber machtvolle Herrschaft ausübt. Wie andern Totenseelen- und Fruchtbarkeitsgenien in Indien und wie den altklassischen Gottheiten der Unterwelt und der Fruchtbarkeit werden ihm Lichter entzündet. In die Haupterntezeit fällt sein Fest, und zugleich als Erntefest stellt es sich dar. Verbrüdet ist er mit Naraka, dem Mistgenius Indiens ²⁾ und mit Yama, dem Totenbeherrscher, der zu bestimmten Zeiten, vor allem um die des Bali, selber die Totenseelen zur Oberwelt entsendet, eine Anschauung, die eng zusammengehört mit jener bekannten, nach der die chthonischen Götter ein doppeltes Amt haben: sie nehmen alles Sterbende zu sich hinab, sind also Totenherren, und senden das Tote, genau wie den bei Winters Nahen oder in der Ernte dahingerafften Pflanzenwuchs, zu neuer Geburt oder Verkörperung empor. Schon Elektra in Äschylos' „Totenopfer“ spricht das aus: „Hermes im Abgrund, höre mich... Mit ihr, der Erde, die alles gebiert, und was sie aufzog, wiederum als Keim (*χῶμα*, Fötus) empfängt.“ Auch das Lichterfest zeigt, was Samter, Familienfeste der Griechen und Römer (Berlin 1901), S. 12 schreibt und was wir im klassischen

¹⁾ Es verwirrt auch, daß manchmal nach *amānta*, manchmal nach *pūṇimānta māsa* gerechnet zu sein scheint (s. Underhill 22).

²⁾ Auch aus Kuhmist, nicht nur aus Reismehlteig, wird Bali gebildet (Skand. 10, 15; Gupte 36; 39 f.).

Altertum so oft vor uns sehen: „Der Totenkult ist mit dem Kult der chthonischen Gottheiten, in deren Kreis die Toten ja eintreten, aufs innigste verknüpft, sodaß vielfach eine scharfe Scheidung ganz unmöglich ist.“ Schon deshalb, aber keineswegs nur deshalb, hat Rohde recht: „Die Toten selbst senden Fruchtbarkeit bei Pflanzen und Menschen.“ *Psyche* I, 247. In Altindien erhellt diese Vorstellung schon aus der häufigen Verheißung: „Totenseelenmähler verschaffen Nachkommenschaft.“ Ja, nicht nur dies, sondern die Toten selber kehren wieder. Frazer trägt gegen Schluß seines Kapitels „The Ritual of Adonis“ in dichterisch beschwingten Worten den Gedanken vor, daß nach der schon im griechischen Wort Anthesteria hervortretenden Anschauung die Toten wiederkämen in der Blumenfülle der Erde¹⁾. Den von ihm zitierten schönen Versen ließe sich vor allem das Gedicht „Wiederkehr“ des allzu wenig gewürdigten Bauers und Dichters Christian Wagner an die Seite stellen, in welchem die Totenseelen in ihren Oberherrn dringen, er möge sie zu ihrer einstigen Heimat entlassen, dieser ihnen aber vorstellt, wie ihre Heimat ja gar nicht mehr vorhanden sei:

„Doch ich ehre eu'r Verlangen und den frommen Heimweh-
zug.

Nach der Heimat dürft ihr alle, das sei euch für jetzt genug.

Meinem Schließer ist befohlen, daß bebändert und betreßt,
Schön und schmuck wie Königskinder nach der Heimat er euch
läßt.

Andre Kleider müßt ihr tragen, neue Kleider sind bestellt,
Die da taugen in das Leben, die da passen in die Welt,

Farbge Mützen, grüne Tücher, Kronen wohl auf manches
Haupt,

Nicht mehr Pelze und Gewänder, die von Moder sind bestaubt ...

¹⁾ V, 233 f. Soviel ich sehe, stimmt wenigstens der etymologische Schluß nicht, waren die dreitägigen Anthesteria das Fest des „Blütenmonats“ (Anthesterion) und zunächst nur ein Frühlingsfest, aber mit angegliederter Totenfeier. Doch das ganze Fest scheint ursprünglich den Toten gegolten zu haben. Genau mit Frazer stimmt aber R. Wünsch überein, der auf S. 43—46 Beweise für seine Übersetzung „Blütenfest“ bringt und auf S. 46 sagt: „Man sah in den Blüten, die im Frühjahr aus dem Schoß der Erde emporstreben, die Seelen der Toten verkörpert, die aus dem Hades zu neuem Leben hervordrängen.“ Auf Wünsch verweist denn auch Frazer, I. c. 235, Anm. 1.

Und so mögt ihr wiederkehren wartend an den Wegen stehn,
Fromme Menschengenossen grüßen, frommer Menschen Gruß ver-
stehn,

Nach den Fensteraugen winkend, klimmend an der Wand
empor,
Neuer Zeiten Atem trinkend — Schließer Lenz, mach auf das
Tor!“

(Sonntagsgänge, Zweiter Teil, S. 21.)

Aber solche poetische Anschauung dürfen wir wenigstens dem urtümlichen Menschen nicht zuschreiben, er ist praktisch geartet, ihn interessiert, wie schon im „Kāma“ betont, die Vegetation, insoweit sie ihm nützt oder schadet, vor allem die in der Feldfrucht, also der Frühling vor allem da, wo er zugleich eine Ernte bringt wie im Morgenland. Darum ist auch der Herbst die große Allerseelenzeit, und Frazer deutet, namentlich in Mannhardts Fußstapfen wandelnd, aus, wie die Toten in den Ähren wiedererscheinen, unter der Sichel ein zweites Mal sterben und wegen dieser Kränkung versöhnt werden müssen. Solche Vorstellungen könnten freilich auch dazu beigetragen haben, daß sich der Glaube herausbildete, gerade um die Erntezeit kämen die Totenseelen aus der Unterwelt wieder, unheimlich, Arges sinnend, und müßten abgewehrt werden, und in weiterer Entwicklung: hungrig, durstig, voll Sehnsucht nach den Liebesgaben der Lebenden, Segen, namentlich Fruchtbarkeit des Erden- und des Frauenschoßes schenkend, wenn sie befriedigt werden, dagegen Fluch und Verderben den Verweigerern der schuldigen Spende wirkend, wie das deutlich in Altindien ausgesprochen wird. In Indien fehlen freilich jene zahlreichen, obschon meist verhüllten Bekundungen des menschlichen Bewusstseins von dem Leid oder Unrecht, das dem Vegetationsdämon in der Ernte angetan wird, und von seiner zu fürchtenden Rache, was alles von Mannhardt und andern namentlich für Deutschland nachgewiesen ist. In der Mär von König Bali aber wird diese Saite angeschlagen. Um die Erntezeit wird er seines Herrschersitzes im Lichte der Oberwelt beraubt, und zwar durch hinterlistige Tücke, und hinabgestoßen in unterirdische Tiefen, wird in diesen Tagen aber auch sühnend und festlich geehrt wie der Vegetationsgeist im Korn um die Erntezeit in gar manchen Erntebräuchen anderwärts.

Ganz Freundlichkeit und Güte ist Bali in unsern Texten. Anderes aber hat sich wenigstens in Spuren erhalten an seinem mutmaßlichen Verwandten Nikumbha, ebenfalls einem Dānava oder Fürsten der Unterwelt. Von ihm und seiner Feier berichtet das Brahmapur., wie es von Raghunandanas Tithitattva¹⁾ und von SSud. 129—130, hier mit Kürzungen, zitiert wird. In der Vollmondnacht des Āyina kommt Nikumbha vom Sandmeer (d. h. aus der Wüste, *valukārṇavāt*) samt seinem Heere daher, nachdem er eine sehr furchtbare Schlacht geliefert hat. Deshalb soll da von den Menschen die Straße bei ihrer Behausung mit Sorgfalt gereinigt und mit Blumen, Früchten, Wurzeln, Getreide usw. geschmückt werden. Schön gebadet und gesalbt sollen die Menschen sein samt ihren Kindern. Am Tage sollen die Verständigen da nicht essen, essen sollen sie erst, nachdem sie die Asura verehrt haben²⁾. Neben der Tür soll ein hell entzündetes Feuer verehrt und mit Gerste, Schmelzbutter und Reiskörnern gesättigt werden. Zu verehren ist auch der Vollmond mit Milchreis und Wasser, ebenso Rudra samt seiner Gattin, Skanda und Nandiçvara, also alles Totenseelen- und Fruchtbarkeitsgenien. Von Rinderbesitzern soll die göttliche Kuh Surabhi verehrt werden, von Ziegenbesitzern Agni, von Schafbesitzern Varuṇa, von Elefantenbesitzern Gaṇeça, von Pferdebesitzern Revanta, je nach dem Umfang ihres Vermögens³⁾. Darauf soll

¹⁾ Herr Dr. H. N. Randle von der India Office hat dies Kapitel, das mit *Atha kojāgarakṛityām* beginnt, freundlichst für mich kopiert mit dem Vermerk 21, E 7, Calcutta B. E. 1313, Page 688.

²⁾ Ich lese *sampūjitāsurañ* statt des unmöglichen *sampūjitaiḥ suraiḥ*, das Raghunandana unbefriedigend kommentiert.

³⁾ Revanta, Sohn des Sonnengottes und selber ein Roß, ist Schutzgöttheit der Pferde. Garuḍap. 201, 6; Viṣṇudh. II, 47, 10 f.; III, 67, 8 f.; 169, 4; Bhaviṣyap. I, 48 ff.; bes. 79, 78; 138, 57; 201, 6; Hcat. II 1, p. 613. Das Fleischreisopfer, auch wohl das Opfer des *niryāsa*, deutet auf unheimliche, auf ursprüngliche Totenseelennatur (Bhaviṣyap. I, 57, 3; 14). Und wirklich nennt ihn Märk.-Par. 108, 21 f. Fürsten der Guhyaka und Schutzgöttheit in Waldwildnissen und vor Räubern, aber auch vor Feinden und Feuersbrünsten. Nach Bṛihats. 58, 56 soll er zu Pferde dargestellt werden und als Jagdgöttheit, was gut zu seinem ursprünglichen Wesen als vermutlicher Baum-, dann Vegetations- und Totenseelengeist paßt. Beritten ist er auch in Kālikāpur. 88, 70. Hier soll er beim großen *nirājana* der Rosse und Elefanten des Heers und des Königs, das sehr übereinstimmend von Bṛihats. 44 beschrieben wird, am siebenten Tag verehrt werden, und zwar also dargestellt: zweiarmig, leuchtend in hellem (*çukla*) Gewand, die Haare mit Zeug aufgebunden, eine Peitsche in der linken Hand und die schwertbewehrte Rechte an des schwarzen Sindherrosses Schwanz gelegt (*sakhaḍgaṃ nyasya vālāyāsitasaindhavasamsthitam*, was nicht ganz richtig

von allen Nikumbha mit Bohnen und Sesam- und Reiskörnern verehrt werden. Eine Nikumbhapūjā reproduziert Hcat. II 2, p. 241 f. aus dem Ādipur. Ihm wird da ein *mahotsava* gefeiert mit Gesang- und Musikschall und lautem Gelärm des Volkes; auch eine Schlange aus Gras wird dabei gemacht, was auf Regen und Vegetationskraft deuten könnte.

Sicherer als die Feier des Nikumbha gehört das von Bhavishyap. I, 18 beschriebene Fest zu Ehren Brahmas mit dem Bali-fest zusammen. Dabei wird Brahma auf einen Wagen gesetzt und in die Stadt gefahren, nachdem man vorher an der Spitze des Wagens den Feuergott verehrt hat. Dann wird ein nächtliches Fest (*prajāgara*) veranstaltet mit verschiedenartigen Vorführungen (*prekṣaṇaka*) und reichlichem Gemurmel des heil. Wortes. Am Morgen verehrt man den Brahma mit *vajra* ¹⁾

aussieht). So in 46—48. Sein Emblem (*dhavaja*) ist das Pferd, seine Fahne rot (Bhavishyap. I, 138, 39; 57). Wichtig ist er im Dienst der Sonne (Hcat. II 1, p. 613). Daher wird er oft in Verbindung mit dem Sonnengott genannt. Siehe z. B. Vishṇudh. III, 169, 4 und die schon genannten Stellen aus Bhavishyap. I. Entstanden ist er aus dem entfließenden Samen des Sonnengottes, als dieser in Roßgestalt seine zur Stute gewordene Gattin Samjñā verfolgte (Bhavishyap. I, 47, 44; Märk.-Pur. 108, 21 f.). Aber auch Tier des Varuṇa ist das Pferd (Hillebrandt, Varuṇa und Mitra, S. 34; Ved. Mythol. ² III, 38; Coomaraswamy, Yakshas II, 30 f.), während als Pferdegottheiten auch Yama (Agnip. 209, 41) und natürlich die Agvin und besonders der Sonnengott erscheinen. Varuṇa als Schafbock oder als Schutzgott der Schafe finden wir z. B. in Vishṇudh. III, 301, 17; Agnip. 209, 43; MBh. XII, 78, 6; 262, 41; XIII, 84, 47, aber auch als den Gott der Büffel oder doch der Büffelnähe, indem der Büffeltier mehr dem Yama zugeeignet wird (Kauṭ. Zus. 327, 33; Vishṇudh. III, 301, 16; 306, 60 f.). Agni als Ziegenbock und Gott der Ziegen geht vom Veda herab (z. B. Ath.-Veda IX, 5, 6 f.; Oldenburg, Rel. d. Veda 78—81; Vishṇudh. III, 301, 16; 306, 59; Agnip. 209, 42; MBh. XII, 78, 6; 262, 41; XIII, 84, 47). Gottheit des Elefanten ist Subrahmaṇya (Kauṭ. Zus. 327, 33) und Prajāpati (Agnip. 209, 41; in Vishṇudh. III, 301 hinter 15 b verloren), sogar: Prajāpati, Vishṇu Yama, Indra, Rudra, Baladeva, Varuṇa, Kubera und als Herr der *gajājānām svāminām* Skanda in Hcat. II 2, p. 1040; 1045. Rinder-, bzw. Kuhgenien gibt es eine ganze Anzahl: Paçupati oder Rudra, Yama, Durgā, Lakshmī, Mond usw.; laut MBh. XIII, 79, 8 ff. und Vishṇudh. III, 306, 9 ff. bei der Kuh sogar verschieden, je nach ihrer Farbe, ob sie trächtig ist, ein Kalb hat usw. Siehe MBh. XII, 78, 6; 262, 42; Matsyap. 82, 12 f. = Agnip. 210, 24 f.; MBh. XIII, 84, 47 f.; XII, 262, 48.

¹⁾ *Vajra* bedeutet nach Hcat. II 1, p. 346 (in der Reproduktion unseres Kapitels) Schmelzbutter, ebenso nach Hcat. II 2, p. 426. Vielleicht bezeichnet es eher eine der *vajra* genannten Pflanzen. In Hcat. II 1, p. 1071 (aus Vahnipur.) werden beim Sunāmadvādaçivrata die Krüge an den Halsen mit *vajra* umwunden, in Bhavishyap. I, 184, 50 reinigt das Essen des *vajra* den durch Hundebiß Verunkoscherten. *Vajra* als zauberische Pflanze mag

Samenkörnern (*bijena*), Milch und Milchreis und fährt den Gott unter Segensprüchen der vier Arten von Vedakennern (d. h. solchen des R̥gveda, des Yajurveda usw.) in der Stadt umher, unter lautem Getön der Musikinstrumente, der Blasmuscheln usw. Es folgt ein *nīrājana*, und der Gott wird wieder in seinen Tempel gebracht. Nach Çloka 4 findet das Fest am Vollmondtag des Kārttika statt. In Çl. 18 aber heißt es: „Wer im Monat Kārttika am Neumondtag in Brahmas Tempel die Entzündung von Lichtern verrichtet, der geht in Brahmas Himmel.“ So dürfte *paurṇamāsyām* in 4 verkehrt sein. Doch sind die zwei andern, später zu nennenden, mit ihm verkoppelten Tage Vollmondtage. Die Verehrung des Brahma mit Samenkörnern, Milch und Milchreis schiene auf eine Vieh- und Ackerbaugottheit zu weisen. Zweimal wird gesagt, daß Sarasvatī mit ihm zusammen auf den Wagen kommen müsse, und zwar zu seiner Rechten. Sarasvatī ist aber ursprünglich eine Wasser- und Fruchtbarkeitsgenie. Völlig neues Licht aber fällt plötzlich auf dies Fest durch Çl. 21: „Hochheilig ist dieser Tag, der das Reich des Bali bringt (*Balirājyapravartinī*), immer dem Brahma sehr lieb, Tag des Bali genannt“ (*Bāleṃ parikirtitā*). So gehören wohl hierher auch die in Çl. 25 c—26 b folgenden Verse: „Alles, was an Rindern, Büffeln usw. vorhanden ist, soll man schmücken, mit Sesamöl (*tailena*, in Hcat. und in SSud. 22 wohl richtiger *cailena* mit Gewandstoff), Tüchern, Blumen usw. und sie unter einem *ṭoraṇa* durchführen. Diese Lustration haben wir ja schon anderwärts beim Balifest gefunden¹⁾. Am Schluß des Kapitels hören wir dann noch: „Diese drei Mondtage sind die wichtigsten genannt worden: der des Halbmonatbeginns (*pratipad*) im Kārttika, im Āçvina und im Caitra, nämlich: Balirājya, Āptisukhadā und Pāmsulāçubhanāçinī.“ Balirājya ist also das Fest des Balireichs, Āptisukhadā „der Tag, der Gewinn und Glück verleiht“, wohl die Lakshminacht oder Kojāgara. Pāmsulāçubhanāçinī „der Tag, der durch einen Befleckten das Unheil tilgt“, wird von Çl. 23—24 selber erklärt: „Im Monat Caitra ist heilig der Tag des Halbmonatbeginns, der vorzügliche. Wer an diesem einen Paria (*Çvapaca*) berührt und dann ein Bad nimmt, dem stößt keine Widerwärtigkeit zu, nicht seelische

ihre Macht größtenteils daher bekommen, daß das Wort auch Donnerkeil (Dorje bei den nördlichen Buddhisten) und Penis bedeutet.

¹⁾ Nach der Stelle, an der die Verse in dem ziemlich unordentlichen Text stehen, geschähe sie eher im Caitra, d. h. beim Holifest, und so faßt es SSud. 22 auf.

Schmerzen, nicht Krankheiten. Denn dies ist eine göttliche Lustration (*nīrājana*), die alle Krankheiten vernichtet ¹⁾.“ Als Bestandteil noch des heutigen Holifestes nennt Underhill 46 f.: „The practice of touching low-caste people by Brahmans and others of high caste. This is done the day after full moon... and is believed to lead to immunity from disease. A purificatory bath must be taken after the defilement.“ Da die Holi ein Vegetations-, Fruchtbarkeits- und Erntefest, also eine Feier des Ackerbaus ist und dieser hauptsächlich von Parias besorgt wird, scheint mir der Grund der seltsamen Sitte darin zu liegen, daß die zauberische, also auch apotropäische Kraft des Korns und des Korn- und Vegetationsdämons, die zunächst auf den Paria übergeht, so auf andere übergeleitet wird. Oder sollten die hohen Herrn einfach die ihnen anhaftenden Unheilstoffe auf die ja rechtlosen Paria „abwischen“, wie man seine Sünde auf einen anderen abwischt (Altind. Rechtsschr. 359)? Laut des Devipur. (zit. in Sud., p. 117 unten f.) aber schmieren sich Männer und Frauen nach dem am 13. der lichten Hälfte des Caitra gefeierten Fest der Beifußverehrung (*daṣanapūjā*, *dama-notsava*) mit Schlamm (*kardama*) ein, um die von ihm entfachte Liebespein und Tollheit (*unmādā*) auszulöschen (l. *nīrvāpitā-nangapīḍā bhavaty eva*). Dann baden sie und verehren Īva und das Liṅga usw. ²⁾).

¹⁾ Diese Īloka zitiert SSud. 21 unten f. aus dem Bhavishyapur., und zwar buchstäblich gleich, während Nirpayas. II, 12, 12, wo sie als aus Hemādri und von diesem aus dem Bhavishyap. geschöpft angeführt werden, zwei Abweichungen aufweist.

²⁾ So umarmt beim *āliṅganadāna* ein Brahmane den todkranken Rāja von Travancore und überträgt damit dessen Sünde und Krankheit auf sich selber. Mateer, Native Life in Travancore 136. Sünde, Krankheit und andere Übel sind für den Inder, wie für die Primitiven, ja der gleiche zauberische Ansteckungsstoff, der von außen (von der Erde, aus der Luft oder durch himmlische Gewalten, Brihats. 48, 53) oder von Dingen (wie namentlich Speise) oder Personen in den Menschen eindringt. Davon legt die Literatur und das tägliche Leben ja nach den verschiedensten Seiten hin reichlich Zeugnis ab. Dubois hat das schon bemerkt (p. 195) und Oldenberg in Rel. des Veda bes. 287—291; 319 ff.; 489—498; 501; Vorwissensch. Wissensch. 63; 101 es ausführlich besprochen. Siehe auch Altind. Rechtsschr. bes. 359. „Die als wirkliches Ding oder Wesen, als ein unsichtbarer Stoff gedachte Krankheit wird am leichtesten dadurch entfernt, daß man sie aus dem Menschen auf andere Dinge (Wesen, Menschen) ableitet oder überträgt.“ Wuttke ³⁾, p. 325. Die nähere Ausführung bis S. 344 erinnert allüberall an Indische. Ebenso stand es beim *μιασμα* im alten Griechenland, wie man bei Rohde, Psyche ³⁾ II, 74 nachlesen kann. Doch das wäre ein langes Kapitel. Hier nur Jahn, Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau u. Vieh-

Bei diesem im Kārttika zu Ehren Brahmas gefeierten Fest hat also, nach Ausweis unseres Kapitels selber, Brahma den Bali hinausgedrängt, wie besonders oft Viṣṇu-Kṛiṣṇa die eigentlichen Gottheiten eines Festes. So werden wir hiernach auch Çloka 19 verbessern dürfen. Er lautet im Text: *Pratipadi brāhmaṇāṃ cāpi guḍamiçraiḥ pradīpakaiḥ* (scil. *pūjāṃ kṛtvā*). Zunächst müßte man *Brahmaṇaḥ* einsetzen, was denn Heut. II 1, p. 347 wirklich darbietet. Hier aber ist der metrische Anstoß in barbarischer Weise durch Änderung von *pratipadi* in *prati-pad* beseitigt worden. Das Ursprüngliche oder doch Ursprünglichere wird sein: *Pratipadi Baleç cāpi*. Also auch hier die Lichter des Balifestes.

Nun lesen wir in MBh. IV, 13, 14 ff.: „Darauf im 4. Monat aber war das sehr große Fest des Brahma, das unter den Matsya prächtig gefeiert und von den Menschen sehr hoch geschätzt wird. Dazu eilten von den Himmelsrichtungen her die Berufskämpfer (*malla*) herbei.“ Wie sie die Feier belebten, erfahren wir im folgenden. Nil's Glosse lautet: „Das Fest des Brahma wird im Herbst, wenn das neue Korn da ist, von allen gefeiert und ist in bestimmten Gegenden wohlbekannt.“ Nun wäre es sehr wohl möglich, daß Brahma auch als Fruchtbarkeitsgott seine Stätten hatte, worauf noch manches andere als das in Kauṭ., S. 654 und Altind. Rechtsschr. 383, Anm. zu deuten schiene¹⁾ Dann würde von unserem Text das Fest Brahmas mit dem des Bali verselbigt, weil es, in bestimmten Gegenden gefeiert, dem des Bali in anderen Gegenden entsprach. Hemādri unterschreibt seine Reproduktion des Kapitels kurzerhand: „Die Begehung des Wagenprozessionfestes des Balitages“ (*Bali-pratipadrathayātrāvṛata*). Dies schiene anzudeuten, daß mancherorts auch Bali an seinen Festen zu Wagen umhergeführt wurde.

zucht, S. 13: Das Viehsterben ist eine Person, der „Viehschelm“, vorne Stier. Siehe Frazer²⁾ IX, 1—274. Merkwürdig mutet den mit dem Gegenstand Vertrauten nur Pañcatantra (ed. Kielhorn & Bühler) IV, 64 an: „In anderen Weltaltern gingen die Sünden der Menschen auf andere über, in dem sündenerfüllten Kalizeitalter wird nur der befleckt, der sie tut.“ Vgl. auch 3. Mos., 16, 20—22. Mit Frazer IX, 39 f. (Rāja von Manipur) vgl. Jātaka Nr. 126.

¹⁾ Daß Brahmā aus dem Neutr. brahman stammt, ist allbekannt. Dieses nun ist nach Hillebrandts sehr einleuchtenden Darlegungen (in der Festschrift für H. Jacobi) zuerst = Pflanzenbündel als Fruchtbarkeitszauber, also eine magische Pflanze, Wahrscheinlich dürfte es eine Wasserpflanze sein. So würde Brahmā ein Bruder unsers Kāma.

Aus „gekochtem Mehl“ formen nach Gupte 39 unten f. die Chāndraseni Prabhus von Bombay den König Bali und wohl auch seine Gattin und seinen Minister, alle zu Pferde. Laut Kothare, S. 80 wird Bali überhaupt zu Pferde gebildet, aber entweder aus Messing oder aus Alfenid (electro-plated) und so vor dem Hause, umgeben von sechzehn Lampen, verehrt. Man sollte nun meinen, zu Pferde sei er eben als König. Aber indische Fürsten, auch der des gewöhnlichen Götterhimmels (Indra), erscheinen bekanntlich meistens zu Elefant. Bedenken wir nun die wichtige Rolle des Pferdes als Seelen- und als Vegetationstier bei indogermanischen Völkern, wie sie namentlich von Wilh. Mannhardt in seinem Baumkultus und seinen Mythol. Forschungen und nach ihm von anderen dargetan worden ist¹⁾. Jetzt werden wir im Pferde des Bali einfach eine andere Gestalt des Toten- und Fruchtbarkeitsgenius sehen. Bali reitet auf einem Pferd wie z. B. der Seelen- und Erntegott Wodan und dessen Nachfolger der heil. Martin. Kennzeichnend, obschon nur für eine Seite des Bali ist auch der Name Virapratipadā = Balipratipadā „Anfangstag der Heroen“, d. h. der Totenseelen, wovon das Vāmanapur. meldet (zit. von Heat. II 2, p. 351; III 2, p. 617)²⁾.

20f. *Bali und Gott Saturnus.*

Die merkwürdigsten Züge aber hat Bali mit Kronos-Saturnus gemein. Die klassischen Philologen haben sich bemüht zu zeigen, daß bestimmte Dinge, die von Saturnus ausgesagt werden, erst von Kronos auf ihn übertragen worden seien. Wie weit das zutrifft, weiß ich nicht. Argumenta ex silentio können auch hier

¹⁾ Eine gute Zusammenstellung gibt da L. v. Schroeder, *Mysterium und Mimus im Rigveda* 429—439; mit Literaturangaben. Vgl. Abegg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran*, S. 53—58 und dort Zitiertes; Weib im *altind. Epos*, S. 282, Anm. 4 mit Literaturnachweisen; Georg Wilke, *Kulturbedingungen zwischen Indien, Orient und Europa* (Würzburg 1913), S. 122; Fr. S. Krauss, *Slavische Volksforschungen* 130; Rohde, *Psyche* I, 241 (hier: Griechische Reliefbilder von Totenmahlen zeigen nicht selten die Verstorbenen neben einem Pferd). Vor allem aber wäre zu nennen J. v. Negelein, *Das Pferd im Seelenglauben und Seelenkult in Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde*, Bd. 11, S. 406 ff.; vgl. Bd. 12, S. 14 ff.; 377 ff.; Bd. 2, S. 180; Bd. 8, S. 232.

²⁾ So wird *viracaryā* in Heat. II 2, p. 369 unten (aus Skandapur.) wohl „Umgehen“ (oder) „Tun und Treiben der Heroen“, d. h. der Totenseelen, bedeuten. Vgl. *Kāma* 178; 203.

wenig Gewicht haben, schon weil die von Indien bis nach Rom reichenden Parallelen mir einen gemeinsamen indogermanischen Mythos zu beweisen scheinen. Hören wir nun zunächst, was die altindische Literatur uns Weiteres über Bali berichtet. Daß Bali ein idealer Herrscher über die Götter-, Geister- und Menschenwelt war und daß man noch heute in Indien seine Herrschaft zurückersehnt, haben wir vernommen. Besonders die Purāṇa wissen zu erzählen, welche wundervollen Zustände unter ihm bestanden hätten. Er gehörte jenem älteren Göttergeschlecht verschiedener indogermanischer Mythologien an, das in Indien Asura (Daitya, Dānava) heißt, den chthonischen Urgottheiten, die von den Himmelsgöttern gestürzt wurden. Im späteren Indien galten sie als Widergötter oder Götterfeinde, ja sogar häufig als teuflische Wesen. Von den Schlachten zwischen ihnen und den Himmelsgöttern wird uns wunders viel gesagt. Die Schuld an diesen Kämpfen trägt nach einer gewiß uralten und noch in den Purāṇa fortlebenden Anschauung das Göttervolk des Himmels. Denn also heißt es im Brahmapur., das die Inder, sowie man vom noch älteren Harivaṃṣa absieht, wohl mit weitgehendem Recht das „Urpurāṇa“ nennen, in 73, 2 ff.: „Der große Daitya Bali, der unbesiegte Himmelsgötterfeind, hat nicht seines gleichen in den drei Welten an Tugend (*dharma*), Ruhmesglanz und Beschirmung der Untertanen, an hingebender Liebe zu den Respektspersonen, an Wahrhaftigkeit, Tapferkeit (oder: Manneskraft) und Stärke, an Freigebigkeit und Geduld. Als die Himmelsgötter (*deva*) sein hochragendes Gedeihen sahen, wurden sie von sorgenden Gedanken erfüllt, und die Unsterblichen besprachen sich zusammen: „Wie sollen wir den Bali besiegen? Solange er die Herrschaft führt, sind die drei Welten ledig der Dornen (d. h. den Staat und die Untertanen schädigender Dinge und Menschen). Weder Feinde, noch Krankheiten, noch seelische Schmerzen irgendwie, nicht Dürre oder Gottlosigkeit (Ungerechtigkeit, *adharma*), noch schlechtes Volk, das sich in atheistischen Reden erginge, wird auch nur im Traum gesehen, während Bali das Reich beherrscht.“ „Von den Pfeilen seiner Erhabenheit zerbrochen, von dem Schwert seines Ruhmes entzweigehauen, von dem Speer seines Machtbefehls an allen Gliedern zersetzt, fühlten sich die Himmelsgötter nicht wohl in ihrer Haut (*çarma na lebhire*). Da pflogen sie zusammen Rats, indem sie sich nur von neidischer Mißgunst leiten ließen“ (*kritvā mātṣaryam agrataḥ*). Mit gehöriger Lobhudelei klagten sie Viṣṇu ihre Not, und dieser erwiderte: „Mir in Liebe

hingegen ist jener Daitya Bali. Indem ich ohne Schlacht seine Herrschaft über den Himmel niederschlage und den Bali durch klug geplante Rede (*mantrokti*) binde, will ich euch die Herrschaft übergeben.“ Er läßt sich als Zwerg von der Aditi gebären, stellt seine bekannte Bitte, macht die berühmten drei Schritte und stößt den Hochsinnigen in die Unterwelt Sutala als deren Beherrscher.

In einer ganzen Reihe von Purāṇa lesen wir: Als Bali die drei Welten regierte, herrschte die schönste Freundschaft zwischen Himmelsgöttern und Asura. Zehn vollständige Weltalterperioden (*yugākhya*) lag die ganze Welt in Frieden, und sowohl die Asura wie die Himmelsgötter gehorsamten ihm. Sobald aber Bali von Viṣṇu, als dieser die drei Welten mit den drei Schritten durchmaß, gebunden worden war, entstand der große, schreckliche, Verderben bereitende Kampf der Himmelsgötter und der Asura. Kirfel, Purāṇa Pañcal., S. 489, 68—70; 76 c d. In Harivaṃṣa III, 65, 1 ff. = 14,020 ff. hat Bali in langen Schlachten die Götter besiegt und sich zum Alleinherrscher über die drei Welten: Himmel, Erde und Unterwelt gemacht, und es wird nun geschildert, wie es unter seiner Regierung aussah: Die ganze Welt war in natürlichem, gesundem Zustand, alle Menschen wandelten auf dem Pfad des Guten, es gab keinerlei Übel, Sünde oder Missetäter, wohl aber in Askese (*tapas*) Vollendete. Vier Füße oder Teile hatte das Recht oder die Tugend (*dharma*), gar keinen die Schlechtigkeit (*adharma*), alle Stände lebten nach dem für sie geltenden Gesetz. Die Genie des Glücks (*Lakṣmī*) kam und pries den Bali, daß er alle je Lebenden, die auf dem Weg des *dharma* wandelten, hinter sich zurückgelassen habe¹⁾, und sie samt allen nur denkbaren Vorzügen ging leibhaftig in ihn ein. Mit e i n e m Wort: Unter Bali blühte das goldene Zeitalter, bei dessen Beschreibung der höchste Trumpf der zu sein pflegt: All seine vier Füße hatte der Dharma, während schon im silbernen ihm e i n Fuß fehlte. Auch z. B. in dem weit jüngern Matsyapur. lesen wir: „In Balis Reich war kein Glückloser, kein Armer, Kranker, Ungeschmückter, Unbekränzter, kein Aufgeregter, sondern alles Volk froh, zufrieden, gesättigt, mit aller Annehmlichkeit gesegnet“ (246, 27 f.). Auch im weiteren Verlauf der Erzählung des Harivaṃṣa und der älteren Quellen hören wir nichts von den bekannten Fabeleien über Balis Untaten. Auch in Bhaviṣyott. 76, 3 ff. (reproduziert von

¹⁾ Man muß lesen: *viśeṣhitās tava, prabho, sarve dharmapathe sthitāḥ.*

Hcat. II 1, p. 1138 ff.), wo die Götter, die durch Bali aus dem Himmel vertrieben worden sind, Vishṇu drängen, daß er Bali töte, antwortet Vishṇu, Bali sei zwar der „Dorn der drei Welten“¹⁾, aber voll Seelenfrieden und Selbstbeherrschung, Vishṇu in Liebe hingegeben, wahrhaftig, dem Prajāpati gleich an Ruf, den Untertanen Liebes wirkend, und seine Vorzüge vermöchte niemand auf Erden auszusagen. Nicht einmal überlistet wird Bali von Vishṇu in Zwerggestalt; denn er ist zur Zeit gewarnt, daß der Zwerg in Wirklichkeit Vishṇu und daß dieser gekommen sei, ihn zum Besten Indras zu betrügen. Hariv. III, 71, 8 ff. = 14,229 ff.; Brahmapur. 73, 32; Bhāgavatapur. VIII, 19, 30; Padm. 55, 16; 267, 22 f. usw. Nein, aus reinem Hochsinn gewährt er die ihm verderbliche Bitte, noch in dem jungen Bhāgavatapur. rühmt Vishṇu, nachdem er Bali gestürzt hat: „Er hat meinen unbesieglichen Gaukeltrug (*māyā*) besiegt, auch im Untergang wird er nicht verwirrt. Seines Besitzes verlustig, von seiner Stellung gestürzt, hingeworfen und gebunden von seinen Feinden, von seinen Verwandten im Stich gelassen, in Höllenpein gebracht, von seinem Guru ausgescholten²⁾, verflucht, hat dennoch der Pflichtgetreue die Wahrheit nicht fahren lassen. Mit betrügerischen Finten habe ich den *dharma* gepredigt, er, der Wahrheitredende (aber), hält an ihm fest.“ Solchen Seelenadel dem Bali zuzuschreiben könnten nun freilich diese und andere purāṇische Berichte sich gedrungen fühlen, weil sich eine vishṇuitisch zustutzende in verschiedenen Purāṇa vorliegende literarische Tradition gebildet hatte, Bali sei ein feuriger Vishṇuverehrer gewesen — sogar hündisch mutet er uns da an — und er habe aus lauter Liebe zu diesem Gott seinen eigenen Sturz freudig willkommen geheißen. Die tolle Verdrehung liegt da auf der Hand. Es soll eben der Betrug durch die höchste Gottheit in möglichst fromme Beleuchtung gestellt werden, aber auch aus diesem Schlamm strahlt noch fort die Lotosblume der Geisteshoheit Balis. Dabei erzählt uns eine ganze Reihe von Purāṇa, wie den Asura von den Himmelsgöttern, namentlich von Indra und Vishṇu, durch Ruchlosigkeit, Verrat und mehrfältige Hinterlist die Weltherrschaft entwunden wurde, und wie schließlich Çukra, der Oberschamane und

¹⁾ There is nothing as exasperating as the annoyance of a good example.

²⁾ Sein Lehrer, Leiter und Kanzler war ja Çukra, einer der Urheber der tückevollen Staatswissenschaft der Inder, die freilich kein bißchen schlimmer ist als unsere heutige „christliche“ Politik der Völker, nur kaum so ekelhaft heuchlerisch.

Kanzler der Asura, ihnen und im besonderen dem Prahlāda, dem Großvater des Bali, eröffnete: „Ändern läßt sich's nicht. Brahma hat verkündet, daß die Zeit des Wechsels (*paryāyakāla*) euch genaht ist. Zehn volle Weltenalter (*yuga*) habt ihr die Welten beherrscht. Im Zeitalter des Manu Sāvārṇi wird Bali aufs neue Herrscher über die Welten werden, und zwar auf ebenso lange Zeit. Das hat Brahma verkündet. So erfuhr er keine Qual, als ihm die Welten geraubt wurden. Und weil er sich seine Handlung nicht aus selbstsüchtiger Begierde vorgenommen hat¹⁾, deshalb ist es (das Reich) ihm von dem darüber erfreuten Ungeborenen²⁾ im Zeitalter des Sāvārṇi gegeben worden³⁾. „Des Bali wird die Herrschaft über die Himmelsgötter (*deva-rājya*) sein,“ so sprach Ćiva zu mir. Deshalb harrt er (Bali) der richtigen Stunde, den Wesen unsichtbar (*adriçyo bhūtānām*). Siehe die Zusammenstellung der Texte in Kirfel, Pur. Pañcal. 491, 86—513, 57.

Auch vom menschlichen König Bali, der ebenfalls Sohn des Virocana heißt und anscheinend eine Inkarnation des Asura Bali sein soll, wird in Hariv. I, 31, 41=1691 c—1692 b gesagt: *Adhrishyaḥ* (l. *adriçyaḥ*) *sarvabhūtānām kālāpekṣhī carann api / kālena mahatā, rājan, svaṃ ca sthānam upāgamat.* // „Unsichtbar allen Wesen und in Erwartung der richtigen Zeit lebend ist er seit langer Zeit an seinen Ort gegangen.“ Im Brahmapur. fehlt dieser Çloka. Aber die jüngern Purāṇa haben diesen Teil bewahrt: „Zufrieden aber lebt der Tugendbeseelte, vom Gaukelwerk des Yogazaubers umhüllt⁴⁾, unsichtbar allen Wesen, indem er auf die richtige Zeit harrt“ (s. Kirfel, Purāṇa Pañcal. 533, 97). Und noch heute geht die gleiche Mär wenigstens durch einen Teil des Inderlandes: Der große Bali (oder: Bali der

¹⁾ In Kirfel, Pur. Pañcal. 512, 53 halte ich alle Lesearten für Schreibfehler, für das beste aber das scheinbar ganz verkehrte *sakāçād* des Matsyap. Das ist Schreiberversehen fürs *na kāmād*. In 513, 55 hat einzig Vāyup. 98, 56 recht mit seinem: *paryāyaṃ saha! Mākulam!* „Ertrage den Umschwung! Nur keine Aufregung!“ *Tapas* in 512, 52 muß Qual, Pein bedeuten wie in MBh. XII, 280, 38.

²⁾ Das wäre wohl Brahma, nach dem Folgenden eher Ćiva.

³⁾ Ebenso in Vishṇudh. I, 55, 49 f.; Matsyapur. 245, 72.

⁴⁾ Also wie Merlin in Tennysons Idyls of the King oder wie Çukra in den Purāṇa (s. Kirfels Zusammenstellung in Pur. Pañcal., S. 507 f.). Dieser ist ebenfalls ein großer Zauberer und Fürstenberater wie Merlin, und seine unsichtbarmachende Zauberumspinntheit wird durch Indras den Çukra verführende schöne Tochter veranlaßt wie die des Merlin durch seine Geliebte Vivian.

Große) war ein vorbildlicher König über Malabar. Von Vishṇu wurde er durch die drei Schritte um sein Reich gebracht. Aber an dem dreitägigen Onamfest, das in manchen Zügen dem Lichterfest entspricht, obschon mein einziger Gewährsmann von den Lichtern nichts berichtet, kehrt er nach Malabar zurück, natürlich unsichtbar, um zu schauen, ob es seinem einstigen Reich noch so gut gehe, wie vormals unter ihm. Auf daß nun der gute König ja diesen Eindruck empfangen, herrscht da große Freude und Beschenkungen, und prangen, von den Buben geschmückt, die Häuser in Blumen und Baumzweigen. Das Lied, das sie beim Blumensammeln in Wald und Feld singen, feiert den Īva, obschon der unvermeidliche, hier freilich einigermaßen aufnahmeberechtigte Vishṇu bei dem Fest verehrt wird, und das für dieses jedem Haus aus Ton angefertigte Vishṇubildnis, das am Ende, wie es sich für eine Fruchtbarkeitsfeier geziemt, in ein Gewässer geworfen wird, heißt Mahādeva. Das sind gewiß ältere Zweige an einem Baum, auf den dann Jüngerer gepfropft ist¹⁾.

Irgendwo verborgen ist Bali auch in MBh. XII, 223, 1 ff. Da kommt Indra zu Brahma und fragt diesen: „Den Bali, dessen Reichtum beim Verschenken nie abnahm, finde ich nirgends. Er war der Windgott, er Varuṇa, er die Sonne, er der Mond. Er erwärmte als Feuer die Wesen, und er war auch das Wasser. Diesen Bali finde ich nicht. Er ging (als Sonne und Mond) unter, er erleuchtete die Weltgegenden, er regnete die Regen zur richtigen Zeit und ohne zu ermüden²⁾. Diesen Bali finde

¹⁾ Siehe Natesa Sastri, *Hindu Feasts, Fasts and Ceremonies* (1903), S. 118 ff.

²⁾ Dies ist das indische Bild sogar eines irdischen Herrschers. Besonders regnen läßt der mustergültige. Siehe Weib im altind. Epos, S. 213, Anm. und dort Zitiertes; dazu MBh. III, 207, 28 ff.; IV, 28, 25 ff.; 132, 13 ff.; XIII, 62, 43 f.; II, 13, 7 ff.; Jāt. V, S. 193 f.; Vishṇudh. I, 24, 10 ff.; Dikshitar, *Studies in Tamil Literature and History* 190 unten; 200; 201; 216; Rückert, „Der Fürst ritt auf die Jagd“ usw. in der Weisheit des Brahmanen; Mullick, *Home Life in Bengal* (1885) 24 f. Auch die alten Schweden hielten ihren König für die Ursache des guten oder schlechten Jahrs. Golther, *German. Mythologie* 564 (ähnlich die Burgunder ib.); Mogk, *Mythologie in Pauls Grundriß I*, 1223. Die Masai töten ihren Anführer, wenn er dreimal eine Schlacht verloren hat (Grosse, *Die Formen der Familie* (1896), S. 126 f. usw. Vgl. besonders Frazer³ I, 348—356, 366; 392; 396 ff.; IV, 165; V, 183. Der Herrscher von China anerkennt und beklagt jedes Unglück, das das Volk betrifft, als eine Folge seines fehlerhaften Verhaltens. M. v. Brandt, *Aus dem Lande des Zopfes* (1898), S. 80. In Babylonien ist von den ältesten Zeiten an das Geschick des Landes von dem religiösen Verhalten des Königs abhängig. A. Jeremias, *Allgem. Reli-*

ich nicht.“ Brahma gibt nur eine andeutende Antwort, und Indra durchsucht nach Bali die Erde. Er findet ihn in Gestalt eines spreufressenden Esels in einem verlassenen Gebäude und triumphiert, daß er den Ungesehenen (*adriṣṭam*) jetzt sehe, all seines Glanzes beraubt und in niedrigster Erscheinung. Er schildert dann, welch ein gewaltiger und frommer Weltherrscher Bali gewesen sei und wie glücklich die Welt unter ihm; denn die Erde trug und reifte ihre Frucht, ohne daß man den Boden zu bestellen brauchte (*akriṣṭapacyā ca mahī tavaicṣvare babbhūva ha*)¹⁾.

Immer wieder dringt er nun in ihn, schlimmer denn ein in Schadenfreude schwelgender Schulranke in den von ihm Verprügelten, er solle sagen, wie es ihm jetzt zu Mute sei. Aber Bali hält ihm eine Rede voll tiefer und schöner Gedanken über Weltlauf und Geschick (*kāla* und *paryāya*), über das eigentliche Wesen des Geschehens und über den Urgrund des Seins. Er wartet in der Ruhe des Erkenntnisgesättigten und Gütigen der Zeit, wo Indra sein wird, wie jetzt Bali. Seine Reichsinsignien hat er in einer Höhle verborgen, bis seine Zeit kommen wird.

In dem genannten Kapitel des großen Epos weilt also dieser altindische Barbarossa nicht selber in der Berghöhle, wohl aber alles, worin sich seine Herrschaft versinnbildlicht. Dagegen lesen wir in MBh. XII, Kap. 227, wo das Gespräch Balis mit Indra kürzer erzählt wird: Eines Tages sah Indra den Bali, den Sohn des Virocana, am Ende des Meeres (oder: am Meeressaum? *samudrānte*) in einer Berghöhle und trat zu ihm. Die Worte nun, die Bali hier an Indra richtet, erinnern stark an die Rede des gestürzten Kronos in Spittellers „Olympischem Frühling“.

Damit sind wir wieder zum gleichen Punkte gelangt: Bali ist ein altindischer Kronos-Saturnus, sein Fest ein Saturnalienfest. Laut Hesiod herrschte das goldene Zeitalter, als Kronos im Himmel regierte, und noch in viel späterer Zeit konnten die attischen Bauern, wenn sie die idealen Zustände unter Pisistratos preisen wollten, keinen besseren Ausdruck finden als den Vergleich mit der Herrschaft des Kronos (Pohlentz in Pauly-Wissowa unter „Kronos“ 2006 f.). Nach Hesiod und Homer war

gionsgesch.² 44. Vgl. Odysee XIX, 109—114 (zit. in meinem Daṣakumāracaritam, S. 344); Manu IX, 246 f. usw., eine gewaltige Reihe von altindischen Stellen mit der Anschauung: ist der König gut, steht's gut im Reich, ist er schlecht, steht's schlecht.

¹⁾ Dieser Zug ist kennzeichnend für das goldene Zeitalter auch in Indien.

Kronos das Haupt der Titanen, jenes vorolympischen Göttergeschlechtes und Volkes von Feinden der bekannten jüngeren griechischen „Himmlischen“, genau wie die Asura älter denn die Himmelsgötter (*deva*) und wie die Titanen deren Widersacher sind, und wurde er von Zeus in der Schlacht besiegt und in den Tartaros hinuntergestürzt (ib. Sp. 2003). Kronos nun „ist unzweifelhaft der Gott, dem das Erntedankfest gefeiert wird“, er ist „nur Ernte- und Wettergott“. So Pohlentz, ib. 1987 unten, wesentlich ebenso Preller, Griech. Mythol.¹ I, p. 42—44. „Nur“ möchte ich da nicht unterschreiben, wenn die ursprüngliche Bedeutung in Frage kommt, wie weit es für die uns vorliegenden griechischen Zeugnisse zutrifft, kann ich nicht entscheiden. Pohlentz fährt fort: „Durchaus fern halten muß man dagegen die Vorstellung vom Aufenthalt des Kronos im Tartaros, die F. Meyer, Geneth. f. Robert, mit dem attischen Erntefest kombiniert, um daraufhin Kronos und die Titanen als segenspendende Mächte der Erdentiefe anzusprechen. Tatsächlich ist diese Vorstellung mit dem Höhenkult des Kronos unvereinbar.“ Ein wunderlicher Grund! Mehrere chthonische Gottheiten werden in Bergen oder auch auf Bergen verehrt, ja am Ende dürfte das ganze Kyffhäusermotiv eben nur so möglich geworden sein. Sogar Apollo, wenigstens in der Ansicht von uns Modernen der Lichteste der lichten Götter, ist Gott der Höhen und Todesgott (Wernicke unter „Apollo“ in Pauly-Wissowa, Sp. 17 f.). F. Meyer hat vollkommen das Richtige erschaut. Pohlentz argumentiert ferner: Zeus ist von jeher der Griechengott gewesen. Dann muß der wesensähnliche heimische Gott, den er verdrängt hat, der vorgriechischen Bevölkerung angehören (Sp. 1990). Die Kenner der Religionsgeschichte verschiedener Völker werden den Kopf schütteln über solch haltlosen Schluß. Hier nur soviel: Schon der Name des Zeus stempelt ihn zum Himmelsgott *κατ' ἑξοχήν* wie die altindischen *deva* ihr Name, wenigstens in seiner ursprünglichen Verwendung, zu Himmelsgottheiten. Genau wie in Indien und Griechenland, haben wir auch in Germanien zwei einander befehdende und ablösende Geschlechter von Göttern. Goten, Sueven und andere Stämme verehrten die Wanen, d. h. Götter der Erde, vornehmlich die Westgermanen aber die Asengötter in den Himmelsregionen. Später, nach der Verschmelzung der beiden Religionen, gingen die im Kampf Gefallenen zu den Asen, die andern alle in die Erde. Germanen, die ihre Toten verbrannten, verehrten die Asen, die, die sie begruben, die Wanen. Simrock,

Handbuch der deutschen Mythologie⁴ (1874), S. 328. Pfannenschmid, Germanische Erntefeste, S. 148.

Sehr deutlich spiegelt die Mythe von Bali und seiner Entthronung den Sturz oder die Verdrängung der chthonischen Gottheit durch die des Himmels. Namentlich in den bekannten drei Schritten offenbart sich Vishnu als Sonnengott. Der Zwerg und die drei Schritte haben eine sehr merkwürdige Entsprechung in der 2. Rune des Kalevala, in dem ja viel Indogermanisches fortlebt. Da ist die erste Kulturpflanze, also mythengeschichtlich zu reden, das erste Geschenk der chthonischen Gottheit an die Menschen, ja die Verkörperung oder die ursprünglichere Gestalt der chthonischen Macht, eine in die Asche des Schwendelandes gesetzte Eiche. Diese wächst zu solcher Größe an, daß sie die Welt anfüllt und Sonne und Mond verhindert zu leuchten, ein öfters wiederkehrender Zug aus einem Lande des Winterdunkels. Niemand kann den Baum fällen. Da entsteigt ein Männlein dem Meer, eines Weibes Spanne lang, kupfern ist alles an ihm: Mütze, Stiefel, Handschuhe, deren Zierrat und der Gürtel. Wäinämöinen, der große Kulturheld Finnlands, zweifelt natürlich, daß solch ein Wichtlein den übergewaltigen Baumriesen niederhauen könne. Kaum aber ist das Wort von seinem Mund, als der Zwerg zu einem Riesen emporwächst, mit dem Haupt hoch in den Wolken. Drei Schritte nur macht er vom Meere her, mit dem dritten tritt er an der Eiche Wurzeln, und mit drei Streichen fällt er den Baum. Rutimoraita wird dieser genannt, d. h. die „Weide der Hölle“, der Unterwelt. Die Weide ist ja auch in der Antike Baum der Unterwelt, in Deutschland und anderwärts vielfach unheimlich, rutimoraita also eine Gestalt des Dunkelreiches unter der Erde. Des finnischen Zwerges dritter Schritt bringt ihn ins unterirdische Land, denn da wurzelt eigentlich die Eiche, wie gewiß ursprünglich den Sonnengott Vishnu dessen dritter Schritt. Kupfern, wie die Sonne oft genannt wird, ist mit Recht alles an ihm.

Wie die chthonischen und Vegetationsgenien überhaupt ist Kronos ein sehr alter Gott, nach der Legende in Olympia herrschend, und er steht dort, wie in Athen und in Lebedeia, im Kult neben Zeus. Ursprünglich wird er halt der Hauptgott bestimmter Teile des Griechenvolks und dann auch von Zeusverehrern aufgenommen worden sein und vice versa; wie leicht die Völker oft ihnen zuerst fremde Gottheiten annehmen, ist ja bekannt. Andererseits aber setzt es auch bei Eroberungszügen der Götter öfters mehr oder minder schwere, ja bekanntlich

nicht selten vernichtende Kämpfe, und eine weitere merkwürdige Parallele mit Indien bildet die Nachricht des Pausanias, daß das olympische Kampfspiel als Darstellung des um die Herrschaft geführten Kampfes zwischen Kronos und Zeus entstanden sei (Pohlentz, l. c. 1989). Im ersten Kap. des Bhāratiya-nāṭyaśāstra wird nun erzählt, das erste Drama, das bezeichnenderweise zu Ehren des Indrabaumfestes, einer Vegetationsfeier, von dem das dritte Stück unserer Trilogie handeln soll, aufgeführt wurde, habe den Kampf der Himmelsgötter und der Asura zum Inhalt gehabt.

Zu diesen Angaben stimmen aufs beste die über Saturnus. Schon im Jahre 497 v. Christo war ihm am Anfang des Kapitولينischen Hügels ein Tempel geweiht, an der Stelle, wo von alters her ein Heiligtum dieses Gottes stand (Thulin in Pauly-Wissowa unter „Saturnus“, Sp. 219). Im ältesten Kult paarte sich ihm als Gattin die Lua, ein wenigstens zum Teil unholdes Wesen, und werden die Göttinnen des Wechselfiebers seine Töchter genannt (Thulin, ib. 219; Wissowa, Rel. u. Kult. d. Römer 2, p. 208 und in Roschers Mythol. Lex., sub Lua). Ja, er ist ein Totengott; so stand neben seinem Altar eine Kapelle des Gottes der Unterwelt Dispater (Preller, Röm. Mythol.³ II, 16; 14). Zugleich aber wurde er im römischen Afrika dem phönizischen Baal chamman gleichgestellt und als Schützer der Fruchtbarkeit verehrt (Thulin in Pauly-Wissowa unter „Saturnus“ 223). Dies Amt erwuchs ihm aber nicht etwa erst in Afrika, nein, er ist offenbar von den ältesten römischen Zeiten her ein Zeugungsgenius: bei der Begattung schafft er den Samen bei (Saturnus ut semen conferret), während Liber oder Bacchus das semen des Mannes, Libera oder Venus das semen des Weibes hervortreibt (emitteret), Janus, der Gott der Türen, dem Samen die Tür (janua) in den Mutterschoß (matrix) öffnet usw. (Dulaure, p. 125, Anm.). Beim Opfer an Saturn (Kronos) trugen die Leute in Cyrene Kränze von frischen Feigen — von der phalloktenischen Bedeutung des Feigenbaums und der Feige haben wir mehrfach im Kāma gehört — auf dem Kopf. Frazer³ IX, 253, Note 3. So ergibt sich also das gleiche Bild eines chthonischen Gottes, d. h. eines Gottes der Erdtiefe, der Toten, des Wachstums und der Befruchtung. Wie unter Kronos blühte auch unter Saturnus das goldene Zeitalter. Da war niemand Sklave und gab's keinen Privatbesitz (Nilsson in Pauly-Wissowa unter „Saturnalia“, Sp. 205). Wie neben Bali, dem Asura, der Erdenkönig Bali steht, so neben dem Titanen Kronos

der König auf Kreta, von wo ihn Zeus vertrieben haben soll, wie Vishṇu den Bali aus Malabar. Nach einer römischen Erzählung kam Saturnus als Kulturbringer nach Latium und verschwand später. Ja, der Name Latium wird sogar davon abgeleitet, daß sich der entthronte Saturnus übers Meer nach Latium geflüchtet und dort verborgen habe (Preller, Röm. Mythol.³ II, 12 f.; vgl. Ovid, Fasti I, 235 ff.), und der Gott war in Latium irdischer König, wie Bali in Indien beides. Andererseits hat auch König Kronos nach Diodors Kretika die Menschen zu sanfter Sitte, Gerechtigkeit und Einfachheit erzogen (Pohlentz, Sp. 2010). Zu Stiftern des Ackerbaus und milderer Gesittung eignen und entwickeln sich natürlicherweise, wie die Demeter in Griechenland, Faunus in Rom usw., chthonische oder Korngenie, und das öfters vorkommende Motiv vom rätselhaften Verschwinden des Saturnus und anderer erklärt sich wohl so; denn das Verschwinden der vorher so fürstlichen Vegetation durch den Winter oder die Ernte ist ja zugleich ein Verschwinden des Vegetationsgenius. Verschwunden sind denn auch Wachstums- und Fruchtbarkeitsgottheiten, wie Dionysos und Acca Larentia, ja schon der altbabylonische Vegetationsgott Tamūz.

Wie Bali sich am Meeresende und in einer Höhle verborgen hat, so schläft Kronos bei Plutarch im Anschluß an Poseidonios auf einer glückseligen Insel weit hinter Britannien in einer Höhle als Herr der Abgeschiedenen, und schon bei Hesiod ist er König auf den Inseln der Seligen. Neben ihm weilen dort die aus den Banden gelösten Titanen, an den Grenzen der Erde, am tiefströmenden Okeanos, wo die Erde dreimal im Jahre Frucht trägt (Pohlentz, Sp. 1988, Preller, Griech. Mythol.¹ I, 507). Wenn Pohlentz (Sp. 2013) meint, Poseidonios habe seinen Höhlenschläfer, dies „Kyffhäusermotiv, vielleicht der nordischen Sage entnommen“, so wird diese Annahme durch Bali wohl vollends wacklig¹⁾.

¹⁾ „Wie leicht sich ohne alle Überlieferung von einem Volk zum andern bei verschiedenen Völkern gleiche Sagen bilden, zeigt sich daran, daß die Sage vom bergentrückten Helden wiederkehrt, nicht nur in Griechenland, sondern auch im fernen Mexiko: s. Müller, Gesch. d. amerikan. Urreligion, 582.“ So Rohde, Psyche³ I, 123—125. Die da erwähnten muhammedanischen Sagen werden entlehnt sein. Die Vegetationsgeister „verschwinden“. Mit ihnen eng verbunden, ja vielfach identisch sind die Totenseelen. Diese wohnten auch in den Bergen, verschwanden also dahin. Das mußte um so näher liegen, als chthonische Wesen ja dem Erdinnern angehören und die

Die Unterwelt Sutala, in die Bali hinabgestoßen wird, wie überhaupt die indische Unterwelt, ist nun keineswegs ein Ort des Grauens. Z. B. in Matsyapur. 245, 75 ff. spricht Vishnu zu Bali: „Im Pātāla Sutala sollst du wohnen; dort, wo himmlische Wälder sind, Hunderte von Palästen, Teiche mit blühendem Lotos, Flüsse mit klarem Wasser, lieblicher Gesang und Tanz, sollst du, geschmückt mit duftigen Blumenkränzen und mit herrlichen Kleidern und Schmucksachen, die verschiedenen Genüsse des Essens und Trinkens genießen mit Hunderten von Frauen.“ Vollends wie eine Insel der Seligen wird in Bhāgavatapur. VIII, 21, 26; 28 der Ort ausgemalt, wo Bali nach Vishnus Geheiß herrschen soll: „Wo keine seelischen Schmerzen, keine körperlichen Leiden, keine Ermüdung, Erschöpfung, noch Demütigung, noch Unheilsanfall (Widerwärtigkeit, *upasarga*) den dort Wohnenden zuteil wird, in Sutala, wohin die Himmelsbewohner vergebens verlangen.“ Dergleichen ist nun nicht etwa bloß soothing syrup for the sore soul, sondern ähnliche Beschreibungen finden wir öfters im altindischen Schrifttum, und durch bestimmte zauberische oder religiöse Werke, Selbstverbrennung in einer Feuergrube (*agnikunda*) usw. werden in der Erzählliteratur Menschen zu Beherrschern der Unterwelt. Wer z. B. das Pātālavrata ausführt, kommt nach Pātāla, d. h. in die Unterwelt, und ihn ergötzen dort die Mädchen der Daityas zu Tausenden. Vishnudh. III, 158, 6; Hcat. II 2, p. 506, l. ult.—507. Daß dann dem Mann zugleich dieselbe Gnade zuströmen muß wie dem Seligen in Muhammeds Himmel, ja wie sie der Prophet schon auf Erden besaß¹⁾, muß wohl hier wie in zahlreichen anderen Stellen des indischen Schrifttums vorausgesetzt werden. Schon auf Erden kann man sich ja solchen

Menschen selber am Anfang oft in Höhlen wohnten. Die Totenseelen oder doch bestimmte sind überdies Heroen, *vīrās*, Helden. Vgl. den iranischen Glauben bei Caland, Totenverehrung. Ursprünglich verschwanden auch alltägliche Menschen am Ende in die Berge, später nur ganz besondere. Schon die alten Babylonier glaubten, ihr edler Herrscher Hammurabi werde wiederkehren und ein neues, ein messianisches Zeitalter eröffnen. J. M. Robertson, Pagan Christs², p. 79. Z. B. auch der Kultur bringende altmexikanische Gott Quetzalcoatl, der „weiße Gott“, „die gefiederte Schlange“, ist verschwunden und soll wiederkommen. Ib. p. 370 f.

¹⁾ Dem Muhammed war die Potenz von 40 Männern eigen, ja die von 40 Seligen, von denen jeder die Kraft von 100 Männern besitzt für Speise, Trank, und Befriedigung der Begierde. Er besuchte in einer einzigen Stunde der Nacht seine elf Frauen. M. Horten, Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam (Halle 1917), S. 44.

Wundersegen verschaffen: die indische Geheimapotheke, ja sogar die zünftige Arzneiwissenschaft, weist gar manche Mittelchen auf, die den in diesem Fall reichen Schlucker oder Salber in einer Nacht den Genuß von tausend Frauen ermöglichen. Bali braucht also nicht erst begnadigt zu werden, damit er Regent auf den Inseln der Seligen werde,

Nicht nur als Götterfürst war Kronos den Griechen geläufig, sondern er heißt auch stereotyp *βασιλεύς* (Pohlentz 1988), und das bleibt er auch nach seinem Sturz. Wenn nun besonders Wissowa, *Rel. u. Kult. d. Röm.* 68, Anm. 6 betont, Saturnus als lateinischer Landeskönig sei erst durch den in Rom eingedrungenen Euhemerismus zustande gekommen, so dürfte das im Lichte des von Bali Gesagten recht zweifelhaft sein. Das gleiche behauptet Wissowa von Faunus. Aber dieser „Geist der Berge, der Triften, der Fluren, orakelnd, den Acker, das Vieh und die Menschen befruchtend, ein Stifter milder und frommer Sitte, alter König und Urheber vieler Geschlechter“ (Preller, *Röm. Mythol.*³ I, 379), wird einfach der nahen Verwandtschaft des Kronos-Saturnus angehören.

Das römische Saturnusfest, die Saturnalien, „erschien wie ein kurzes Wiederaufleben des goldenen Zeitalters“ (Nilsson unter „Saturnalia“ in Pauly-Wissowa, Sp. 203). Genau ebenso war Balis Fest ein „Spiegelbild der Herrschaft des Bali.“ Wer sich an den Saturnalien keinen Rausch antrank, fiel auf¹⁾, und ein

¹⁾ An dem altgriechischen Totenfest der Anthesterien gab es sogar Wettkämpfe im Trinken (Preller, *Griech. Mythol.*¹ I, S. 420 ff.) Da die Totenseelen in Indien und Deutschland durstig sind, ebenso in Griechenland, wie schon die Totenspende aus Milch, Wein, Honig, Wasser beweist, ließe sich fragen, ob nicht der Lebende so saufen müsse, auf daß dadurch der Toten Durst gestillt werde. Aber die Totenfeiern pflegen überhaupt frohe Feste zu sein, und die altindischen Schriften schärfen ein, daß der Gastgeber bei Totenmählern (*çrâddhas*) nicht nur den Gästen das „Erwartete“, d. h. das Beste, was er nur vermöge, aufstischen müsse, widrigenfalls er zur Hölle fahre, sondern daß er auch heiter, ja fröhlich, zufrieden, ohne Träne oder sonstiges Zeichen der Trauer, möge auch der Schmerz ihn zum Seufzen usw. drängen, die Brahmanen bediene, sie auf verschiedene Weise erheitere usw. *Mann III*, 229–233; *Āpast.* II, 7, 17, 4; *Yājñ.* I, 239; *Hcat.* III 1, p. 1026–1031. Von der Unheimlichkeit und Verderblichkeit der Tränen redet Das Weib im altind. Epos, S. 314 f. Anm. Sehr viel Parallelen aus Indien und anderen Ländern müßte ich jetzt hinzufügen. Schon der Schmerz (*çoka*) ist eben eine Unreinheit (*açauca*), Reinheit aber die Freude und Erhabenheit der Seele (*MBh.* K VII, 71, 20), und Freude reinigt Herz und Geist (*manas*) wie die rasche Strömung den Fluß (*Pañhinasi* in *Hcat.* III 1, p. 839). Natürlich kommt bei jenen *Çrâddha*-geboten auch der *sagro egoismo* der Brahmanen kräftig zu Wort.

Hauptvergnügen bildete das sonst verbotene Würfelspiel (Nilsson, ib. 204). Dem entspricht aufs Haar die Balifeier. Ebenso finden wir am Fest des Kronos-Saturnus reiche gegenseitige Beschenkung — alles wie beim Balifest¹⁾. Besonders sticht hervor der „echt römische“ Brauch der Beschenkung mit Wachskerzen und tönernen Puppen, „die man Saturnus anheimgab“, und zwar beschenkten so die gesellschaftlich tiefer Stehenden die ihnen Übergeordneten (s. vor allem Thulin, Sp. 221). Dieser letzte Umstand stempelt die Sitte als alt; früher Allgemeines wird später oft vom niedern Volk und von den Kindern weiter gepflegt. Prellers Erklärung der Lichter klingt recht gut (Röm. Mythol.³ II, 17). Am nächsten aber liegt es, sie wie beim Balifest zu verstehen, d. h. in ursprünglicher Bedeutung als Lichter gegen und dann für die Totenseelen oder doch wenigstens für den Totenseelen- und Korngenius Kronos-Saturnus. Dem Saturnus wurden ja an seinem im Freien stehenden Altar entzündete Lichter geweiht (Bötticher, l. c. S. 49). Die kleinen Tonfiguren, „wie sie den Kindern geschenkt wurden“, die *oscilla*, von denen zuletzt Altheim in seiner Studie *Terra Mater* (in den Religionsgesch. Versuchen u. Vorarbeiten 1931) gehandelt hat, kommen bei verschiedenen volkstümlichen römischen Festen vor und wurden gewöhnlich an Bäumen, namentlich an Fichten, aufgehängt. So bei der Hauptfeier der Fruchtbarkeitsgottheiten *Liber* und *Libera*, bei den *Compitalia*, von denen Nilsson sagt, sie schienen eine Form der *Saturnalia* zu sein, bei den *Feriae sementivae*. Das alles sind Feste der Wachstums- und Fruchtbarkeitsmächte. Bei den *Compitalia* oder dem Feste der *Laren*, die schon die altrömischen Mythologen Varro und Verrinus als identisch mit den *Manen* deuteten (Wissowa, *Rel. u. Kult. d. Röm.*, p. 174), waren die *oscilla* Puppen (auch Bälle) aus Wolle; als Masken kommen sie ebenfalls vor. Altheim sieht in diesen Bildern des Dionysos als Totengott (S. 77). Die *oscilla* „wurden da aufgehängt, wo man sich die Totenseelen dachte“ (S. 87). Wenn er auf S. 85 sagt, das *oscillum* am Baum sei des Baumgottes Bild, so bedeutet das bei der engen Verschwisterung von Baumgenius und Totenseele wohl auch: der Totenseele Bild. Bei dem dionysischen Fest der *Aiora* in Athen wurden Puppen

¹⁾ Die Beschenkung am Lichterfest nennt als bezeichnend auch Nāgānanda, Beginn des 4. Akts. Wegen der Saturnalien bei den verschiedensten Völkern und auch ihrer Verbindung mit Ernte und Allerseelen ist vor allem die reichhaltige und gedankenvolle Abhandlung Frazer³ IX, 306 bis 411 wichtig.

geschaukelt. Schaukeln nun ist wachstumerzeugend. Siehe L. v. Schroeder, *Arische Religion* II, 344—347; 359 f., über die Aiora 141—150. Laut Ath.-Veda IV, 37, 4 schaukeln sich die Apsaras, die ja Wachstums- und Geschlechtsgenien sind, in den Bäumen, vom Schaukelfest des Kāma haben wir in Kāma gehört, allbekannt ist das Schaukelfest des Lakshmi und des Vishnu (Kṛishna), das nach der guten Beschreibung Padm., Kap. 85 in die lichte Hälfte des Caitra, und zwar auf den elften, verlegt wird, weil der elfte halt der dem Vishnu heilige Tag ist, für das aber auch mehrere andere Frühlingszeiten, so der 13. Phālguna, also der Tag des Liebesgottes, und der Vollmondtag des gleichen Monats usw. genannt werden, und das eigentlich nur ein Bestandteil des großen Lenz- und Liebesfestes ist, wie schon Wilson, *Works* II, 222 ff. darlegt. So wird man wohl dabei bleiben müssen, daß die oscilla im allgemeinen und bei den Saturnalien Bilder des Totenseelen- und Fruchtbarkeitsgenius seien, obschon man zunächst auch an kleine Kindlein als zauberanalogische Erzeugungsmittel von Kind und wohl auch Korn denken möchte, wo es Puppen sind.

So erweist sich also Kronos-Saturnus als ein Wachstums-, im besondern ein Korngott. Wissowa, *Rel. u. Kult. d. Röm.* 204 f. will in ihm nur den Gott der Aussaat sehen, ebenso, wie es scheint, Nilsson (*Pauly-Wissowa, Saturnalia* 202) und andre. Nilssons „Saatgott“ mag gelten, wenn man das Wort als Saaten-gott faßt. Kommt Saturnus vom Verbum *serere* säen, dann doch wohl selbstverständlich nur vom Partizip *satus*. Satum das Gesäte aber ist eben die Saat, das wachsende und reifende Getreide. Und gerade die Sage, daß Saturnus der aus der Ferne gekommene Stifter des Ackerbaus und der Kultur und König gewesen sei, erfährt eine merkwürdige Bewährung und Deutung durch die germanische Sage von Sceaf (Sheaf, Korngarbe). Dieser wurde als neugeborenes Kind auf einer Garbe liegend in einem Boot übers Meer getrieben, von den Angeln freudig aufgenommen und zum König gemacht. Mannhardt, *Die Korndämonen*, S. 29. Ein Gott und König Korngarbe ist auch Saturnus.

Wir haben gesehen, daß zu Beginn des Balifestes auch der altindische Mistgenius Naraka verehrt wird. Als Asura wird er neben den Asurafürsten Bali, Virocana, Jambha, Kujambha und Bāṇa aufgeführt in Matsyapur. 245, 12. Einen Wesensverwandten, eine Art Form des Bali, nannte ich ihn auf Grund des Balifestes. Geradezu verblüffend wirkt es da, daß Saturnus oder sein Sohn Picus, der übrigens nur eine Art Doppelgänger des

Saturnus zu sein scheint, in Italien auch als Erfinder der Düngung und als Gott Sterculius („Mistling“) oder Stercutius verehrt wurde (Preller, Röm. Mythol.³ II, 11).

Auch die bei den Saturnalien herrschende Ungebundenheit stimmt aufs beste zur Ausgelassenheit des Bali- oder Lichterfestes. An diesem fehlt aber die bekannte Umkehr des Verhältnisses zwischen Herren und Sklaven. Die beruht aber, wie Nilsson (S. 200 f.) dartut, darauf, daß die Saturnalien eben ein altererbtes ländliches Fest waren, eine Feier, die in den älteren Zeiten der auf dem Gut selber wohnende und mit den Sklaven arbeitende Herr zusammen mit seinen Sklaven abhielt. Auch bei verschiedenen griechischen Festen ist es belegt, daß die Sklaven von ihren Herren bedient wurden (Pohlentz 1933 f.). Wenn Pohlentz hinzufügt: „aber nicht bei den Kronien,“ so wird dieser Mangel an Nachrichten der reine Zufall sein. Bei einem andern Erntefest Indiens, dem Pongal, gelten laut Govers vorzüglichem Bericht keine Standes- und Kastenunterschiede. Priester ist da der Hausvater, und seine Diener essen und feiern mit ihm zusammen. Während aber dies in einfachen ländlichen Verhältnissen sich leicht von selbst ergibt, muß man wohl sagen, daß in Indien die Kastenunterschiede denn doch zu dräuend sind für eine Sitte wie die bekannte römische, und zwar trotzdem der altindische Sklave viel besser dran war als sein Genosse im klassischen Altertum. Übrigens ist solch ein Brauch noch heute in Europa recht verbreitet. Im Schwarzwald spielt (oder spielte) zur Kirchweih drei Tage lang das Gesinde die „Herren und Damen“, und Bauer und Bäurin müssen (oder mußten) sie bedienen, ebenso in Eger. Das gleiche finden wir an gewissen Festtagen in Belgien, Holland, Schweden. Auch bei den alten Persern soll sich Ähnliches darbieten. Reinsberg-Düringsfeld, *Das festliche Jahr* ², 361; Pfannenschmid, *German. Erntefeste*, S. 277 f.; 576 f.; Sartori, *Sitte und Brauch* III, 247, Anm. 10. Und Mannhardt, *Antike Feld- und Waldkulte*, S. 330 sagt: „Am Erntefest war es bei den Alten Sitte, wie es noch bei uns ist, daß die Herren, allen Standesunterschied vergessend, mit den Knechten sich auf gleichen Fuß setzten, mit ihnen aßen, tranken und ganz als mit ihresgleichen verkehrten.“ Von Holland im besondern trägt Pfannenschmid, S. 621 f. nach, daß der betr. Brauch Jokmalen (Scherzmal) hieß, und daß dabei die Edelleute die Knechte, die jetzt Edelleute spielten, bedienten. Am Ende aller Enden können wir gar nicht wissen, was der bei Festen recht ungezwungenen indischen

Dienerschaft am Balifest alles zugestanden wurde; der Ausdruck unserer Quellen, daß da die Verhaltensregeln (*ācāra*) der Stände hinweggetan seien und der eine nach dem *ācāra* des andern sich gebaren dürfe, könnte auch den in Rede stehenden Brauch einschließen, wird es vielleicht aber kaum.

Ja, sogar mit einer uns noch bekannteren Gestalt schiene Bali zusammenzugehören. Ein strahlender Herrscher vor allem im Himmel war er und wurde hinabgestürzt in die Unterwelt als deren König. Gerade der Tag oder die Tage seines Sturzes aber ist sein „Reich“ auf Erden, eine Zeit seines freien Schaltens und Waltens unter den Menschen: Ein leuchtender Fürst im Himmel war Luzifer, dann als Empörer und Feind des Himmelsgottes und der Seinen gebrandmarkt, und hinabgeworfen ward er in die unterste Tiefe, in die Hölle, wo er als deren Regent thront. Am ersten August, zur Zeit unserer Ernte, geschah das, und an diesem Tag ist er los und ledig, frei, allerrhand Unfug auf Erden anzurichten. Da ist also „Teufelsreich“ auf Erden entsprechend dem „Balireich“. S. Schweiz. Archiv. f. Volksk. IV, 280; Wuttke², § 100 (Baden, Schweiz); A. Baumgarten, Das Jahr und seine Tage (Linz 1860), S. 29 (Oberösterreich); E. John, Abergl. im Erzgebirge (Annaberg 1909), S. 196; Joh. Pollinger, Aus Landshut (München 1908), S. 168; H. Höhn, Mitteil. über volkstüml. Überlieferungen in Württemberg, Nr. 7, S. 311. Alle diese Nachweise außer dem ersten verdanke ich Prof. E. Hoffmann-Krayer. Er fügt hinzu: „Keine dieser Quellen erwähnt aber noch Weiteres.“ Nun lesen wir bei Frazer³ IV, 99—103 von einem Anfang August in England und Irland gefeierten Fest, genannt Lammas Day. Zu dieser Zeit ist in England und Irland gewöhnlich das Korn reif. Es ist ein Erntefest, eine Feier der Erstlingsfrüchte und zugleich ein Totengedächtnisfest. Seine unheimliche Natur tritt darin hervor, daß an ihm und an Beltane (1. Mai) im schottischen Hochland mit einem Strohwisch das „Menstrualblut“ einer Kuh auf die Türpfosten und die Häuser gesprengt wurde (Frazer³ X, 98, Note 1, gegen Ende). Öfters war es mit Pferderennen verbunden, die als Begleiterscheinung von Totenfeiern ja bekannt sind. Racing on the green at Lammastide wird auch von A. E. Housman in seinem berühmten Gedichtbändchen A. Shropshire Lad, S. 14 erwähnt.

Aus Walter Scotts Pirate, Ch. XXXII, Anf. und Scotts Anm.

zu den betr. Versen erfahre ich, daß bei dem alljährlichen großen Herbstmarkt (Ollas Fair) der Orkneyinseln in deren Hauptstadt Kirkwall sich Bursch und Mädchen für die ganze Dauer des Festes zusammenzutun pflegten als Lammas brother und Lammas sister (Scott schreibt Lambmas). Die sonstige Intimität des Paares führte oft zu geschlechtlicher, was aber nicht übel genommen wurde – wohl eine Spur, die zurückführt zu einem ursprünglichen Fruchbarkeitsfest.

J. J. MEYER

TRILOGIE ALTINDISCHER MÄCHTE
UND FESTE DER VEGETATION
Drittes Stück

INDRA

*Der altindische Gott der Frühlingssonne und der
Fruchtbarkeit und sein Fest*

MIT EINEM ANHANG:

Varuna als chthonischer und Wachstumsgott

KAPITELVERZEICHNIS

Einleitung: Indra im klassischen Sanskrit und heute	1
Der Indrabaum im Mahābhārata	3
Darstellung des Viṣṇudharmottara (II, 154—157)	6
Die Darstellung in Brihatsaṃhitā 43	17
Die Darstellung im Devīpurāṇa	27
Die Darstellung in Bhaviṣyottara-purāṇa 139	36
Die Darstellung des Kālikāpurāṇa	42
Die Darstellung von Bhaviṣyapurāṇa II, 2, 8, 82—96	48
Die Darstellung des Bhāratiya-nāṭya-śāstra	50
Eine jainistische Darstellung	53
Der Auszug in den Wald	55
Herkunft und Entstehung des Festes	61
Die Beschaffung und Art des Materials für den Indrabaum	61
Die zauberische Bedeutung der Biene	73
Gottesdienstliche Verehrung des Baums oder der Baumgeister	87
Das Fällen des Baumes	90
Der Schmuck des Indrabaums	94
Die Aufrichtung und Befestigung des Indrabaums	97
Doppelte Darstellung der Gottheit als Indrabaum und als Indra im Bild	100
Verehrung des Indrabaums und Freuden des Festes	103
Höhe und Zurichtung des Indrabaums	104
Die Töchterchen und die Mutter des Indrabaums	108
Die Nachtfeier und die Festpflichten des Königs und seiner Haupt- berater	110
Die Wegschaffung des Indrabaums und das Festdatum	112
Der Pongal, das südindische Fest der Sonne und des Indra	118

Das Indrafest im Harvaṃṣa: Pongal des Viehs und Indrab Baumfeier verbunden	124
Andre Standartenfeste	132
Der Indrab Baum ein Sonnen- und Vegetationsbaum	134
Indra als Gott der Sonne, namentlich der Frühlingssonne, im R̥gveda	134
Indra ist im Veda nicht Gewitter- oder Regengott	144
Indra als Vegetations-, Fruchtbarkeits- und phallischer Gott	154
Anhang: Varuṇa als chthonischer und Fruchtbarkeitsgott	199

VERZEICHNIS

der wichtigsten Druckfehler.

Seite

- 1, Text, Z. 1 l. Im klassischen Sanskrit.
- 4, Anm. 1, Z. 2 l. *vaijayantī*.
- 34, Anm. 3, Z. 1 l. *kākolū*.
- 43, Mitte (in čl. 13) l. eine Standarte des Indra bereiten.
- 45, Anm. 3. Am Beginn füge ein: D. h. mit den Querbalken des Fußtorapa.
- 49, Text, Z. 3 v. u. l. ein Portentum des Planeten Sonne.
- 55, Anm., Z. 11 v. u. l. Portenta (st. Portanta).
- 60, Anm., Z. 3 v. u. l. *jñeyam*.
- 79, Text, Z. 8 l. Dinkelsbühl.
- 86, Anm., Z. 4 v. u. l. Neuerung (st. Steuerung).
- 86, Anm., letzte Z. l. als wichtiger Spende.
- 89, Text, Z. 13 l. Hertel (st. Bertel).
- 90, Text, Z. 3 v. u. l.: 43, 26 das ebenso beschmierte Werkzeug für den Stein.
- 145, Text, Z. 4 l. Ath.-Veda IV, 15.
- 156, Text, Z. 12—13 l. characteristic.
- 229, Anm., Z. 2 l. *skambhasarjanam asi*.
- 249, Text, Z. 6 v. u. l. S. 60 (statt 460).
- 250, Text, Mitte l. Poseidon *γαιργός*.
- 251, Anm., Z. 8 l. fällt einer ins Wasser.
- 251, Anm., Z. 7 v. u. l. ist dem Johannes der Klimmer verfallen.
- 252, Anm., Z. 7 v. u. s. S. 340 (st. ungefähr S. 338).

In der Zeit des klassischen Sanskrit und, obwohl stark verschrumpft, noch heute ist Indra, wie allbekannt, Gewitter- und Regengott, Jupiter pluvius mit dem Donnerkeil, der blitzende Donnerer, der das allwichtige himmlische Naß dem Erdboden spendet. Eine Art Jupiter ist er auch darin, daß er als Götterkönig thront, als sein Sitz gilt Svarga, der „Lichthimmel“. Dieser Svarga erscheint im klassischen Sanskrit gewöhnlich als eine himmlische Fürstenresidenz und dessen Herrscher als das gesteigerte Bild eines irdischen Königs mit reichem Hofstaat, einem zahlreichen Harem namentlich von Paradieseshetären, einem Schlaraffenleben in stetigen Genüssen und ebenso stetigen Ängsten, wie es alles einem indischen Fürsten geziemt. Zwar daß Indra allstündlich fürchten müsse, durch seine Hofleute, seine Gattinnen, seine Hetären oder vom Feinde her eingedrungene Meuchelmörder abgemurkt zu werden, wie der irdische „Vater seiner Untertanen“, davon hören wir nichts, aber wie vom Veda herab der des Thrones beraubte König als heimatloser Ahasver durch die Literatur wandert, so zittert und bebt Indra namentlich davor, daß ein Überasket durch die mit nichts vergleichliche Macht seines *tapas*, seiner Bübung, ihn von seinem Stuhl herabstürze und sich selber darauf niederlasse. Freilich hat Indra da ein so gut wie unfehlbares Gegenmittel in seinen Lustdirnen des Himmels, in den Apsaras. Hauptsächlich für zweierlei außerpersönliche oder Reichsdienste braucht er diese auch als seine Tänzerinnen und Schauspielerinnen wirkenden Freudenmädchen: wie mit den Huris des mohammedanischen Paradieses werden mit ihnen die Frommen, namentlich die in der Schlacht gefallenen tapferen Krieger, belohnt, und wie Wotans Walküren holen sie sich diese Helden selber vom Kampfplatz in die Seligkeit. Zweitens nutzt sie Indra als Blitzableiter für seinen Thron: wird ihm solch ein Weltentsager durch tausend- und abertausendjähriges *tapas* voll haarsträubender Selbstpeinigungen und dadurch aufgespeicherter zaube-

rischer Allgewalt zu gefährlich, dann schickt er eine Apsaras zu dem Unwiderstehlichen hinunter, und die Schönheit und Liebeskunst dieses Inbegriffs weiblichster Weiblichkeit erweist sich dann gewöhnlich als noch unwiderstehlicher: in der Flammenlohe der Sinnlichkeit, manchmal auch des Zornes, in welchem die Heiligen ja groß sind, geht des Büssers Übergöttlichkeit in leichten Rauch auf und kräuselt wie Salbenrauch neuer Weihe um Indras Thron und Nase. Im Buddhismus vollends figuriert Indra oder, wie er da gewöhnlich genannt wird, Çakra (Sakko), soweit er eine Beziehung zur Menschenwelt hat, meist nur als Diener Buddhas und dergleichen mehr. Ewig ist Indras Herrlichkeit schon an sich nicht, sondern dem Wechsel aller Welterscheinungen unterworfen: ein Indra löst im Lauf der freilich recht langen Weltperioden den andern ab. Von einer Regierung alles dessen, was besteht und geschieht im Himmel und auf Erden, kann ebenfalls beim indischen Zeus keine Rede sein; allzusehr fehlte in Indien gewöhnlich der Einheitsstaat, wie Rāja neben Rāja auf Erden, so hatte Gott neben Gott sein im Grunde immer selbstherrliches Reich, ja mehrere von ihnen wuchsen bekanntlich hoch über den „König der Götter“, wie Çakra sogar bei den Buddhisten heißt, hinaus. Als ganzer Zeus glänzt Indra höchstens durch seine oft sehr unsauberen Brunstabenteuer. Bloß als Regengöttchen kennt ihn der größere Teil des heutigen Indiens, einzig im Pongalfest Südindiens scheint er etwas höhere Verehrung zu genießen, freilich auch hier nur als Regenspender. Eine Anzahl von Göttern, Genien, Geistern und Heiligen haben heutzutage weit mehr Bedeutung als er, dem im Rīgveda neben dem Feuergott die meisten Lieder und überschwenglicher Preis gewidmet werden. Aber gerade das, was hier sauf- und freßgewaltig im Vordergrund steht: seine Kriegs- oder Schlachtengottschaft fiel immer mehr der Vergessenheit anheim, in ganz natürlichem Einklang mit Indiens Entwicklung. Viel weniger leicht versteht man, daß Indra der uralte Frühlings- und Fruchtbarkeitsgott, obschon er namentlich in den Handbüchern des häuslichen oder täglichen Lebens noch ziemlich deutlich als eine Art Acker- und Zeugungsgenius neben anderen dieser Art auftritt, im Veda so stark überschattet dasteht. Aber der Rīgveda führt uns halt fast nur in eine Welt der schollefremden Aristokraten. In seiner Urbedeutung hat dieser Indra sogar in der westländischen Forschung teils eine umstrittene, teils so gut wie gar keine Stätte. Behauptet hat er aber solch eine Stellung offenbar durch viele Jahrhunderte hin-

durch in den Herzen des indischen Volkes, namentlich des ackerbauenden. Von diesem bisher allzu wenig erkannten Indra und seinem heutzutage, ja gewiß meistens schon lange, so gut wie untergegangenen Fest reden die folgenden Blätter.

Der Indrabaum im Māhabhārata.

Folgenden Bericht gibt MBh. I, 63. Der König Vasu Uparicara von Cediland legte die Waffen nieder und lebte als Büsser in einer Einsiedelei. Indra und die anderen Götter befällt die Furcht, er werde sich Indras Thron erbüßen, und Indra redet ihm sein frommes Vorhaben aus: „Behüte du auf Erden Recht und Religion (*dharmā*). Ich im Himmel, du auf Erden, so sei du mein Freund.“ Ihn zu locken, schildert er dann in glühenden Farben die Vorzüglichkeit des Cedivolks und ihres Landes und sagt ihm, ein kristallenes *vimāna* (d. h. ein durch die Luft gehender palastähnlicher Wagen der Götter) werde sich bei ihm einstellen. „Du allein unter allen Sterblichen wirst in einem erlesenen *vimāna* oben weilend (d. h. in der Luft, *uparistha*) dahinfahren wie ein verkörperter Gott¹⁾. Und ich gebe dir den

¹⁾ In den Purāṇa wird die Sache etwas anders dargestellt. Siehe Kirtels hochverdienstliches Pur. Pañcal., S. 385, 11—386, 21: König Yayāti erhält vom erfreuten Indra einen himmlischen goldenen Wagen, der offenbar auf der Erde dahinfährt und nirgends stecken oder hangen bleibt, geschnitten mit gedankenschnellen Rossen. Mit diesem unterwirft er sich die Erde in sechs Tagen, und alle Fürsten aus Purus Geschlecht haben dies Gefährt bis auf Janamejaya herab. Dieser aber tötet im Zorn einen Brahmanenknaben, der ihm greuliche Reden gab, und durch dessen Vaters, des Gārgya, Fluch verschwindet der Wagen (und kehrt jedenfalls zu Indra zurück). Janamejaya, der so hastig zum brahmanenmordenden Eisen gegriffen hat, ist von da an durch einen Eisengeruch gezeichnet, rennt umher, dahin und dorthin, von Stadtbürgern und Landleuten gemieden, und findet nirgends Hilfe noch Anschluß. Da erbarmt sich sein der heilige Čaunaka, bringt für ihn das Roßopfer dar, um ihn zu reinigen, und als er ins Abschlußbad gegangen ist, verschwindet dieser Eisengeruch (*sa lohagandho ryanacat tasyāvabhṛitam etya tu*). Den himmlischen Wagen aber gab der erfreute Indra dem Cedikönig Vasu, von dem bekam ihn Bṛihadṛatha, von ihm ging er auf Bārhadratha (d. h. Jarāsandha) über. Als Bhīma diesen getötet hatte, gab er den Wagen dem Vāsudeva (d. h. Kṛṣṇa). Hier sind zwei ursprünglich verschiedene Geschichten verschmolzen: 1. Indra schenkt dem Yayāti einen auf der Erde dahingehenden wunderbaren Wagen, 2. er schenkt dem Vasu einen durch die Luft fahrenden Wagenpalast. Von diesem bekommt Vasu den Beinamen Uparicara, „der oben (in der

siegverleihenden Kranz¹⁾ aus unverwelklichen Lotosblumen, der dich in der Schlacht von Waffen unverletzt erhalten wird. Und das wird für dich, o Männeroberherr, auf Erden das Abzeichen sein, unter dem Namen ‚Kranz des Indra‘ berühmt, glücklich, unvergleichlich und groß.“ Und eine Bambusstange (*yashṭim vaiṇavīm*) gab ihm der Töter des Vṛitra, die die Wohlgesitteten behütet, indem er sie als erwünschte Liebesgabe bezeichnete (17). Dieser bereitete der Erdenherr, nachdem dann ein Jahr verflossen war²⁾, den Einzug (in seine Stadt), damit sie der Verehrung des Indra auf Erden diene (18). Und von da an bis auf den heutigen Tag, o König, wird der Stange (des Indra) von den Trefflichen unter den Erdenhirten der Einzug bereitet, wie er von jenem auf die Bahn gebracht worden ist (19). Am nächsten Tag wird sie dann aufgerichtet von den Fürsten, geziert mit *piṭakas* und Duftkränzen als Schmuck (20). Und auch mit Kranzgehängen umwunden wird sie gemacht, nach der vorgeschriebenen Weise. Und der Heiligehre, der Herr (d. h. Indra), wird dabei in der Gestalt eines Schwans (*haṃsa*) verehrt (21), die er (damals) aus Liebe zu dem hoch-

Luft) Dahingehende“. Eine schlechte Lesart des Vāyupur. hat nun: *durbuddhir himsayāmasa Lohagandhaṃ narādhipam* gegenüber der richtigen auch des Vāyupur.: *lohagandhī marādhipaḥ* (natürlich: *narādhipaḥ*). Sonderbarerweise setzt Kīrkel, auch den anderen Purāṇa zum Trotz, diese Dummheit, aber mit *narādhipaḥ*, als das Richtige in den Text und sogar: *sa Lohagandho vyaṇaṇat* usw. Da hätte also der Mörder den von ihm umgebrachten Buben um den Hals gebunden herumgeschleppt wie der Ancient Mariner des Coleridge den von ihm getöteten Albatros! Wie soll man sich aber in 386, 17 Kīrkel's *sa Lohagandho rājarshiḥ* zurechtlegen? Es müßte dann doch heißen: *sa-Lohagandho rājarshiḥ*. Auch hier aber hat ein Schreibfehler einen ganz neuen Zug hineingebracht. — Nach MBh. XII, 336, 10 ff.; Matayapur. 143 stritten die Himmelsgötter und die Rishi: die Götter wollten Tieropfer, die Rishi hielten einzig Pflanzenopfer für recht. Aus Parteilichkeit entschied der auf seinem Wagen durch die Luft dazukommende Vasu für die Götter. Die Rishi verfluchten ihn dazu, herunter und in die Erde zu stürzen, bzw. nur noch auf der Erde hinzugehen.

¹⁾ So nach Nil. und PW. Aber wohl eher: „dem Indra angehörig“ (*vaijayantiṃ mālām*). Doch vgl. z. B. die *patākā vaijayanta* des Kumāra (Viṣṇudh. III, 71, 5).

²⁾ Nach Nil.: „am Jahresende, wie man heute noch im Mahārāshṭra und in anderen Gegenden sieht.“ *Gate saṃvatsare* schiene aber kaum diese Bedeutung haben zu können. Fast möchte man an eine verkehrte Wiedergabe von *varshe gate* oder *varshānte* usw. denken: „am Ende der Regenzeit.“ Von diesem Datum des Festes später mehr. Vgl. auch Bhaviṣyott. 139, 7 (Vasu brachte die Stange in der Regenzeit vom Himmel zur Erde hinab).

sinnigen Vasu selber annahm (damit der ja Unsichtbare ihm und dem Volk sichtbar gegenwärtig sei). Als aber der große Indra, der Gott, diese von Vasu, dem ersten unter den Königen, ihm bereitete prächtige und glückbringende Verehrung gesehen hatte, da sprach der Machtgewaltige voll Freude: „Die Menschen und die Könige, die mein Fest ehren (22—23) und die in Freuden es ausrichten lassen, wie der König, der Gebieter der Cedi, denen wird Glück und Sieg zuteil werden samt ihren Reichen (24). Ebenso wird ihr Bauernland blühend und freudevoll sein.“ So ist von diesem Hochsinnigen, von dem großen Indra, o Menschenoberhirt (25), ist aus Freude und Liebe von Maghavan der Großkönig Vasu geehrt worden. Die Menschen, die immer das Fest des Indra feiern machen (26), die werden wert des Verehrens (d. h. Beschenkens) mit Land, Juwelen und anderen Geschenken (27 b).

Der südliche Text, wie ihn die Ausgaben von Madras (I, 53, 18—40) und nicht ganz so rein MBh. K. I, 64, 17—40 darbieten, enthält bedeutend mehr *Çloka*, macht aber stark den Eindruck späterer Erweiterung. Das ist jedoch kein Grund, Wichtiges, das hier hinzukommt, nicht als Vervollständigung des Bildes aufzunehmen. Das erste, was uns da aufstößt, ist das Datum des Festes, hier: in der ersten, also wohl der lichten Hälfte des Monats *Mārgaṣṛṣha* (Nov.-Dez.). Siehe Madras 53, 21; K. 64, 21. *Pulaka* in Madras 23 erweist sich schon durch 25 als einfacher Schreibfehler für *piṭaka*. Der Indrab Baum, hier 32 *kishku* oder *hasta* lang (Madras 24, K. 23), wird mit safflorgefärbten Tüchern umhüllt, Indra hier in Gestalt der Stange verehrt (*bhagavān pūjyate cātra yashṭirūpeṇa Vāsavaḥ*, Madras 28; K. 26). Das ist ja vollkommen richtig, ob aber ursprünglich dem Texte eigen, möchte ich bezweifeln. Die kritische MBh.-Ausgabe (von Sukthankar) hat im Text das verwunderliche *hāsyarūpeṇa Ṣaṅkaraḥ* statt *haṁsarūpeṇa ceṣvaraḥ*. Weil man *ṛcvara* als *Ṣiva* verstand, was es aber auch hier nicht heißt, änderte man in das deutliche, aber falsche *Ṣaṅkaraḥ*. *Hāsyā* — dagegen ist weiter nichts als ein dummer Schreibfehler, wenigstens soviel ich zu sehen vermag. Der Wasservogel stünde im besten Einklang mit K. 27 und Madras 28: Städter und Landleute vergnügen sich damit, daß sie mit wassergefüllten Schläuchen spielen, also einander begießen und spaßige Erzählungen auftischen. Daß diese vor allem Geschlechtliches betrafen, dürfen wir mit Recht annehmen. *Haṁsa* bedeutet aber auch, mit dem *Daṣakumāracarita* zu reden, den „Schwan im himmlischen

Plan“, d. h. die Sonne, den Sonnengott. So z. B. in MBh. IV, 66, 6; Bhavishyapur. I, 104, 5; 112, 4; 100, 16 (Hcat. II 1, p. 671) hat dafür *arka*); 16, 7 (= Hcat. II 1, p. 661); 98, 18 (= Hcat. II 1, p. 668 unten); II, 2, 11, 31; II, 3, 18, 2; Hcat. II 1, p. 581 unten (aus Skandapur.); II 1, p. 625, II 1, p. 654 (aus Bhavishyott., aber nicht in der Ausg. aufgefunden); III 2, p. 466 (aus Yamasmṛiti, = III 1, p. 199); III 1, p. 205 unten. Hamsa ist auch eine Form (*prādurbhāva*, also eine Art Avatāra) des Sonnen- und phallischen Gottes Viṣṇu, z. B. in Matsyapur. 247, 19, besonders oft in Viṣṇudh. III, wie z. B. in 118, 7; 120, 11. Nach III, 151, 3—4 ist dieser Hamsa gleich Kṛishṇa, Sohn des Dharma. Von ihm handelt eingehend III, 225 f. und die Kapitel 227—342 bringen dann die Hamsagītā, den Lehrvortrag dieses Schwans. Von seiner bildlichen Darstellung sagt III, 85, 58 bei der Behandlung der verschiedenen Avatāra: „Schwan, Fisch, sowie Schildkröte sind in der Gestalt dieser Tiere zu machen“ (= Hcat. II 1, p. 115 unten). So könnte sich vielleicht diese Verkörperung des Indra aus seiner Sonnengottzeit herschreiben. Im südlichen Text werden auch Maṇibhadra und die anderen Yaksha bei dem Fest verehrt¹⁾, was diesen Fruchtbarkeits- und Korngenien ja zukäme. Als Belohnung, wenn das Fest eifrig gefeiert werde, verspricht hier Indra auch, daß die Feldfrüchte nicht von Heimsuchungen (*īti*, d. h. zu wenig oder zu viel Regen, Insekten, Mäusen usw.) zu leiden hätten, und daß die Rākshasa und Piçāca nicht wegstählen, wohl vor allem die Opferspenden an die Gottheiten.

Anderwärts erscheint die gleiche Legende von der Einführung des Festes, aber besser ausgestaltet und mit mehr Beschreibung der Feier selbst. So in der

Darstellung des Viṣṇudharmottara (II, 154—157).

K a p. 154 lautet: Rāma (d. h. Paraçurāma) sprach: Wie soll vom König die Verehrung des Indra verrichtet werden, o Bester der Götter, in der richtigen Weise, im Monat Bhādrapada²⁾ (wie vorher in 152, 4 geboten)? Pushkara sprach: Von den Asura waren einst im Kampf die Götter geschlagen, o Bester

¹⁾ K. 27; Madras 28.

²⁾ Mitte August—Mitte September.

der Bhṛigu, und sie gingen zu Brahma, der seine Lust hat am Wohl aller Wesen. All die Götter aber, von den Dānava in der Schlacht¹⁾ besiegt, waren verwirrt (wußten nicht, was sie tun sollten). Zu ihnen sprach darauf Brahma: „Geht ihr alle zusammen zu Viṣṇu im Milchmeer. Er wird euch Heil schaffen.“ Also angeredet gingen alle zu Keçava im Milchmeer (3—4). Und darauf sahen sie den Gott Vāsudeva, den Meister der Welten, der einer von *amṛita* aufgeblähten Wolke ähnlich ist²⁾ und Blasmuschel, Diskus und Keule führt (5). Und die Dreimalzehn (d. h. die Götter, genauer: die dreiunddreißig) lobpriesen diesen Hochgewaltigen wieder und wieder, den Herrn aller, den Gott, der allein die Ursache der Welt ist (6). Die Götter sprachen: „Huldigung dir, Lotosaugiger, Zärtlicher gegen die um Zuflucht zu dir Gekommenen, Zerbrecher des Hochmuts des Heeres der Götterfeinde (oder: des auf ihre Stärke pochenden Stolzes der Götterfeinde), Verleiher von Wohlsein an die Fürsten der Dreimalzehn (7), du, dessen Gewand dem Gold gleicht und dessen erlesenes Abzeichen der Vogel Garuḍa ist, du, der du auf (der Weltschlange) Ğesha als deinem Bette schläfst, Herzgeliebter der Lakṣmī (8), du, dessen lotosblumengleiche Füße von den Juwelen an den Häuptern der (vor dir tief verneigten) Götter und Widergötter zerrieben werden und dessen lotosblumenhafte Hand bestrahlt wird von einer aufgeblühten lieblichen Taglotosblüte (9). Zuflucht bist du uns, die wir auf einmal von den Asura geschlagen worden sind. Darum kamen wir zu dir (10). Sei gnädig, Herr der Götterherren, töte diese niedrigen Wichte von Widergöttern, die unsereins immerfort quälen“ (11). Der Heiligehre sprach: „Ich will euch diese feindevernichtende Standarte geben, durch deren bloßen Anblick hier die Dānava davonlaufen werden“ (12). Mit diesen Worten gab ihnen Viṣṇu die hochvorzügliche Standarte, die goldene, hoch aufgerichtete, himmlische, die als „Indras Standarte“ berühmt ist (13). Diese

¹⁾ Ich lese *mṛidhe* statt *vadham*. Oder *vadhe* „in dem Gemetzel“?

²⁾ *Amṛitādhmātameghābham*. Das gleiche Beiwort zusammen mit *vidyutsadṛiçavāśasam* (wie man lesen muß) in III, 106, 3. Natürlich klingt der Gedanke, Viṣṇu sei wie eine mit Nektar angefüllte Wolke, sehr schön, aber wenn Viṣṇu sonst mit einer Wolke verglichen wird, geschieht das wegen der dunkeln Farbe des Gottes, und *ādhmāta* deutet auf etwas Luftiges als Anfüllendes. So wird wohl der Rauch des Räucherwerks *amṛita* gemeint sein, das zu gleichen Teilen aus *aguru*, *candana*, *mustā*, *sihlaka* und *vriṣhaṇa* besteht. Bhavishyap. I, 97, 18 f = Heut. II 1, p. 50 Mitte; 666. Freilich findet sich auch *satilādhmātameghābha*.

nahmen die Götter und zogen zur Wohnung der Dānava. Als die Dānava gehört hatten, daß die Götter gekommen seien, zogen sie sodann heraus (14), mit wohlgerüstetem Heer und alle mit Waffen in den Händen. Und als sie das von Indras Standarte bestrahlte Heer der Götter sahen (15), verloren sie augenblicks durch dessen Feuerkraft die Besinnung, o Hochherrlicher, und besinnungslos wurden darauf die Daitya von den Göttern niedergeworfen (16). Geschlagen liefen einige in alle Windrichtungen hinaus, andere stürzten sich ins Meer. Darauf verehrte Indra, der den Sieg gewonnen hatte, diese Standarte (17). Nachdem er sie verehrt hatte, gab er sie dann dem Menschengebieter Vasu. Und Vasu verehrte sie in der von (dem alten Lehrer) Garga angegebenen Weise (18). Dadurch über ihn erfreut, sprach Maghavan (d. h. Indra) diese Worte: „Den Besten unter den Erdehirten, die von heute an gesammelten Geistes das große Fest der Indrastandarte feiern, denen wird immerdar Gedeihen verschiedener Art zuteil werden (20). Hungersnot, Pest, Krankheit, sowie Gefahr von Feindesheer, alle diese verschwinden, wenn das Fest der Indrastandarte gefeiert wird“ (21). Pushkara sprach: Von jenem Tage an, o Rāma, feiern die Könige das große Fest des Indra wie es Garga gelehrt hat und wie es alle Gefahren vernichtet (22).

Gesegnet, ruhmvoll und den Feind vernichtend,
Lob wirkend und der Frommheit Frucht verleihend.
Ist Indras Fest zum Siege von den Fürsten
Mit Fleiß zu feiern. Ich will dir's beschreiben (23).

Kap. 155. Pushkara sprach: In östlicher Richtung von der königlichen Residenz aus und an einem koschern Ort, an einer Stelle, die nach Osten oder Norden abfällt¹⁾, soll er (der Fürst) das glückhafte Haus für Indra machen und ebenso mit leuchtend reinen und verschiedenfarbigen Stoffen das Ruhelager. Danach soll er mit allem Fleiß an dessen Mitte den Standort des Indrabäum (Çakradhvajasthāna) erstellen und dann den Maghavan auf dessen rechter Seite auf Leinewand (l. paṭe) bilden, ebenso auf der linken Seite auf Leinewand die Göttin Çacī²⁾. In der lichten Hälfte des Praushṭapada (= Bhādrapada).

¹⁾ Auch hier, wie oft anderwärts, zugleich „nach Nordosten“.

²⁾ Çl. 1 c—2 b lautet im Text: *Prāgudakpravane deçe Çakrārtham bhavanam çubham || vāsobhiḥ çayanaiḥ çuddhair nānārāgaḥ tathaiḥ ca,* / Heat. II 2, p. 410: *Prāgudakpravane kuryāc Çakrārtham bhavanam çubham | vāsobhiḥ çayanaiḥ çubhair* usw., in Agnipur. 268, 3 d verkürzt

vom Beginn dieser Monatshälfte an, in regelrechtem Fortgang, soll von den Oberherren der Erde beständig die Verehrung der beiden verrichtet werden (4—5 b). Sodann soll der Fürst in der vom Kapitel „Zug in den Wald“ beschriebenen Weise auf einem Ochsenwagen oder von starken Männern soll der Fürst die Stange des Indra hereinbringen lassen¹⁾. Wenn man all die folgenden Hölzer: *arjuna* (*Terminalia Arjuna*), *açvakarna* (so statt *ajakarna* zu lesen, *Vatica robusta*), *priyaka* (*Terminalia tomentosa*) und *dhava* (*Grislea tomentosa* (6)²⁾), sowie *devadāru* (*Deodar*) und *udumbara* (*Ficus glomerata*) oder auch Sandel, o Rāma, und *padmaka*³⁾ nicht bekommen kann (7), so mache man die Stange aus Bambusrohr (*vaiṇavīm*). Nachdem man, o Dharmakundiger, sie mit Gold beschlagen hat, bringe man sie in der gehörigen Weise herein (8), in der lichten Hälfte des Praushtapada, am achten, o Feindetöter. Man muß sodann wissen, o Fürst (9)⁴⁾, daß die Indrastange die natürliche Länge

zu: *Çakrārtham bhavanam caret*. Ich setze *çayanam* statt des gewiß verschriebenen *çayanaiḥ*. Es wird also ein Platz sein mit ausgespannten Zeugstoffen umschlossen. Der heißt „Indras Haus“. Darin richtet man ein prächtiges Bett her, und auf dessen rechte Seite legt man ein Leinwandbild des Indra, auf die linke Seite das seiner Gattin Çaci. Das Liebeslager der beiden Gottheiten ist also profanen Blicken entzogen.

¹⁾ Der Text hat *ānayed gorathenātha vāyavaiḥ purushair atha*. In Vishṇudh. III, 117 wird in Prosa eine Musterschilderung der Wagenumfahrt eines Gottes (*rathayātrā*) gegeben. Da heißt es im 9. und 10. Satz: „Wenn darauf der Tag der Umfahrt (*yātrā*) gekommen ist, soll man ein ganz kleines Götterbild, das dem großen Bildwerk (der betr. Gottheit, l. *pratimābhām*) gleicht, in einem herzentzückenden Häuschen mit Spitzen (Türmchen, *kūṭāgāra*), das mit Tüchern in verschiedenster Art bedeckt ist, auf einem mit Glöckchen behängten, mit Edelsteinen, Kränzen und Fahnen leuchtend geschmückten Wagen festmachen und es so von zahmen Pferden oder von starken Männern in der Stadt umherziehen lassen (*açvair dāntair vyāyatair vā purushair nagare* [so statt *nagaraṃ* zu l.] *bhrāmayet*). Danach habe ich *vāyavaiḥ* gebessert. Man müßte *tato nripaḥ* statt *tato nripa* lesen. Heat. ändert in *dviyottama*, da ja ein Brahmane, kein König angedeutet wird.

²⁾ Nach Bṛihats. 43, 15 und Heat. II 2, p. 403 Mitte, wo übereinstimmend die fünf genannt werden: *Dhava*, *arjuna*, *priyaka* (*priyaṅguka*), *udumbara* und *açvakarna*, muß *dhavasya* ca statt *vacasya* ca stehen. Auch andere Stellen sichern diese von Kern angezeigte Lesart.

³⁾ In Rām. VI, 111, 113 wird der Leichenstoß für Rāvaga aus Sandel und Padmakaholz geschichtet. Der Komm. sagt, es sei ein *gandhavṛiksha*, wohl Baum mit duftendem Holz, nicht *gandhavṛikshaka* oder *Shorea robusta*. In Vishṇudh. III, 89, 9 ist *padmaka* eines der Hölzer für ein Götterbild.

⁴⁾ Auch hier *tato*, *nripa* und wieder von Heat. in *dviyottama* geändert.

des Baumes haben soll¹⁾. Um vier Fingerbreiten am Gipfel verkürzt wird sie heilverleihend, und nachdem man sie (obendrein) um acht Fingerbreiten am Wurzelende beschnitten hat, werfe man sie in ein Gewässer (10). Hat man sie dann aus dem Wasser genommen, so bringe man sie auf die gehörige Art in die Stadt²⁾. Beim Hereinbringen dieser (Stange) soll er die Stadt so herrichten lassen, daß sie mit Fahnen, Standarten und Kränzen geziert (11), die Hauptstraßen besprengt und die Kinder herausgeputzt sind, sie von Schauspielern und Tänzern schwärmt, die Gottheiten in ihr verehrt werden (12) und die Häuser geschmückt sind, o Rāma. Nachdem der König so Verehrung erwiesen hat, soll er, begleitet von den Stadtbürgern, die schön gekleidet sind und Früchte in den Händen halten (13), am achten Tage (der lichten Monathälfte des Bhādrapada) unter Instrumentenschall diese Stange hereinbringen. Indem ihre Spitze gegen Osten gerichtet ist (l. *prākṣirām* statt *prākṣirās*), lasse er sie darauf mit glückhaften Tüchern (*vas-traiḥ*) umkleiden (14). Die göttlich verehrte verehere er fort, bis der Zwölfte da ist³⁾. Am 11. Tage (d. h. in der Nacht vom 11. auf den 12.) halte der König fastend Vigilie (*jāgaraṇam*) (15) zusammen mit dem Astrologen, dem Reichskanzler und dem Hofprälaten. In der Nacht soll aber Vigilie gehalten werden auch vom Stadtvolk (16). An Platz um Platz (*sthāne sthāne*) sollen Schauspiele gegeben werden⁴⁾, sowie süßer Rauschtrank. Mit Tanz und Gesang soll der Fürst in der Nacht den Čakra verehren (17). Am 12. Tag aber soll der König, am Haupt gebadet und rituell rein, aufmerksamen Geistes mit einer Maschine⁵⁾ die Aufrichtung der Indrastandarte ausführen (18). Er soll sie

In der Vorlage wurde wohl ein Fürst angeredet, und wie so oft sonst ist der nicht mehr passende Vokativ geblieben.

¹⁾ So mit Heat. II 2, p. 411 Mitte: *drumapramāṇā vijñeyā Čakrayaṣṭir*.

²⁾ Mit Heat.: *toyād uddhṛitya nagaraṃ samyag eva praveçayet*. Der Text der Ausgabe: *yāyād uddhṛitya nagaraṃ. Samyag eva* (l. *evaṃ*) *pravartate* ginge zwar auch zur Not: „Nachdem man sie herausgenommen hat, ziehe man in die Stadt. So verfährt man in der richtigen Weise.“

³⁾ Lies *yāvat sa dvādaçī bhavet* mit Heat.

⁴⁾ Lies *deyā prekṣhā* (oder *deyāḥ prekṣhāḥ*) und vgl. Vishṇudh. III, 117, Satz 29 und 30. Die dort genannten Vorführungen geschehen durch Tänzer (Mimen) und Tänzerinnen, Ringkämpfer (*malla*) und Gaukler. Heat. II 2, p. 412 hat die falsche Lesart *preṅkhās*, die er durch *hindolikhā* glossiert. Daß *prekṣhās* bei Festen gegeben werden müssen, hören wir wer weiß wie oft.

⁵⁾ Oder: mit einer Vorrichtung zum Festhalten (*yantreṇa*).

aber gut befestigen mit (einem Fußgestell von dagegen gestemmt) vier Pfosten¹⁾. Und man soll sie verehren, o Hochgesegneter, mit Duftsachen, Kränzen und Speise in Fülle. Und beständig soll man Verehrung der beiden (Bilder auf) Leinwand und Verehrung der Stange verrichten machen (19), unter mannigfachen Balispenden (an die Geisterwesen) und Ehrungen (d. h. Beschenkungen) der Brahmanen (20). Und beständig soll der Hofprälät mit Mantras an Indra und Vishṇu im Feuer opfern, und beständig soll man Indra mit Tanz und Gesang verehren (21). Am 12. Tage ehre der König die Brahmanen mit Haufen von irdischem Gut, und zwar besonders, o Dharmakenner, den Astrologen und den Hofpräläten (22). Und beim Aufrichten und bei der Hereinkunft preise der König, kundig der Zeit, samt seinem Hofpräläten den Indra mit dem Mantra, den ich (später) angeben werde (23)²⁾. Die aufgerichtete Standarte soll er mit Schmucksachen verschiedener Art und mit einem Sonnenschirm, sowie mit Gewändern, Kränzen und Gewinden verehren (24). Rituell rein, o Rāma, verehere³⁾ der König sie dann vier Tage lang. Wenn der fünfte Tag gekommen ist, o Hochbegnadeter, soll er die Indrastandarte niederlassen (25), nachdem er sie zusammen mit seinem vierteiligen Heer (noch besonders) verehrt hat. Mit Hilfe von Elefantenfürsten (d. h. sehr starken Elefanten) soll er sie an einen Strom bringen und sie darauf in dem Fluß davonführen lassen (26)⁴⁾. Ein Konzert mit mächtigem Instrumentenschall ist dabei vorgeschrieben. Die Stadtbürger und die Landleute sollen da im (oder: am) Wasser

¹⁾ Die Ausgabe hat *grihaṃ stambhacatusṭṭayaṃ*. Ich lese *kṛitastambhacatusṭṭayaṃ*. Aber man müßte wohl nur *grihastambhacatusṭṭayaṃ* setzen: „mit den vier Pfosten des (durch sie unten um den Baum gebildeten) Hauses.“ Heat. hat: *suyantritaṃ tu kuryāt tad grihacatusṭṭayaṃ*, etwa: „mit 4 Pfosten als dessen Haus (darum).“ Der Sinn bleibt immer der meiner Übersetzung.

²⁾ Lies: *Ṣakraṃ stūyān narādhipaḥ / vakshyamānena mantreṇa kālavit sapurohitaḥ*. *Kālavid* schiene am ehesten Astrolog zu bedeuten wie in Vishṇudh. II, 50, 59; 52, 32; Agnipur. 291, 15. Auch Heat. hat *kālavit sapurohitaḥ*. Trotzdem sollte man wohl *sakālavitpurohitaḥ* setzen: „samt seinem Astrologen und Hofpräläten.“

³⁾ So mit *prayataḥ pūjayed rājā* von Heat. Doch ginge auch *evam sampūjayed* usw.

⁴⁾ Ich lese *saritaṃ* statt *tritayaṃ*. Auch Heat. hat *tritayaṃ*, und Hemādri erklärt, es seien die zwei Bilder auf Leinwand und der Indra-baum gemeint. Da heiße es: „soll er die drei Dinge dahinführen und sie darauf von dem Fluß dahinschwemmen lassen.“

Spiele machen, und so sollen sie ein großes Fest feiern, indem sie am Ufer des Gewässers weilen (27).

Befolgt der Volksgebieter diese Vorschrift,
Erlangt Gedeih'n des Guts er und der Tiere,
Sowie den Untergang der Schar der Feinde
Und große Huld vom Oberherrn der Götter¹⁾.

K a p. 156. Sollte die Spitze des Indrabaums abbrechen, oder wenn der Indrabaum (zu Boden) fällt oder die Indrastange entzweibricht, so wird unbedingt der König getötet werden (1). Bei Bruch der Maschine²⁾, sowie beim Zerreißen der Stricke und beim Zerbrechen des Fußgesenkes (*mātrikā*) kommt Schrecken vom Feindesheer, o Brahmane (2)³⁾. Geschehen dann⁴⁾ Portenta an Himmel, Luftraum oder Erde, so ist deren Frucht höchst grausam, soll man wissen, und überaus schrecklich (3)⁵⁾. Wenn sich ein fleischfressender Vogel auf der Indrastange niederläßt, o Brahmane, so stirbt da der König oder geht das Land zugrunde (4). Wenn irgend ein Zuhör des Indrabaumes zugrunde geht, o Bester der Brahmanen, dann soll man erkennen, daß Drangsal über die Stadtbewohner kommt (5). Bei einem Omen am Indrabaum (l. *indrādhvajanimitte*) aber ist diese Sühne überliefert: er (der Fürst) bringe das Indrapfer (*Indrayāga*) dar mit einer Indrastandarte aus Gold (6), und nachdem er sein Reich seinem geistlichen Vater (*guru*) gegeben hat, löse er die Bande (der Gefangenen). Sieben Tage lang verehere er die (goldene) Standarte, dann schenke er sie den Brahmanen (7)⁶⁾. Der Beschwichtigungsritus, der sich an Indra und gegen Unheil, das von ihm kommt, wendet (*çāntir aindrī*), soll ausgeführt und Indra verehrt werden⁷⁾. Große Speisungen der Brahmanen sind Tag um Tag zu veranstalten (8).

¹⁾ Lies *tridaçendranāthāt* mit Heat.

²⁾ Oder der Vorrichtung zum Festhalten (*yantra*).

³⁾ Lies *paraçakrabhayaṃ, dvija* mit Heat.

⁴⁾ Ich lese *tadā* statt *sadā* bei Heat. und *yathā* in der Textausg.

⁵⁾ *Teshāṃ tīratamaṃ jñeyam phalam atyantadāruṇam*. Heat. aber hat *teshāṃ tīrabhayāgneyam phalam* usw.: „dann kommt voll grausamen Schreckens Feuersnot als Frucht“ (II, 2, p. 413 unten).

⁶⁾ Vgl. Bhavishyott. 139, 36: *Sauvarṇam raupyakam kṛtvā pūrṇam utthāpayed dhvajam, / çāntikam, paushṭikam kṛtvā dvijebhyo 'nnam pradāpayet*. Da möchte man etwa *dvijebhyo 'muṃ* setzen. Was hätte denn der Indrabaum aus Gold oder Silber für einen Sinn, wenn ihn nicht die Brahmanen bekämen!

⁷⁾ Unheil, das von Indra kommt und bei dem die *Aindrī çanti* anzu-

Und trefflichsten Brahmanen soll man Rinder
Nebst Gold und Silber und Gewändern schenken.
Wird das getan, so wendet sich das Übel,
Und Glück geschieht dem Menschenoberhirten (9).

K a p. 157. Rāma sprach: Die Mantras, die der fastende Fürst bei der Aufrichtung des Indrabaumes hersagen soll, die wünsche ich zu hören, o du Erlesener unter den Trägern der Satzungen (1)¹⁾.

Pushkara sprach: Vernimm du in gebührender Weise die alle Sünde vernichtenden Mantras, die der rituell reine Fürst hersagen soll, wenn die Aufrichtung des Indrabaumes genaht ist (2): „Wachse freudestark, o Indra²⁾, Feindebesieger, Töter des Vṛitra, Züchtiger des Daitya Pāka³⁾, Gott der Götter, Hochherrlicher; du bist nämlich (im Indrabaum) zum Erdebewohner geworden (3)⁴⁾. Du bist der Gebieter und der Ewige, voll Freude nur auf das beste aller Wesen bedacht, unendlich an Feuer-

wenden befohlen wird, ist in Vishṇudh. II, 133, 10 Schrecken vom Feindesheer, Zwiespalt (also Aufruhr) im eigenen Reich und Töten der Feinde. Denn auch einen Feind töten ist magisch gefährlich: so oft man einen Feind vernichtet, soll man einen bestimmten Mantra flüstern. Vishṇudh. II, 124, 136 = Agnipur. 259, 88. Bei Feindesvernichtung empfiehlt Vishṇudh. II, 133, 10 = Matsyapur. 228, 10 die *abhayā cānti*, genau wie *abhiṣāraṇkāyām* und *bhaye mahati ca prāpte*. Hat ein König in der Schlacht einen andern getötet, dann soll er nach Vishṇudh. III, 93, 13 ff. ein Götterbild errichten und weihen lassen oder einen Tempel. Wie sehr ein Töter in Griechenland befleckt war, liest man bei Rohde, Psyche² I, 326. Im alten Rom mußten nach einem Schlachtensieg die Soldaten lustriert werden. Bötticher, Baumkultus der Hellenen 355 f.; Rohde, l. c. 287. Vgl. meine „Altind. Rechtschr.“ 60–62 und Frazers lange Abhandlung in Golden Bough³ III, 165–190, auch III, 190–223; 261. Matsyapur. 228, 10, wo aus Vishṇudh. II, 133, 10 abgeschrieben wird, hat fälschlich Raudri statt Aindri und ebenso Heat. II 2, p. 1073, in der Reproduktion dieses Kapitels des Matsyap. Anders und viel eingehender die von Indra kommenden Portenta in Weber, Omina und Portenta, p. 316 ff.; Pariç. d. Atharvaveda LXVII, 1, 2–8 usw.

¹⁾ Man beachte: nach 156, 23 f. und mehrfach nach dem Wortlaut der folgenden Gebetssprüche sind sie unmittelbar an den Indrabaum gerichtet; zwischen ihm und Indra ist kein Unterschied.

²⁾ Lies mit Agnipur. 268, 6 a *vardhasvendra*.

³⁾ So die indische Auslegung von Pākaśāna. Washburn Hopkins aber meint, es bedeute „Leiter der Reife des Korns“ (crop-controller), Epic Mythology, p. 112; JAOS. 36, S. 242 unten. Aber mit dem PW. wird man sich von Rīg. I, 31, 14 d führen lassen müssen, so wertvoll Hopkins' Erklärung auch wäre. Schade!

⁴⁾ Lies mit Agnipur. 268, 6 d: *tvam hi bhūmishthatām gataḥ*.

kraft, fleckenlos, Mehrer des Ruhms und des Sieges. (Selber ohne einen Herrn, bist du der Herr immerdar, erhebe dich (in deiner Gestalt als Indrabaum), du von den Göttern Verehrter (4). Brahma, der aus sich selber Entstandene, der Heiligste, der Urvater aller Welten, Rudra (d. h. Īva), der Keulenträger, der Stolz, der mit dem Çatarudriyahymnus Gepriesene (5)¹⁾ und der Leiter und Schöpfer des Yoga: Viṣṇu, der Weitschreitende, diese sehr Starken sollen dir ständig die Feuerkraft mehren (6). Der Gott ohne Anfang und Ende, die verkörperte Keuschheit (*brahmakāya* mit Hcat.), der Ewige, der mit der Glückskraft des Feuers Ausgestattete, der Hochherrliche (*Agnitejā, mahābhāgo* mit Hcat.), das Selbst des Rudra, der Sohn der Pārvati (7): Kārttikeya, der Lanzentragende, Sechsgesichtige, Keulenbewehrte²⁾, er, der Wünschenswerte³⁾, Wunschgaben Verleihende möge deine Feuerkraft mehren, o Gebieter (*prabho* mit Hcat.) (8), der von den Erlesenen unter den Himmlischen verehrte Gott Skanda, der Heerführer (der Götter). Die Ādityas, Vasus, Rudras, Sādhya, die Götter, sowie die zwei Aṣvin (9), Bhṛigu und die Aṅgiras, die Allgötter, die Scharen der Maruts, und die drei (anderen) Hüter der Weltgegenden⁴⁾, der Mond, die Sonne, das Feuer und der Wind (10) und die Götter und Rishis, die Yakshas, Gandharvas und Rākshasas, die Meere und die Berge, die Flüsse und alle Wesen, die da sind (11), die Feuerkraft, die Asketen⁵⁾, die Wahrheit, Lakṣmī, die Herrlichkeit (*çrī*) und der Ruhm, die sollen deine Feuerkraft mehren. Siege, o Çakra, Gatte der Çacī (12). Und durch deinen Sieg kommt beständig hier auf Erden Glückvolles zustande. Sei allerwege huldvoll infolge der Verehrung durch Fürsten und Brahmanen (13)⁶⁾.

¹⁾ Lies: *driptaḥ, çatarudriyaṣaṁstutaḥ*. Der Text hat *çatasṛidvayaṣaṁstutaḥ*, Hcat. *çatarudriyaṣaṁstutaḥ*.

²⁾ *Gadādharaḥ*. In keiner der mir bekannten Beschreibungen trägt Skanda eine Keule. Wird er mit nur zwei Armen dargestellt, dann hält die eine Hand die Lanze (*çakti*), die andere den Hahn. Drum heißt er öfters *Çaktikukkuṭadhāraḥ*. Siehe auch Viṣṇudh. III, 71, 4 f. (= Hcat. II 1, p. 129); Matsyap. 260, 45 c ff. Nach Viṣṇudh. III, 71, 7 wäre Skanda eine Verkörperung Viṣṇus, und der *gadādhara* ist bekanntlich Kṛiṣṇa. Sollte hier die Erklärung liegen? Wahrscheinlicher wäre eine Verderbnis. Skanda, der phallische Gott, scheint hier weit wichtiger zu sein als die andern. Das wäre bei einem Fruchtbarkeitsfest am Platz.

³⁾ *Sa te vareṇyo* mit Hcat.

⁴⁾ Einer der vier ist ja Indra selber.

⁵⁾ Der Text hat *tejas, tapāṁsi*, Hcat. *tejas tu, prāptiḥ*.

⁶⁾ So nach Hcat. Aber auch Agnip. 268, 11 hat *prajānām* statt dessen

Durch deine Huld wird die Erde immerfort getreidereich, hindernisloses Heil möge geschehen und gar sehr erlöschen alle Landplage (14). Verneigung dir, Herr der Götter, Verneigung dir, Töter des Bala, Fäll der Namuci, Verneigung sei dir, Tausendaugiger, Gatte der Çacī (15). Du allein bist aller Welten höchste Zuflucht, du der beste Lebensatem dieses Alls, o Herr der Welt. Du bist der Herr (der Meister, l. *īço*), Pfade zu schaffen, du der unendliche Burgenbrecher (*anantaḥ Puramdarah* mit *Hcat.*). Du bist die Wolke, du der Wind, du das Blitzfeuer in der Luft (17). Du bist hier der den Wolken Befehlende (*vijñaptā* mit *Hcat.*), dich nennen sie Prataradana¹⁾, du bist der unvergleichliche, furchtbare Donnerkeil, du die lautlosende Wolke (18). Schöpfer bist du der Welten und ihr unbesiegter Zerstörer. Du bist das Licht aller Welten, du die Sonne, die glanzreiche (19). Du bist das große Wesen, das Wunder, du der König, du der höchste der Götter. Du bist Viṣṇu, du der Tausendaugige, du der Gott, du das letzte Ziel (20), du auch das Unsterbliche (der Trank der Unsterblichkeit), du, o Gott, die am höchsten (oder: als das Höchste) verehrte Erlösung. Du bist die Stunde und die Dauer²⁾, du die Sekunde (*lava*), du auch die Minute (*kṣaṇa*), du die lichte Monatshälfte und die dunkle, du das Sechszehntel (*kalā*), du dessen dreißigster Teil (*kāśhṭhā*), sowie auch der Augenblick (*truṭi*), das Jahr, die Jahreszeiten, die Monate, die Nächte und die Tage (22). Du bist die hochvorige Erde samt ihren erlesenen Bergen, sowie auch der finsternislose Luftraum (*vitimiram ambaram*, wie *Hcat.* liest) mit der Sonne, das große Meer mit dem (Riesenfisch) *timingala*, den großen Wogen und vielen Meerungeheuern (*bahumakara*), wimmelnd von Fischen (23). Du bist hier der Hochberühmte, und immerfort wirst du verehrt von den großen Rishis, du, dessen Sinn erfreut wird durch die Hochsinnigen (*mahātmabhiḥ* mit *Hcat.*). Gepriesen schlürfst du den Soma beim Opfer und die geopfert Opferspeisen zum Gedeihen (24). Du wirst hier auf Erden immerfort von den Brahmanen angebetet um des (herrlichen) Lohnes willen. In den Preisliedern des Veda wirst du unvergleichliche Flut der Kraft besungen³⁾. Um deinetwillen

pūjanāt. Also: „Sei huldvoll den Fürsten den Brahmanen und den Untertanen (dem Volk).“

¹⁾ Ich lese *tvām evāhuḥ Pratardanam* statt *tvam me bāhuḥ Pratardanam*. *Hcat.* hat *meghabāhuḥ punar ghanah*.

²⁾ Auch in *Hcat.* *sthitis*. Richtig dürfte *tithis* „der Mondmonattag“ sein.

³⁾ Der Text hat *bhedārthesv ashtasu, balaugha, giyase tvam*, *Hcat.*

machen sich die ganz dem Opfern ergebenen Fürsten unter den Brahmanen die Nebenwissenschaften des Veda samt dem Veda zu eigen¹⁾. Schwinger des Donnerkeiles, Hirte der Welt, Vernichter des Vritra, Niederschläger des Namuci, der in schwarzes Gewandpaar (d. h. in die dunkeln Gewitterwolken) sich Kleidende, der Hochsinnige, (das ist der,) der Wahrheit und Lüge scheidet in der Welt (26). Zu dem als dem Sohn der Wasser, als dem tapfern Helden unter den Göttern der Feuergott als Wagen hinläuft²⁾, ihm sei immerdar Verehrung, dem Herrn der Dreimaldreißig, dem Beherrscher der Welten, dem Burgenbrecher (27). Du bist der Ungeborene, Unvergängliche, Ewige, Eingestaltige (*ekarūpa*, d. h. der immer gleiche, oder: der Unvergleichliche?), Vishṇu, der Eber, der Allgeist, der Uralte, du der Tod, der alle Wesen dahinrafft, das Feuer, der Tausendköpfige mit hundertfachem Grimm, der Verehrendswürdige (28). Ich rufe den siebenzungigen Seher³⁾; den Retter Indra, den Helfer⁴⁾, den Götterbeherrscher Çakra, den Vritratöter mit dem guten Wurfgeschloß. Unsere Helden sollen die Oberhand haben (29)! Vor dem Retter, o Indra, dessen Ich die Ursache der Sinnenkraft (der Zeugungskraft, des männlichen Samens) ist (*indriyakāraṇātman*), dem Haupt der Welt, dem goldenen Keim (*hiraṇyagarbha*, gewöhnlich = Brahma), dem Herrn der Welten, dem Erlesenen unter den Göttern, dem Wünschenswerten, dessen Körper die Wonne ist, bin ich immerdar tief ge-

bestätigt die naheliegende Besserung *vedārtheshu* und fährt fort: *atula, valodya* usw. Ich kann auch mit *vedārtheshu* nichts anfangen und setze zweifelnd *vedārkeshu*. *Arka* (Preis)lied ist aber bisher nur als vedisch belegt.

¹⁾ *Adhigamayanti* sollte eigentlich „lehren“, nicht „studieren“ heißen. Hier möglich, aber nicht wahrscheinlich.

²⁾ Der Text lautet: *Yaṃ vājinam garbham apām surāṇām | Vaiçvānaram* (Hcat. *Vaiçvānare*) *vāhanam abhyupaīti*. Ich lese *Vaiçvānaro*. Der Sohn der Wasser ist bekanntlich sonst Agni. Hier würde also, im Geiste des Ganzen, angedeutet: Indra ist in Wirklichkeit der *apām garbha*. Vgl. Çl. 28 c. Zu der Änderung *garbho hy apām* erkühne ich mich nicht. Statt „Wagen“ könnte auch „Reittier“ stehen. Der Gedanke, daß Agni die Götter zum Opfer herbeibringe, findet sich öfters im Veda. Agni als Wagen (*ratha*), der dem Frommen Reichtümer bringt, erscheint in *Rig-veda* I, 58, 3; III, 15, 5; X, 176, 3.

³⁾ *Kaviṃ saptajihvaṃ*, was sonst den Feuergott bezeichnet. Mit ihm wird also auch hier Indra verselbigt.

⁴⁾ So nach der gewiß richtigen Lesart von Brihats. 43, 55: *Indram avitāraṃ*. Aber sowohl der Druck wie Hcat. geben *Indram Savitāraṃ* „Indra den Sonnengott“ (kaum: den Antreiber).

neigt“ (30). Diesen Lobpreis des Erlesenen unter den Göttern, des hochsinnigen Herrn der Dreiunddreißig, sage er sehr zusammengefaßten Geistes her, und er geht, nachdem er die seinem Sinne lieblichen Genüsse erlangt hat, in die lichte Himmelswelt (31).

Diese lange und für uns oft langweilige Litanei an Indra wird höchstens zum geringen Teil ein Privatvergnügen des Zusammenstellers von Vishṇudh. II oder eher: von seiner Vorlage sein¹⁾ Denn die Strophen 28 und 29 sind = Bṛihats. 43, 54 und 55, sind mithin von den zwei Schriften einfach übernommen. Die Vorlage ist nach der Angabe des Vishṇudh. für dieses, also gewiß auch für dessen Quelle, der oft genannte Garga. Bṛihats. 43, 11 bezeichnet nur die heilige Überlieferung (*āgama*) als Gewähr. Wie aber die Vergleichung mit dem Vishṇudh. zeigt, wird wenigstens in der Hauptsache Varāhamihira aus dem von ihm oft benutzten Garga geschöpft haben. Dahin deuten auch die von Utpala mitgeteilten und mit der Bṛihats. stark übereinstimmenden Gargazitate. So dürfen wir wohl annehmen, daß er besonders bei dem Gebet an Indra stark kürze. Vollständig werden die Kapitel Vishṇudh. II, 155—157 von Hcat. II 2, p. 410—418 reproduziert. 154, die Entstehung oder Einführung des Festes, läßt also Hemādri beiseite. Ebenso Agnipur. 268, 3—13 b, wo ein sehr gedrängter Auszug von Vishṇudh. II, 155—157 erscheint. Das Agnipur. bearbeitet, zum Glück nicht selten weit weniger abmurksend, eine große Anzahl Kapitel von Vishṇudh. II und bietet oft bessere Lesarten als unser Text des Vishṇudh. So auch hier. Hören wir jetzt

Die Darstellung in Bṛihatsaṃhitā 43.

Zu Brahma sprachen die Unsterblichen: „Hochheiliger (*bhavan*), wir sind nicht imstande, in der Schlacht die Asura zu bekämpfen. Daher kommen wir zu dir, dem Schutz der Schutzbedürftigen (oder: zu dir, o du Schutzgewährender, um Schutz)“ (1). Der Heiligehre sprach zu den Himmlischen: „Vishṇu im Milchmeer wird euch ein Banner geben, bei dessen Anblick die

¹⁾ Vishṇudh. II, das Fürstenhandbuch des Pushkara, zum großen Teil vom Matsyapur. unverändert, vom Agnipur. zusammenpressend ausgeschrieben, ist nur die kürzende Bearbeitung eines großen Werkes der Staatsweisheit, ebenfalls in Versen, auf dem auch die Vishṇusmṛiti beruht.

Daityas im Kampfringen euch nicht widerstehen werden“ (2). Als die Götter mit Indra an der Spitze diesen Gnadenbescheid empfangen hatten, gingen sie zum Milchmeer und priesen den Gott, der durch den (Haarwirbel) *Çrīvatsa* (auf der Brust) gekennzeichnet ist und dessen Brust beschienen wird von den Strahlen seines Juwels *Kaustubha* (3), den unausdenkbaren, unvergleichlichen Gatten der *Çrī*, das Feine (d. h. den *Ātman* oder das innerste Selbst) aller mit einem Körper behafteten ringsumher¹⁾, die Überseele (*paramātmān*), den Anfangslosen, *Vishṇu*, dessen Grenze niemand kennt (4). Von ihnen gepriesen empfand der Gott Zufriedenheit, und *Nārāyaṇa* gab ihnen das Banner, das für den Wald der Taglotosgesichter der Widergötterfrauen ein Mond, für den der Götterfrauen eine Sonne war (5). Als Indra die aus *Vishṇus* Feuerkraft erzeugte Standarte, die (nun) in (seinem) achtradrigen, leuchtenden, von Edelsteinen prächtigen Wagen stand und wie die Sonne im (wolkenlosen) Herbst hell flammte, erhalten hatte, freute er sich (6). Durch die aufgerichtete Standarte, die mit einer Menge Schellen (*kimkīṇī*) geschmückt und mit Kränzen, Sonnenschirm, Glocken (*ghaṇṭā*) und *piṭakas* ausgestattet war, brachte der König der Unsterblichen in der Schlacht das Heer der Feinde ins Verderben. Dem *Uparicara Vasu*, dem Fürsten der *Cedi*, gab der Fürst der Unsterblichen die aus einem Bambusrohr bestehende Stange, und diese verehrte der Männergebiete in gebührender Weise (8). Erfreut durch das Fest (das *Uparicara* für ihn und die Standarte einfuhrte), sprach der Gabenspende (Indra) also: „Die Fürsten, die wie *Vasu* tun werden, die werden reich an Gut sein, und ihre Befehle werden auf Erden erfüllt werden (9). Und fröhlich (*muditāḥ*) werden ihre Untertanen sein, frei von Gefahr und Krankheit, reich an Nahrung (oder: an Korn, *prabhūtānnāḥ*). Und die Standarte selber wird durch Vorzeichen künden, was in der Welt Gutes oder Schlimmes erfolgen wird“ (10).

Wie in der Vorzeit die Könige, die nach Wachstum ihrer Macht und Sieg verlangten, auf Befehl *Indras* die Verehrung (der Standarte) ausgeführt haben, das will ich nach der Überlieferung darlegen (11). Hier die Vorschrift dafür: Bei glückhaftem *karaṇa*, Tag, Mondhaus, Vorzeichen und *muhūrta* (etwa: Stunde), wie sie für den Auszug (zu einem Geschäft, nament-

¹⁾ Oder: „der ganz und gar für alle mit einem Körper Behafteten (zu) fein ist“ (*samantataḥ sarvadehinām sūkṣhamam*).

lich in den Krieg) taugen (*prāsthānikair*), sollen der Astrolog und der Zimmermann in den Wald gehen (12). Nicht glücklich für die Indrastandarte sind Bäume, die in Lustgärten, bei Göttertempeln, Leichenstätten, Ameisenhaufen, Straßen, Grabdenkmälern (*citi*) wachsen, noch auch verkrümmte, im Stehen verdorrte (*ūrdhvaṣushka*), dornige, mit Schlingpflanzen oder Vandākapflanzen verbundene (13) und dann solche, auf denen sich viel Vögel aufhalten, oder die Höhlungen haben oder von Wind oder Feuer versehrt sind, und solche, die weibliche Namen tragen (also z. B. *kadalī*, *badarī* usw.) (14). Am besten sind *arjuna* (*Terminalia Arjuna*), *aṣṣvakarṇa* (*Vatica robusta*), *priyaka* (*Terminalia tomentosa*), *dhava* (*Grislea tomentosa*) und *udumbara* (*Ficus glomerata*), diese fünf. Nachdem der Brahmane einen von diesen oder einen anderen glückhaften Baum (15), der auf lichtfarbener oder auf schwarzer Erde steht¹⁾, in der vorgeschriebenen Weise zuerst verehrt hat, soll er in der Einsamkeit bei Nacht an ihn herantreten, ihn anrühren und diesen Mantra sprechen (16): „Allen den Wesen, die hier in diesem Baume sind, Heil! Verehrung sei euch! Möget ihr, nachdem ihr diese Darbringung entgegengenommen habt, einen Wohnungswechsel vornehmen (17). Der König wählt dich — Heil sei dir, o Bester der Bäume! — für die Standarte des Götterkönigs. Nimm du diese Huldigung entgegen“ (18)²⁾. Man fälle ihn in der Morgenfrühe, indem man das Gesicht nach Norden oder nach Osten wendet. Ein zerrissener Ton der Axt ist unerwünscht (weissagt nichts Gutes), segensvoll ist ein glatter und voller (19). Sieg bringt es dem König, wenn er (der Baum) unversehrt und ungebogen und an keinem anderen Baum hangen bleibend in östlicher oder nördlicher oder nordöstlicher Richtung niederfällt. Ist er in

¹⁾ Das klingt sonderbar. Wie sonst die weiße oder helle Farbe (*śukla*, *çveta* etc.) dem Brahmanen und seinen Sachen zugehört, so die rote dem Kṣattriya, die gelbe dem Vaiçya, die schwarze dem Çūdra. Das gleiche gilt von der Erde, wie wir noch hören werden. Soll nun etwa *gaurāsita* „lichtfarbig und schwarz“ heißen und *gaura* (lichtfarbig, blond, rotgelb) hier alle drei Farben: weiß, rot und gelb bezeichnen, sodaß also der allen vier Kasten vermeinte Baum auch auf Erde aller vier Kasten gewachsen sein muß?

²⁾ Diese Strophen sind Çloka, also wohl aus der Quelle. 17 ist fast ganz = Vishṇudh. III, 89, 15; Brihats. 59, 11 = Bhaviṣyap. I, 131, 34 (auch hier *tāny adya* zu I.). Ähnlich 18 ist Vishṇudh. III, 89, 16; Brihats. 59, 10 fast = Bhaviṣyap. I, 131, 33, entfernter ähnlich Hcat. II 2, p. 404, Zeile 3—4.

einer diesen entgegengesetzten Richtung niedergefallen, dann lasse man ihn liegen (20). Nachdem man vier Fingerbreiten von der Spitze und acht vom Wurzelende abgehauen hat, werfe man die Stange ins Wasser. Man nehme sie wieder heraus und bringe sie zum Stadttor durch einen Wagen oder durch Menschen (21). Bricht dabei eine Speiche, dann kann man erkennen, daß sein (des Königs) Heer abspenstig gemacht wird, bricht der Radkranz, daß sein Heer zugrunde geht, bricht die Achse, daß sein Gütervermögen schwindet, und bricht die Lünse, daß der Zimmermann umkommt (22).

Am achten Tag des Monats Bhādrapada (Mitte August bis Mitte September) soll der König, umgeben von den Stadtbürgern, dem Astrologen, den Ministern, den Kämmerlingen und den Obersten der Brahmanen, die alle schöne Kleider anhaben (23), die Stange des Indra, die man mit noch nie gewaschenen (d. h. ganz neuen) Kleidern umhüllt und mit Kränzen, Wohlgerüchen und Räucherwerk ausgestattet hat, unter den lauten Klängen der Blasmuscheln und der musikalischen Instrumente von den Bürgern der Stadt in die Stadt bringen lassen (24). Die Stadt ist geschmückt mit prächtigen Fahnen, Festbogen (*torāṇa*) und Waldkränzen, erfüllt von froh erregten Leuten, mit Straßen, die rein gekehrt und dekoriert sind, durchschwärmt von schöngewandetem Lustdiernenvolk (25). Die Läden und Häuser hat man geschmückt (*abhyarcita*), reichlich ertönen Wünsche eines glücklichen Tages und Veda-rezitation, und die öffentlichen Plätze (*catuspatha*) sind erfüllt von Mimen, Tänzern und Sangeskundigen (26). Dabei führen weiße Fahnen zu Sieg, Krankheit bringen gelbe, siegverleihend sind auch verschiedenfarbige, rote gereichen zum Wüten der Waffen (27). Wenn Elefanten oder andere Tiere die Stange, während sie hereingebracht wird, niederwerfen, so führt das zu Gefahr, ertönen Backenstrieche, die die Kinder einander geben, oder kämpfen Tiere miteinander, dann Schlacht (28).

Hat nun der Zimmermann die Stange wieder behauen¹⁾, so soll er sie regelmäßig in der Vorrichtung zum Festhalten (*yantre*) aufrichten, und der Menschengebieter soll auf den elften Tag (der lichten Hälfte des Bhādrapada) eine Nachtwachefeier (*jāgara*) zu ihren Ehren²⁾ anordnen (29). Ange-

¹⁾ *Samtakshya* nach Utpala = *tanūkṛitya*. Sie wird wohl nur so behauen, daß sie unten in die Vorrichtung zum Festhalten paßt.

²⁾ So nach Kerns Text mit *asyāḥ*. Mit Utpalas *asyām*: „bei ihr.“

tan mit weißem Gewand und Turban soll der Hofprälat mit Mantras an Indra und Viṣṇu im Feuer opfern, der Astrolog soll der Vorzeichen acht haben (30). Ein Feuer, das die Gestalt von glückbringenden Dingen hat und wohlduftig, glatt, festgeschlossen und hell flammend ist, erzeugt Heil, ein davon verschiedenes nichts Gutes. In (meinem Buch) Yogayātrā wird darüber ausführlich geredet (31)¹⁾. Flammt zur Zeit des Endes der Opferdarbringung das Feuer von selbst mit hellem Strahl empor, glatt, die Spitze nach rechts gewendet, so macht es dem Fürsten die Erde untertan, die als liebliches Halsgehänge die Wasser der Gaṅgā und der Tochter des Sonnengottes (der Yamunā) trägt und das Meer zum Gürtel hat (32). Ist das Feuer ähnlich dem Gold, der Açokablüte, der gelben Barlerie, der Lotosblume, dem Beryll, der blauen Wasserlilie, dann wird in des Fürsten Haus das Dunkel, vertrieben von den Strahlen der Edelsteine (die er gewinnt), keinen Raum finden (33). Bei der Fürsten Auszug (zum Krieg), deren Feuer einen Ton von sich gibt wie eine Menge Wagen, wie das Meer, wie die (donnernde) Wolke, wie der Elefant oder auch wie die Trommel, werden die Weltgegenden von den Kolonnen ihrer mustblinden Elefanten erschüttert und wie zu einer Finsternis werden (34)²⁾. Gleicht es an Gestalt einer Standarte, einem Krug, einem Pferd, einem Elefanten oder Bergesfürsten, so kommt in die Gewalt solcher Fürsten die Erde, deren Lippenpaar des Sonnenaufgangs und des Sonnenuntergangs Berg-Klippenpaar sind, und deren Brüste des Himālaya und des Vindhya Büste (35). Und hat das Feuer in seinem Duft Ähnlichkeit mit Elefantenmustsaft, Erde, Lotosblume, geröstetem Korn, Schmelzbutter oder Honig³⁾, so wird zu Füßen des Fürsten die Erde durch die Strahlen der Kronedelsteine der vor ihm niedergeneigten Könige wie mit Mosaik ausgelegt (36). Die glückbringenden und die unheilvollen Dinge, die bei der Aufrichtung des Indrabauks je nach Erscheinungen (*rūpais*) am Feuer genannt worden sind, die müssen auch zur Zeit von Geburtshoroskop, Opfern, unheilabwehrenden Riten (*çānti*), Auszügen zum

¹⁾ D. h. in Yogayātrā VIII, 9—18, 14—18 ist dabei = Bṛihats. 43, 32—36. Vgl. auch Agnipur. 218, 10—11, aus Viṣṇudh. II, 20, 1—4 geschöpft.

²⁾ Durch die dunkle Farbe der Elefanten, den aufgewirbelten Staub usw.

³⁾ Das sind alles glückerzeugende Dinge.

Kampf (*yātrā*) und Hochzeiten in Betracht gezogen werden (37)¹⁾.

Nachdem man den Brahmanen mit Rohrzucker (*guḍa*), Kuchen, Milchreis usw. und mit Opferhonoraren Ehre erwiesen hat, soll man am Zwölften die Indrastandarte aufrichten unter dem Sternbild *Ṣravaṇa* oder auch außerhalb des *Ṣravaṇa* (38). Sieben oder fünf Töchterchen des *Ṣakra* (d. h. des Indrabaums) sollen von darin Sachverständigen gemacht werden, sprach Manu, die zwei, die *Nandā* und *Upanandā* heißen und um ein Viertel und um die Hälfte (des Indrabaums) niedriger sind (39). Um ein Sechzehntel höher (als diese) die zwei: *Jayā* und *Vijayā* und die zwei andern, (die) *Vasundharā* (heißen), und in ihrer Mitte die Mutter des *Indra*(baums), die um ein Achtel höher ist als sie (alle) (40)²⁾. Die Schmucksachen, die

¹⁾ Vgl. *Yogayātrā* VIII, 19.

Wie *Utpala* anmerkt, sagt *Garga* genauer: 28 *hasta* (also 42 englische Fuß) ist die Stange (d. h. der Indrabaum) hoch, acht *hasta* dann die nächstniedere. Dies wäre das „Mütterchen *Indras*“ (*Ṣakramātrikā*). *Varāhamihira*s *pādenārdhena cocchrayāt* verstehe ich als „Mit dem Viertel und der Hälfte von der Höhe weg“, d. h. sowohl *Nandā* wie *Upanandā* wären $\frac{1}{4}$ niedriger als der *Indradhvaja*, mithin wenn man *Gargas* 28 *hasta* zugrunde legt, 7 *hasta*. Die vier anderen, d. h. *Jayā* und *Vijayā*, sowie die beiden *Vasundharā* um ein Sechzehntel der Höhe von *Nandā* und *Upanandā* höher, also 7 und $\frac{7}{16}$ hoch, die Mutter des Indrabaumes um $\frac{1}{8}$ höher als alle die genannten, mithin 8 und $\frac{9}{16}$ *hasta* hoch. Das stünde so ziemlich im Einklang mit *Gargas* 8 *hasta* für die „Mutter“. Man könnte nun auch übersetzen — und indischer wäre das gedacht —: „um ein Viertel, bzw. die Hälfte von der Höhe weg.“ Da wäre die *Nandā* 14 *hasta*, die *Upanandā* 7 *hasta* hoch. Fortzufahren wäre dann: Um $\frac{1}{16}$ (der Höhe des Indrabaums) höher sind *Jayā* und *Vijayā* und die zwei *Vasundharā*s und um $\frac{1}{8}$ (des Indrabaums), höher als diese die Mutter. Aber höher als was? Als die *Nandā*? Als die *Upanandā*? Sprachlich am nächsten läge es mit Kern zu übersetzen: „*Nandā* und *Upanandā* messen $\frac{1}{4}$ der Höhe (des Indrabaums).“ Aber das wäre reichlich groß schon für diese Töchterchen, und die anderen, vor allem die Mutter, würden viel zu hoch. Mit *Utpalas* sehr verwickelten aber ganz indisch jede der Nebestangen wieder verschiedenen abstufenden Bestimmungen versöhne ich den Leser. Sprachlich und sachlich sind sie unmöglich. Ebenso unterdrücke ich noch andere Auslegungen. Es ist klar, daß „*Indra*“ selber hoch emporragen muß über seine Gesellschaft, und so müssen wir wohl *Garga* zur Richtschnur nehmen bei der Auslegung der *Bṛihatsamhitā*-stelle. Hochwillkommene Hilfe gewährt da auch *Kālikāpur.* 90, 17—19. Wie wir sehen werden, erscheinen da die vernünftigen und einfachen Maßbestimmungen: die „Mutter des *Indra*“ halb so hoch, die Töchter ein Viertel so hoch wie er. Diese Selbständigkeit wird immerhin ein Anzeichen bilden, daß diese Nebenbäume vorkamen, und zwar mit örtlichen Verschiedenheiten.

vormals von den erfreuten Himmlischen für die Götterstandarte gemacht (oder: an die G. getan) wurden, diese verschiedenartig gestalteten *piṭakas* soll man ihm der Reihe nach begeben (41). Das erste, mit dem Schimmer der Açokablüte und viereckig, wurde von Viçvakarman gegeben; ein Gürtel in verschiedenen Farben von Brahma und Çiva (42). Das dritte Schmuckstück, achteckig, blauschwarz und rot, wurde von Indra gespendet, Yama gewährte als viertes ein schwarzes und reizvolles Kissen (43)¹⁾, das fünfte, wie Krapp aussehende, sechseckige und Wasserwogen gleichende Varuṇa, das sechste: einen Armreif aus Pfauenfedern, blauschwarz wie die Regenwolke, der Gott des Windes (44)²⁾. Skanda gab für die Standarte, als siebentes seinen eigenen, vielfältig bunten Armreif, das achte, das wie eine Feuerflamme strahlte und rund war, wurde vom Opferverzehr (vom Feuergott) verliehen (45). Der Mond gab ein andres, das neunte: einen beryllähnlichen Halsschmuck, ein wagenradähnliches, glanzvolles als zehntes der Sonnengott in seiner Form als Bildner der Wesen (Tvashṭar) (46), die Allgötter das elfte, Udvamṣa genannt, und wie eine Lotosblume von Aussehen und die Munis das zwölfte, Nivamṣa, das da leuchtete wie eine dunkelblaue Lotosblüte (47). Bṛihaspati (der Lehrmeister der Götter und Regent des Planeten Jupiter) und Çukra (der geistige und religiöse Leiter der Asura und Regent des Planeten Venus) gaben das dreizehnte, für die Spitze der Standarte, ein Ding, das ein wenig nach oben und nach unten ausgebogen, oben breit und wie Lacksaft gefärbt war (48). Welches Schmuckstück auch immer ein Unsterblicher für die Standarte hergestellt hat, das ist dieser Gottheit geweiht; dies sollen die Klugen erkennen (49). Der Umfang des ersten *piṭaka* ist ein Drittel des Maßes um den Indrabäum herum. Von ihm an nehmen (die andern) immer um ein Achtel vom (jeweils) vorhergehenden ab (50).

Am 4. Tag (nach der Hereinkunft des Baumes) vollziehe ein des Lehrbuchs Kundiger (*çāstrajāṇa*) die „Anfüllung“ des Indrabäum³⁾, und dabei rezitierte er mit fromm gesammeltem

¹⁾ *Masūraka*. Ein *masūraka* dient in Vishṇudh. III, 22, 22 den Hetären, Prinzen und königlichen Dienern als Sitzkissen, wenn sie einem Schauspiel zusehen. Schwarz ist die Farbe des Totengottes Yama, Rot und Schwarz die des Indra als phalloktenischen Gottes. Davon später mehr.

²⁾ Der Gott des Windes (Vāyu) ist in Vishṇudh. III, 58, 4; Matsyap. 261, 18; Heat. II 1, 146 (wo man *padmaparnābho* lesen muß) und sonst gewöhnlich dunkelfarbig.

³⁾ *Pūraṇam indradhvajasya*, d. h. jedenfalls: des Baumes Beseelt-

Geiste (*niyata*) die folgenden von Manu im Einklang mit der Überlieferung gesungenen Mantras (51): „Wie du, o Kraftbewirker, von Īiva, von der Sonne, von Yama, von Indra und dem Mondgott, von Kubera, vom Feuergott und von Varuṇa, von den Scharen der großen Seher der Vorzeit samt den Gottheiten der Weltgegenden und den Apsaras und von Ćakra, von Bṛihaspati, Skanda und den Trupps der Marut mit verschiedenartigen edeln Schmucksachen geehrt worden bist, so nimm hier, o Gott, diese glückhaften (oder: prächtigen) Schmuckstücke mit erfreutem Sinn entgegen (52—53)¹). Du bist der Ungeborene, Unvergängliche, Ewige, Eingestaltige, bist Viṣṇu, der Eber, die Weltseele (*puruṣa*), der Uralte, du der Todesgott, der Dahinraffer von allem, der Feuergott, bist der Tausenköpfige, der zu verehrende Hundertgrimm (54)²). Den Seher mit den sieben Zungen (d. h. Agni-Indra), Indra den Förderer, den Götterbeherrscher, Ćakra, den Vṛitratöter mit der guten Wurfwaffe, rufe ich herbei, mögen unsere Helden die Oberhand haben (55)³). Und bei der Anfüllung, bei der Aufrichtung, bei der Hereinführung (in die Stadt), beim Bad (des Baumes), sowie bei der Bekränzung und bei der Ent-

machen durch die Gottheit, durch Indra, dessen Sinnbild, ja Verkörperung, er darstellt. Dies erhellt zunächst schon aus dem Ausdruck selber, vor allem aber aus dem Folgenden. Durch den Ritus des Sachkundigen und die Mantras wird Indra herbeigezogen und in den Baum hineingezaubert, wie die Gottheit in ihr Idol. *Pūraṇa* und *prapūraṇa* (dies in 56 a) bedeutet also so viel wie das häufige *adhivāsana* Bewohnenmachen, Drinwohnenmachen. Utpala und mit ihm Kern meinen, es bedeute die Befrachtung oder Ausstattung mit den im vorhergehenden beschriebenen *piṭaka*. Diese wird ja aber in 57 c berichtet.

¹) Da laut 56 auch diese Strophe ebenso bei Heimholung, Aufrichtung, Bad, Bekränzung und Herablassung des Baumes rezitiert werden soll, kann aus ihrem Wortlaut natürlich nicht Utpalas Auslegung von *pūraṇa* folgen.

²) Mit Recht sagt Uptala, *Ćatamanyu* sei = Indra. So wird er in Rīg. X, 103, 7 genannt, so in MBh. VII, 70, 6; MBh., K. XII, 234, 119; Kirāt. II, 23. Siehe auch die Stellen im PW., wo aber irrtümlich angegeben wird, in unserer Stelle beziehe sich der Ausdruck auf Viṣṇu. Mit Recht schließt die lange Aufreihung von Namen mit *Ćatamanyu*: Indra wird in gut indischer Weise mit all den genannten Göttern verselbigt; sie alle sind nur Formen von ihm. Der Indrabaum aber ist nur eine Gestalt des Indra, und an den Baum werden die Gebete gerichtet.

³) Diese zwei letzten Strophen sind also wörtlich = Viṣṇudh. II, 157, 28 f. Die letzte klingt sehr vedisch. Der Schluß zeigt wohl, daß sie ursprünglich vor allem ein Schlachtgebet ist. Vgl. mit unserem: *asmākaṃ virā uttare bhavantu* Rīg. VI, 19, 13: *Vayaṃ ta ebhiḥ, Puruhūta, sakhyaiḥ ṣatroḥ ṣatror uttara it syāma*.

fernung soll der Fürst, durch Fasten bereitet, diese glückhaften Mantras des Indrabanners hersagen (56).

Geschmückt sei das Sinnbild (*lakshman*) des Indra mit Sonnenschirm, Banner, Spiegeln, Pflügen, Halbmonden, verschiedenfarbigen Kränzen, Stengeln des Bananenbaums und des Zuckerrohrs, (Figuren von) Schlangen (Tigern? *vyāla*) und Löwen, mit den *piṭakas*, Rundfensterchen (*gavākshaiḥ*, wohl *gavācraiḥ* zu lesen: „Rindern und Rossen“) und den Welt-hütern nach den (acht) Weltgegenden hin (57). Unversehrt seien die Stricke (den Baum zu halten), aus festem Holz das Fußgesenke (*mātrikā*), er stehe in einem Fußtorana, dessen klammerbildende Querriegel gut dran gefügt sind, und so richte man das Merkzeichen (*lakshman*) des tausendaugigen Gottes auf, zusammen mit den aus Hartholz bestehenden, nicht gebrochenen Töchterchen (57—58). Indem unablässig die Rufe des Volks ertönen, unter glückbringenden Segenssprüchen und grüßenden Verneigungen, unter den scharfen Tönen der Pauken und Trommeln sowie der Blasmuscheln und Kesselpauken, während die Brahmanen immer und immer wieder Sprüche hersagen mit den Textworten, die im Veda vorgeschrieben sind, und kein unglückbringender Laut ertönt, soll er die Standarte aufrichten (59). Der Herr der Untertanen soll die Standarte des Gebieters der Nichtzinkenden (d. h. der Götter), während sie umgeben ist von den Stadtbürgern, welche Früchte, Dickmilch, Schmelzbutter, geröstetes Korn, Bienenhonig und Blumen in den Fingern halten und mit niedergebeugten Köpfen Preisworte sprechen, (bei der Aufrichtung) so halten lassen, daß ihre Spitze gegen die Stadt seines Feindes gerichtet ist, zum Untergang für seinen Hassler (60).

Wenn die Aufrichtung nicht überrasch und nicht stockend, ohne Erschütterung, ohne daß die Kränze, die *piṭakas* und der übrige Schmuck versehrt werden (61) erfolgt, so ist sie heilvoll, wenn davon verschieden, dann unheilvoll. Das soll dann der Hofprälat des Fürsten durch Erlöschungsriten (*çāntibhir*) erlöschen machen (61). Dadurch, daß fleischfressende Vögel (Habichte), Eulen, bleigraue Tauben (*kapota*)¹⁾, Krähen oder Reiher (andere Lesart: Geier) sich auf die Standarte setzen,

¹⁾ Utpala sagt: *kapota* = *pārāvata*! Die *pārāvata*- oder Turteltaube gilt aber als Glücksvogel, während der *kapota* (dieser vor allem nebst der Eule schon in Rgv. X, 165, vgl. bes. Ath. Veda 27—29), sowie die folgenden Vögel als unheilzauberisch gelten. Manche von ihnen können aber auch zu gutem Zauber verwendet werden.

kommt, wie sie lehren, Gefahr über den Fürsten, und durch einen Blauhäher (*cāsha*), sagen sie, droht dem Kronprinzen Gefahr. Ein Falke (*çyena*), der darauf niederfliegt, bringt den Augen Gefährdung (62). Beim Brechen oder Herabfallen des Sonnenschirms Tod des Fürsten. Räuber bringt eine Biene (*madhu*)¹⁾, die sich drauf niederläßt, und den Hofprälaten sodann tötet ein Meteor und des Königs Hauptgemahlin ein Donnerkeil (Blitz, *açani*) (63). Untergang der Königin erzeugt eine herabfallende Fahne, Regenlosigkeit das Fallen eines *piṭaka*, das Brechen der Standarte in der Mitte tötet den Reichskanzler, an der Spitze den König, am untern Ende die Bürger (64). Wird sie von Rauch (des Opferfeuers) verhüllt, dann Gefahr durch Feuer; von Finsternis, dann Verdunklung des Geistes, und dadurch, daß die (Figuren von) Schlangen (Tigern?) zerbrechen oder herunterfallen, werden die Minister umkommen. Unheilvolles auf der Nordseite (des Baums) macht die Brahmanen dahinschwinden²⁾, auf der Ostseite die Kshattriya, auf der Südseite die Vaiçya, auf der Westseite die Çūdra. Bricht aber ein Töchterchen, dann ist Tötung liederlicher Weiber verkündet (65)³⁾. Wenn ein Strick losläßt⁴⁾ oder entzweieht, Not der Kinder, wenn das „Mütterchen“ (*mātrikā*, das Fußgesenke), dann Not der Mutter des Königs. Und was auch immer Heilvolles oder Unheilvolles die Wandersänger (*cāraṇa*) und die Kinder da machen, das wird sich alles entsprechend verwirklichen (66).

Nachdem das Sinnbild (*lakshman*) des Balatötters eine Vierheit von Tagen aufgerichtet gewesen und verehrt worden ist, soll ihm der Fürst am 5. Tage Huldigung erweisen und zusammen mit seinen Ministern (oder: Untertanen? *prakṛitibhiḥ*) es entfernen, damit sein Heer gedeihe (67). Der Erdenherr, der diese Einrichtung, die Uparicara Vasu auf die Bahn gebracht hat und die in einem fort von den Fürsten befolgt worden ist, in Ehren hält, der wird auf keine vom Feinde bereitete Gefahr treffen“ (68).

Von Bṛihats. 43 stark abhängig ist allem Anschein nach

¹⁾ Ein Bienenschwarm? Das schiene hier und anderwärts richtiger.

²⁾ Nimmt sie böse mit, *glāyati* = *glāpayati* wie in MBh. III, 207, 29.

³⁾ Da gibt es also viel Ehebruch der Frauen.

⁴⁾ *Utsarga* muß hier etwa „Nichthangenbleiben, aus dem Hangen Gehen“ heißen, also Loslassen. In der zweifelhaften Stelle MBh. XIII, 17, 82 soll es = *asarga* sein, in V, 28, 6 scheint es mir Ablösung, Abtrennung, Weggehen zu bedeuten. Soll man *utsarga* setzen?

Die Darstellung im Devīpurāṇa.

Sie wird mitgeteilt von Heat. II 2, S. 401 ff. und lautet so:

Indra sprach: „Durch welches Ereignis (*vidhi*) im besondern ist von den in der Reihenfolge meines Geschlechts (d. h. der verschiedenen Indras) Aufgekommenen die Standartenstange erlangt worden? Dieses Ereignis künde mir, o Mächtiger.“ Brahma sprach: „Wenn man die Zahl der Sandkörnchen in der Gaṅgā berechnete, o Bester der Götter, so wäre es (doch noch) nicht die des nach Eroberung verlangenden Geschlechtes der Daitya, o Götterkönig. Von Viṣṇu wurden die einen getötet, die andern von Gott Īṣa, von Skanda wurden die einen niedergeschlagen, von mir die andern abgetan, von den Göttinnen viele andere, und dennoch sind sie nicht ausgerottet. Da war der Daityafüß Subala, der Großmächtige, mit dem *haṃsa* als Wappen, aus meinem Geschlecht geboren¹⁾ und mit einem Knüttel tötend, o Vāsava. Von ihm wurden einst im Manvantara des Bhānu die Götter besiegt und sie kamen sämtlich, mit Indra zusammen, zu mir, o Vāsava: „Da wir nicht imstande sind, die Daitya in der Schlacht zu bekämpfen, o Urvater, und vom Feind überwunden sind, so kommen wir zu dir um Hilfe.“ Da dachte ich, o Ćakra, an die Rettung der Himmelsbewohner durch Viṣṇu mittels des von Īṣa verliehenen Banners²⁾ (401), die ohne Zweifel (erfolgen würde), wenn man es aufrichtete. Ich sprach zu den Göttern samt Indra: „Viṣṇu der Mächtige werde gnädig gestimmt. Dieser wird euch das große Banner geben, das alle Daitya verblendet.“ Den, der im Höchsten und im Niedrigsten (im Früheren und im Späteren usw., d. h. in allem, was war, ist und sein wird) als in seiner eigenen Gestalt wohnt (*parāparasvarūpastha*), den Ungeborenen, Unvergänglichen, Ewigen, den vom Ćrīvatsa Gekennzeichneten, Großarmigen, an der Brust mit dem (Juwel) Kaustubha Geschmückten priesen darauf diese Götter zusammen mit Indra, gequält von Furcht vor den Feinden. Keṇava freute sich über sie: „Melde die Wahlgabe, die du dir wünschest, o Burgen-

¹⁾ Das klingt merkwürdig. Sind aber die Daitya, d. h. die Asura, ursprünglich chthonische und Vegetationsmächte und ist Brahma am Anfang ein Vegetations- und Fruchtbarkeitsgenius, wovon später die Rede sein wird, dann könnte hier alte Anschauung erhalten sein. Der Wasservogel *haṃsa* ist Brahmas Tier (*vāhana*, *dhvaja*, *cihna* usw.), also wohl eine Urgestalt dieses Gottes.

²⁾ Das Devīpurāṇa ist ja eifrig sivistisch!

brecher.“ Da wurde der Gott von ihnen gebeten: „Gib uns ein Banner, das die Feinde der Götter tötet.“ Daraufhin wurde (von Vishṇu), nachdem er es geschmückt hatte, das die Angst der Götter beseitigende gegeben. Als das Heer des Subala dieses (Banner) mit seinem weißen Sonnenschirm und seiner großen Feuerkraft (*mahātejas*), seinen prächtigen Kränzen und Armbändern¹⁾ das da strahlte wie zehntausend Sonnen, von Glöckchen laut erklang, mit Yakwedelfächern ausgestattet und durch Phallen gekennzeichnet war (*çambhulakṣhaṇa*), erblickt hatte, wurde es geschlagen und Subala niedergeworfen. Seitdem, o Çakra, ist das Banner in deiner Familie weitergegeben worden und bringt dessen Aufrichtung auch andern Königen Sieg. Und welcher Fürst auch immer das von mir, Çiva, dem Gott Vishṇu und Indra geschenkte aufrichten wird (l. *nṛipatis tūcchrayishyati*), der wird Oberkönig über alle auf Erden und unbesiegbar werden.“ Also wurde die Ursache (die Herkunft) des Banners dem Çakra (d. h. einem der spätern Indras) von Brahma berichtet, und auch von mir ist dir, o Meister der Wissenschaft, dies alles klargelegt worden (402).

Nṛipavāhana sprach: „Hochheiliger, ich wünsche auch zu hören, wie seine Aufrichtung gemacht wird, und sag' mir Tag und Sternbild, Material, Mantra und Ritus.“ Agastya sprach: Wie die Aufrichtung des Baumes (*ketu*) dem Çakra in Gegenwart des Bṛihaspati mitgeteilt worden ist, so will ich dir die Weise verkünden. An glückhaftem Tag, bei glückhaftem Gestirn und *karṇa* und zu glückhafter und gesegneter Stunde soll der Astrolog und der Zimmermann mit ihren Gehilfen in den Wald gehen und im Einklang mit der Vorschrift, die für die Aufstellung eines Bildes der Göttin und für die Prozession (l. *yātrāyām*) anbefohlen worden ist. Nachdem sie einen glückhaften Baum ersehen haben: einen *dhava*, *arjuna*, *priyanguka*²⁾, *udumbara* oder *açvakarṇa* — diese fünf sind heilvoll, o Fürst —, sollen sie zu ihm treten. Für die Standarte, mein Kind, vermeide man Bäume, die in einem Götterpark³⁾ wachsen. Die

¹⁾ *Kaṣaka*; vielleicht *piṣaka* zu setzen.

²⁾ *Priyanguka* soll natürlich = *priyaka* sein (Hcat. sagt = *bijaka*). In Wirklichkeit wird es wohl eine Dummheit des Kompilators sein, der *priyaka* im Vers nicht brauchen konnte. Er macht gewiß aus Bṛihats. 43, 15 zurecht.

³⁾ *Devatodiyānājān*, wohl verbalhornt aus *udyānadevatālaya* (vgl. Bṛihats. 43, 13 a) und daher zu übersetzen: „in Parks oder bei Tempeln wachsend.“

kleinsten, mittleren und größten Stangen richte man nach Ellenmaß (*karamānena*) her, die eine elf hasta hoch, mein Kind, die andere neun, die dritte fünf¹⁾. Eine (von Schlingpflanzen) überzogene, von Würmern erfüllte, sowie eine, die der Wohnort von Vögeln ist, eine auf (oder: bei) einem Ameisenhaufen oder einem Friedhof wachsende, eine sehr trockene²⁾, sowie eine mit Höhlungen behaftete, eine verkümmerte, eine aus einem Krug begossene³⁾, sowie eine durch einen weiblichen Namen anstößige und eine von Blitz oder Donnerkeil getroffene und eine angebrannte vermeide man. Kann man die (genannten fünf) nicht bekommen, so soll man zum Abzeichnen des Indra (*Çakra-çihna*) *candana* (Sandelbaum), *āmra* (Mangobaum), *çāla* (*Vatica robusta*) oder *çāka* (*Tectonia grandis*, Teakbaum) verwenden, nie Holz von einem andern Baum (403). Einen auf glückhaftem Boden entstandenen, bei glückhaftem Wasser und Glückhaftes herbeiführenden soll man nehmen. Darauf soll man den Baum verehren, indem man nach Osten schaut oder nach Norden: „Huldigung dir, o Baumesfürst! Dich, o Baum, braucht der König für eine Standarte, in Tat und Wahrheit, o Gebieter. Zu nichts anderem. Gestehe du es zu.“ In der Nacht soll ein hingestreutes Opfer (*bali*) gespendet werden vor dem passenden Baum⁴⁾: „Die Sache des Indra ausführend, o großer Baum,

¹⁾ Damit müßten wohl „Töchterchen des Indrabäumchen“ gemeint sein. Genannt werden diese und die „Mutter“ aber später.

²⁾ *Suçushkām* eine Puscherei aus *ūrdhvaçushkām* „im Stehen verdorrt“. Aber der Zusammensteller verstand das Wort wohl so wenig wie Utpala. Es folgt *koṭarām tathā*. Soll man *koṭarāntarām* lesen? Oder *saçushkakkoṭarām tathā*?

³⁾ Ich lese *ghaṭaprasiktaṃ* statt *dhaṣaṇḍasiktaṃ*. In Vi. 70, 12 darf keine Bettstelle *ghaṭasiktadrumaja* sein, in Vishṇudh. II, 29, 46 kein Holz zu Hausbau von einem *ghaṭasamsikta*, in Vishṇudh. III, 89, 4 keines zu einem Tempel von einem Baum, der *siktaḥ ca ghaṭavāriṇā*, in Bṛihats. 59, 2 keines von einem *ghaṭatoyasikta* zu Götterbild. Natürlich gilt solch ein Baum als minderwertig. Warum? Als schwächlich? Wohl eher als nicht einzig gottbefeuchtet, gottgenährt. Vgl. *Indrakṛiṣṭa* wildwachsend; *devamāṭrika* vom Regen wachsend, — abhängig. MBh. II, 5, 77. Die ideale Ackergegend oder Anpflanzung ist aber *adevamāṭrika*, Kauṣ. ed. princ. 256, 8; 240, 7; Rām. II, 100, 45. Vishṇudh. II, 2, 62 und daher Matsyap. 217, 2 sowie Agnip. 222, 2; Kirātarj. I, 17; Heut. II 1, p. 634, auch in dessen Vorlage Bhavishyott. 46, 18 ist ebenso zu lesen; *na devamāṭrika* in MBh. II, 5, 77. So diese Lehre der altindischen Staatswissenschaft. — Was *phālakṛiṣṭa* ist, darf der Waldasket nicht essen (Manu VI, 16). Usw.

⁴⁾ Ich lese *yuktavṛkṣhe* statt *yugavṛkṣhe*.

gehe du anderswohin. Im Dienste als Banner des Götterkönigs wird dort keine Mühsal über dich kommen ¹⁾.“

Hat man dann den Baum verehrt, so soll man den Geistern (*bhūta*) die Balispende reichen lassen und in der Morgenfrühe den Baum fällen, wenn man glückhafte Träume gehabt hat. Sieht man (im Traum) einen weißgekleideten Mann ²⁾, einen Fluß, Bäume, prächtige Dörfer, Papageien, kreuzt man das Meer, steigt man zu einem Göttertempel hinauf, verehrt man Götter und Brahmanen, einen Mann mit den Abzeichen des Heiligen (l. *sādhulīṅga*) oder ein Bildnis des Brahma oder des Viṣṇu, so verleiht das rasch Gelingen. Fischfleisch (oder: Fisch, Fleisch), Empfang von Dickmilch, Blut, eine Leiche, Weinen, Ausübung des Beischlafes bei einer Verbotenen (d. h. einer nahen Verwandten) verleiht raschen Gelingenserfolg (404) ³⁾. Einen Baum oder Berg erklettern, das ist glückbrin-

¹⁾ In Bhavishyapur. I, 131, 28 wird dem zu einem Götterbild bestimmten Baum vorgerühmt: „Als Gott wirst du dort (im Tempel) bleiben, dem Füllen und Verbrennen entnommen.“ So versichert schon der Rigveda dem Opfertier, unverletzt gehe es in den Himmel ein, zu den Göttern gehe es (I, 162, 7; 21; 163, 13; 188, 10; II, 3, 10; III, 4, 10 usw.), und durch die ganze Literatur hallt die gleiche Zusicherung fort. So drängen sich denn im MBh. die Tiere in Scharen zu frommen Königen und wollen geopfert werden. Die Buddhisten aber höhnen: „Wenn die zum Opfer geschlachteten Tiere in solch ein Freudenleben eingehen, warum schlachtet ihr dann nicht Vater und Mutter usw.?“

²⁾ *Prekshya* oder *drishvā* statt *caiva* zu lesen?

³⁾ Je schrankenloser der Beischlaf, desto zauberkräftiger ist er, und bei gewissen Riten je wirkungsvoller und heiliger. Vgl. J. A. Barton in Hastings, ERE. XI, 674 b. Als die Kurnai von Gippssland eine Aurora Borealis sahen, fürchteten sie, es sei Mungans Feuer und werde sie verbrennen. Die alten Männer sagten ihnen, sie sollten für den Tag ihre Frauen austauschen. Hastings, ERE. IX, 829 b. So werden ja auch Geschlechtskrankheiten durch Päderastie und Sodomie geheilt (Schweiz. Arch. f. Volksk. X, 37 f.). In Camul, einer Provinz des chinesischen Reichs, übergaben die Männer ihre Frauen Fremden zum Beischlaf. Der Kaiser verbot das. Drei Jahr lang gehorchten sie. Dann baten sie den Kaiser um Beibehaltung der Sitte; denn ihr Land sei jetzt nicht mehr fruchtbar. Ebenso ergeben sich die Frauen des Stammes der Ulad Abdi in Marokko zu Zeiten der Prostitution, und die Bevölkerung widersetzte sich dem amtlichen Versuch der Eindämmung, weil dann die Fruchtbarkeit der Felder geschädigt werde. Frazer ³ V, 39, Note 3. Gleicherweise berichtet Robert, 14. Internat. Orientalistenkongreß, 3. Sekt., S. 573 von den Uled Nail: die französische Regierung wollte die überall durch die Dörfer hin zerstreut wohnenden Prostituierten auf bestimmte Distrikte einschränken, aber die ganze Bevölkerung erhob sich dagegen, weil das die Feldfrüchte schädigen würde. So wird auch folgende Nachricht verstanden werden müssen: Die Bewohnerinnen der Freudenhäuser Leipzigs hielten alljähr-

gend, Feindevernichtung ist ebenfalls glücklich. Bekommt man im Traum eine Frucht, eine weiße Blüte oder Dürvāgras, dann erobert er (der betr. König) die Erde. Blasmuscheln, Rinder, sowie Erlangung eines Elefanten, das verleiht ein Königreich. Eine Kuh mit Kalb, die jüngst geboren hat, die verschafft als Frucht einen Sohn, wenn man sie im Traume sieht (l. *drishṭā*). Herauskommen aus einem Sumpf oder einem Brunnen bewirkt, daß man nach langer Krankheit sie los wird.

Hat man so glückhafte Träume gehabt, dann haue man den Baum um, indem man nach Norden oder nach Osten schaut. Mit Honig bestrichen lege man die Axt an ihn¹⁾. Fällt er nach Norden oder nach Osten oder nach Nordosten, so wird er empfohlen, (fällt er) ohne Getöse, unverletzt und nicht in einem andern Baum verfangen²⁾, dann ist er glücklich. Im anderen Fall aber lasse man ihn beiseite. Acht Fingerbreiten vom Wurzelende lasse man weg und die Hälfte davon (also vier Fingerbreiten) von der Spitze. Man werfe ihn in ein Gewässer. So (*tathā*, d. h. nachdem er ins Wasser geworfen worden ist) bringe man ihn herbei, mein Kind, auf einem Karren oder auch durch Männer. Zusammen mit Hervorragenden, die (reichlich) mit glückhaften Körpermerkmalen ausgestattet sind³⁾, schaffe er (der König) ihn vorwärts in die Stadt. Wenn die Stange, während sie dahingeführt wird, einen ebenen Bruch bekommt, vernichtet das den König⁴⁾, wenn einen viereckigen, dann seine Söhne, wenn einen runden, dann seinen Hofprälaten. Bei Speichenbruch macht dies sein Heer (l. *balam*) abspenstig, bei Zugrundegehen der Felgen Vernichtung (des Heeres). Ebenso (kommt) Verlust des irdischen Gutes durch Achsenbruch⁵⁾. Da soll er einen Abwehrritus (*çāntiṃ*) vollziehen lassen mit dem Mantra: *Indraḥ kshatram (dadātu)* oder auch: *Jātave-*

lich zur Fastnacht einen feierlichen Umzug mit einem Strohmann auf langer Stange, den sie zuletzt in die Porthen warfen, angeblich als Abwehrmittel gegen die Pest für das kommende Jahr (Bauer, Das Geschlechtsleben in der deutschen Vergangenheit 159 f.). Das war deutlich ein Fruchtbarkeitsritus, der gerade durch die Geschlechtsdienerinnen besonders wirkungsvoll wurde.

¹⁾ L. *madhuvatparaṇam dadet* statt *madhuvat prāpaṇam dadet*.

²⁾ L. *alagnaḥ pādape cānye*. Vgl. *Bṛihats.* 43, 20.

³⁾ *Lakshasampanna* wohl = *lakshasampanna*. Vgl. *Bṛihats.* 43, 23; *Vishṇudh.* II, 155, 6.

⁴⁾ L. *rāja* — statt *rājñah*.

⁵⁾ L. *arthasya* statt *rathasya* und vgl. *Bṛihats.* 43, 22, woher wohl unser *Çloka* umgemodelt ist.

dasa¹⁾. So zu glückhafter Zeit (*lagne*) sie dahinführend bringe er sie vorwärts herein²⁾ (405). Prächtig herrichten lassen soll er die Türen und die Gassen, Straßen und Häuser. Und unter scharfen Trommelschlägen und glückbringenden lauten Veda-rezitationen sollen Lustdirnen, Blasmuscheln und Brahmanen ihn hingleiten, wo die Aufrichtung stattfindet, (umhüllt) mit Seiden-, bzw. Baumwolltüchern³⁾, prächtigen, glatten. Und die Nandā und Upanandā genannten Töchterchen haben die ersten Bruchteile (der Höhe des Indrabaumes), die Jayā und Vijayā benannten Göttinnen stehen mit einem Sechzehntel da (d. h. nach Bṛihats. 43, 39: sind um ein Sechzehntel höher als Nandā und Upanandā), noch höher ist die Mutter des Çakra Çakrajananī). Und Jayanta ist ihre Gottheit (406)⁴⁾.

Viçvakarman gab ein hochrotes und viereckiges (Schmuckstück für den Indrabaum), das zweite... (hier eine Lücke im Text, den ich weiterhin meist stillschweigend bessere), ein achteckiges, blauschwarzes und rotes gab Çakra selber, schwarz war das des Yama und rund, das des Varuṇa sechseckig und krappfarben. Ein regenwolkendunkles, aus Pfauenfedern bestehendes und schwarzblaues gab der Gott Wind, ein sehr bunt gemachtes Skanda. Ein rundes aber gab der Feuergott, ein nach allen Seiten von Goldglanz erfülltes, als acht⁵⁾. Einen beryllähnlichen Halsschmuck spendete der Mondgott selber, eins, das wie ein Halbmond aussah, der Sonnengott⁶⁾, die Allgötter ein lotosblumengleiches, die Rishi das Nivamça

¹⁾ Wohl: *Jātavedasa upadiçyasya sthāne svatejasā bhānī* (Taitt. Ār. I, 18, 1). Ich lese *Jātavedasa cāpi vā*.

²⁾ So der Text: *purastād upaveçayet*. Man sollte wohl setzen: *pure* (oder *puram*) *tām upaveçayet*, „bringe er sie in die Stadt herbei“.

³⁾ *Aṇḍaja* von Eiern, d. h. Cocons erzeugt = Seide; *voṇḍaja* Baumwolle. In II 2, p. 240 erklärt Hemādri: *Aṇḍajāni kauçeyāni; voṇḍajāni kārpsāni*.

⁴⁾ Ob ich die Barbarei des Textes richtig verstehe, dürfte zweifelhaft sein. Die Verse werden wohl aus Bṛihats. 43, 39 f. zurechtgepfuscht sein. So hol ich mir von daher das Licht. Hemādri's Erklärung hilft mir nicht weiter. Soviel ich sehe, steht er selber dem Text recht ratlos gegenüber. Ihm schon lag *adhikē Çakrajananī* vor, was jedenfalls gemäß *adhikā Çakrajanitṛi* in Bṛihats. 43, 40 heißen muß: *adhikā Çakrajananī*. Hemādri aber erklärt: *Shoḍaṣeshu adhikē satī ayam arthah!*

⁵⁾ Statt des sinnlosen *Vishṇum* lese ich *vishvag*.

⁶⁾ *Ardhacandrākṛitiḥ* (l. -*ākṛitiḥ*) *Sūryo*. Bṛihats. 43, 36 sagt: *rathacandrābhaṃ daçamaṃ Sūryas*, eine var. lect. hat: *atha cakrābhaṃ* usw. Aus dieser wurde allem Anschein nach *ardhacandrābhaṃ* und dies dann zu *ardhacandrābhaṃ*. Richtig also: „sodann ein wagenradähnliches der Sonnengott.“

genannte, dunkelblaue, einer dunkelblauen Lotosblume vergleichbare. Von Brihaspati und Çukra, den Mondhäusern ringsumher und den vielen „Müttern“ wurde Verschiedenartiges (*vicitram*) an die Standarte getan¹⁾. Und das Schmuckstück, das irgendeiner der Standarte gespendet hat, das erkenne man als dieser Gottheit geweiht an dem Tage, wo man sie aufrichtet²⁾ . . . ³⁾.

Im Herrscher Feuer (*Vahnīce*, Çiva als Feuer?) soll man mit Mantras der Rishi Dickmilch oder unenthülste Reiskörner opfern. Çukra, Skanda, Brihaspati, Rudra, die Apsaras usw. soll man verehren. Und wenn der Verständnissvolle geopfert hat, soll er die Flamme des Feuers beobachten. Schön brennendes, in schönem Glanze lohendes, zusammengeschlusenes, wie die Sonne strahlendes (407), der roten Açokablüte gleiches Aussehen und ein Ton wie der des Wagens oder der Pauke ist glücklich, und die Getöse von Blasmuschel, Trommel und Wolke sind am Feuer heilvoll⁴⁾.

Darauf hänge man Bananen- und Zuckerrohrstengel und Fahnen hinauf, und andere verschiedenartige Prachtsachen (*çobhāḥ*) sind bei der Aufrichtung des Indrabanners. Aufrichten soll man es aber im Praushtapada am achten der lichten Hälfte unter einem günstigen Gestirn oder auch am lichten (achten) im Āçvina oder im Çrāvāṇa (Mitte Juli bis Mitte August). Zusammen mit den Bürgern und den Bardenscharen (*nagnavrindaiḥ*), von lauten Pauken durchtönt, reich an Pracht der Baldachine und der Banner, erstrahlend von Fahnen, glückend durch die Mantras an Viṣṇu, Iça (Çiva) und Çakra und durch die Veranstaltung zum Schutz (gegen Geister und Zauber), fest durch die Stämme des Fußgesenkes (*mātrikā*)⁵⁾, glücklich verlaufend durch das treffliche (Sockel)torāṇa, nicht stockend, ohne daß ein *piṭaka* zerbricht, so ist die Aufrichtung

¹⁾ *Nyastam grihe. Griha* statt *graha* ist häufig, *graha* bedeutet Planet, der 9. Planet heißt *ketu*. Also fasse ich *graha* = *ketau*. Ähnliche Mätzchen machen ja manchmal diese altindischen Protzen stumpfsinniger Geisterreichelei.

²⁾ Da soll man diese Gottheiten verehren, bemerkt Hemādri.

³⁾ Hier Prosa mit Omina, aber zu korrupt. Die falsche Auffassung von *bālānām tālaçabde* in Brihats. 43, 28 als *tālaçabda* auch hier.

⁴⁾ Ich lese, wie das Metrum verlangt, *rathabherisvanah çubhah*. Vgl. Brihats. 43, 34.

⁵⁾ Ich lese *mātrikādaṇḍaiç ca* statt *-daṇḍasya* (eine recht häufige Verwechslung).

richtig¹⁾. Auch nicht hastig soll die Aufrichtung des Banners und Indras sein, o Herr (408)²⁾.

Auf das Verderben durch Krähen, Eulen und Kapotatauben achte ein Einsichtsvoller, und er gestatte auch nicht, das sich andere Vögel darauf niederlassen³⁾. Den Ort der Standarte so- dann richte er her, daß er, wie sich gebührt, nicht mit Scherben behaftet sei⁴⁾.

Wenn die Stange nun aber steht und von einer einen guten Zustand gewährenden Vorrichtung zum Festhalten festgehalten wird (*sukhayantrasuyantritām*), soll man sie verehren und dann eine Nachtfeier (*jāgaraṇa*) halten mit Rezitationen von Mantras an Indra. Der Hofprälat zusammen mit dem Astrologen (sei) ständig bedacht auf glückvolle Abwehrritten. Stürzt die Vorrichtung zum Festhalten, dann bringt das dem Fürsten den Tod, von einer (herabfallenden) Fahne kommt die Tötung der königlichen Hauptgemahlin, bei einem *piṭaka* (das herunterfällt) die des Kronprinzen, auch beim Erzittern des Baldachins (*piṭake ... savitānānukampane*). Durch das Zusammenstürzen des *torāṇa* an der Standarte kommt Hungersnot im Reich. Stürzt die Indrastange, dann sage er (der Astrolog) den Tod des Fürsten (l. *nṛipamṛityam*) voraus, (sowie) das Aufkommen eines Gewimmels von Würmern (oder: Insekten) und Gefahr von Heuschrecken und Räubern (oder: Dieben). Wenn das bevorsteht, wehre es der Abwehrritus für König und Stadt ab⁵⁾. Und solange die Standarte aufgerichtet ist, seien die Stadtbürger fortwährend fröhlich. Die Männer, die ganz im Opfern an die Standarte aufgehen, und die Töchter der Brahmanen sollen Speisung erhalten. Die niedergeschlagene, abgehauene Standarte bleibt acht Tage lang liegen⁶⁾. Beim Niedermachen,

¹⁾ *Samaṃ*, vielleicht in *ṣubhaṃ* glückhaft zu ändern.

²⁾ *Na drutaṃ vā samutthāpya ketuvāsavayor, vibho*. Ich lese da *samutthānaṃ*. Wahrscheinlicher wäre *samutthāpyaḥ ketur Vāsava-*. Das übrige kann ich da nicht herstellen, noch mich etwa zu *samutthāpyo Vāsavasya dhvajo, vibho* entschließen.

³⁾ So etwa müßte man den Text: *ucchinnaṃ lakshayet prājñāḥ kakolū-kakapotakaiḥ* übersetzen. Aber es ist jedenfalls zu lesen: *ucchritaṃ rakshayet* usw. „und das aufgerichtete schütze der Einsichtsvolle vor Krähen, Eulen und bleigrauen Tauben“. Der Instrum. und der Abl. sind zwar manchmal austauschbar. Hier aber wird der Instr. daher stammen, daß der Abl. nicht ins Versmaß geht.

⁴⁾ Der Satz lautet: *pathoddeçaṃ tataḥ kuryān na khaṇḍitair yathāvidhi*. Ich lese *dhvajoddeçaṃ*, habe aber vielleicht doch das Richtige verfehlt.

⁵⁾ Ich lese *ṣamayet* statt *śasame*; vgl. *Bṛihats.* 43, 61 d.

⁶⁾ So müßte wohl der Text: *vihataḥ chinna(h) ketus tishṭhaṭi divasāśh-*

bei ihrem Fall, vollziehe man dieselbe Verehrung wie beim Aufrichten. In der Nacht ist das Niederfallen des Indrabaums glückbringend, wo (oder: wenn) es nicht befleckt wird durch Krähen, Kapotatauben usw.¹⁾ Den Fürsten samt dem Reich schützt es (*pāti*), wenn einer so die Standarte behandeln läßt. Wenn die Bürger in Stadt oder Burg oder Dorf also tun (409...²⁾), dann ist das Vernichtung aller Übel und höchst siegverleihend. So hat einst Hari (d. h. Viṣṇu) die Stange von Ćiva erhalten, dann ebenso Brahma durch jenen, von Brahma kam sie an Ćakra, von diesem wurde sie dem Mondgott gegeben, darauf kam sie an Dakṣa. Und von da an und noch heute richten die Fürsten das Fest aus. In die Gewalt des Königs, der so die siegverleihende Standarte herrichten läßt, wird die Erde samt ihren Wäldern und Inseln kommen.

Von der hier genannten langen Wanderung der Standarte weiß weder die Bṛihats. noch sonst ein anderer Bericht etwas. So wird sich der Zusammensteller im Devīpur. hier aus eigenen Mitteln einen Ritt ins romantische Land der Phantasie leisten. Er folgt sonst so gut wie durchweg den Spuren Varāhamihiras, zwar nicht errötend. Abgesehen etwa vom Festdatum, wäre als bemerkenswerte Abweichung wohl nur die längere Ausführung über die Träume zu nennen. Auch sie dürfte der gute Mann aus eigener Macht zusammengestoppelt haben. Immerhin fällt auf, daß die Bṛihats. von den Träumen vor der Fällung überhaupt nichts sagt. Aber auch die anderen Berichte schweigen davon. Hingegen werden wir später sehen, daß das Kapitel vom *vanapraveṣa*, d. h. vom Auszug in den Wald, um Holz für ein Götterbild usw. zu holen, davon redet. Und auf dies Kapitel hat, so gut wie Viṣṇudh. II, 155, 5, auch unser Kompilator zu Anfang hingewiesen.

Wichtiger und wohl älter als sein Bericht ist

takam yāvat übersetzt werden. Aber sachlich ist das unmöglich; es wäre viel zu unheilbringend. Nach der Bṛihats. wird der gefüllte Baum vor seiner Aufrichtung in der Stadt vier Tage lang verehrt und ebenso vier nach ihr. So muß man wohl etwa lesen: *nihatocchritaḥ ketus* usw. „Gefüllt und (dann) aufgerichtet bleibt die Standarte acht Tage lang.“

¹⁾ Statt *noddashṭam* lese ich *noddushṭam*. Doch wäre vielleicht auch *uddaṣṭa* im Sinne von *udduṣṭa* denkbar; für *daṃṣa* wird auch *dosha* angegeben.

²⁾ Mit dieser offenbar recht verdorbenen Halbstrophe kann ich nichts Befriedigendes anfangen.

Die Darstellung in Bhavishyottarapurāṇa 139.

Vormals, im Kampf der Himmelsgötter und der Asura, o König, haben die Unsterblichen mit Brahma an der Spitze, um den Sieg zu gewinnen, die Standartenstange des großen Indra aufgerichtet (1). Nachdem sie sie auf dem Meru aufgepflanzt hatten, wurde diese Göttin von Siddhas, Vidyādhara und Schlangengeistern fortwährend verehrt, geschmückt mit ihren eigenen ihr zugehörigen Schmucksachen (2), mit Kränzen (l. *śrak* statt *śvac*, gemäß Bṛihats. 43, 7b), Sonnenschirm, Glocken und *piṭakas*, mit Schellenmengen und wasserblasenähnlichem Schmuck¹⁾. Als die Dānava diese (Stange) sahen, flohen sie aus Furcht, wurden in der Schlacht getötet, begaben sich in die Unterwelt, die Daityas, und die Himmelsgötter blieben im Himmel (3). Von da an verehren sie diese himmlische Indrastange mit Opfern, alle die Götter, alle die Gaṇas (Scharen, ursprünglich Totenseelenscharen), voll Freude und Zufriedenheit, o Yudhiṣṭhira (4). Darauf kam kraft seines großen Werkverdienstes der König Vasu in den Himmel zu Besuch, und der Hochgesegnete wurde in der Welt des Indra von Vasu und Göttern hoch geehrt (5). Ihm wurde sie von Indra geschenkt: „Nimm, o Vasu (wohl *Vaso* statt *Vasu* zu l.), die Stange, nachdem du sie verehrt hast, o Hochgesegneter, zur Abwehr aller Daityas“ (6). Nachdem Vasu sie in der Regenzeit hinabgebracht hatte, verehrte er samt allen Fürsten sie auf der Erde und setzte das Fest des Indra ein (7). Durch das Fest erfreut, verlieh Maghavan dem Vasu die heilige Gnade (8): „In welchen Gegenden die Menschen, von liebevoll hingebender Gesinnung erfüllt (*bhaktibhāvapuraḥsarāḥ*), am Ende der Regenzeit (*varṣhānte*, wohl eher: innerhalb der Regenzeit) die von mir geschenkte Standarte verehren (9), in den Gegenden werden die Leute freudevoll, der Krankheit ledig, reich an Speise (Korn, *prabhūṭāṇna*, vgl. Bṛihats. 43, 10), von Frömmigkeit und Tugend erfüllt, mit Stieren, Klugheit und großen

¹⁾ *Budbuda*. Als Verzierungen an Pferdegeschirren habe ich das Wort gefunden, weiß aber die Stelle nicht. Ist Schmuck der Tempelfahnenstange in Bhavishyap. I, 133, 69, einer Fahne in Bhavishyott. 61, 33, des *caturasra maṇḍala* bei Erntefest in Heat. II 2, p. 912 usw. Ich lese *kiṅkīṇivindabudbudaiḥ* statt *kiṅkīṇibaddhabudbudaiḥ*, was da hieße: „mit ‚Wasserblasen‘, die an Schellen befestigt sind.“ Ich könnte mir da nur mit *budbuda* verzierte Riemen mit Schellen denken. Vgl. Bṛihats. 43, 7.

Festen (10) gesegnet sein¹⁾ und schön gekleidet, wohlredend, schön geschmückt“ (11). Als der König Vasu, der Erlesene unter allen Begüterten (*Vasur vasumatām varah*), diese Worte gehört hatte, feierte er mit besonderer Pracht (*viçeshenā*) Jahr um Jahr das große Fest (12).

Unter dem Mondhaus *Çravaṇa* stelle man die Stange auf, mit Badegewändern beehrt (d. h. geschmückt, umhüllt, *snānavas-traiḥ prapūjitām*), an Länge 20 *hasta*, aus Hartholz bestehend, prächtig (oder: glücklich, *çubha*) (13). An der vorher schon bestimmten Stätte für den Indra²⁾, die bezeichnet ist durch das Matrikägefüge, an dem soll der regierende König³⁾ selber mit aller Sorgfalt die Stange anbringen (14), die mit bunten Tüchern bekleidete, sowie mit *piṭakas* geschmückte. Die Reihe der *piṭakas* will ich dir, o Großkönig, künden (15). Das erste „Welthüter“ (*lokapāla*) genannte ist viereckig, mit Ohren (Buckeln, *sakaṇṇika*), verknüpft (*yukta*) mit Yama, Indra, Kubera, und dann gleicherweise mit Varuṇa (16)⁴⁾. Rund, mit sechs Ecken (l. *śhaḍaṅṇikaṃ* statt *khaṇḍāsraṅṇikaṃ*), lieblich, rot bepulvert⁵⁾ ist das zweite. Das dritte *piṭaka* ist weiß, wunderbar, achteckig, prächtig (*çubham*, var. l. *smṛitam*) (17), das vierte rund wie ein Indragopakäfer⁶⁾ und den „Müttern“ angehörig, das fünfte achteckig, weiß, mit Röteln bunt gemacht (18), das sechste rund, mit schwarzem Buckel⁷⁾, prächtig gemacht mit

¹⁾ Der Text lautet: *vrishamedhāmahotsavāḥ*. Er wird kaum ganz richtig sein.

²⁾ D. h. für den Indrabäum. *Indrasthāna* ebenso in *Yogayātrā* VII, 15 (ib. in 13 dafür *Çakrāpāda* = *Indrasthānamūla*); *Vishṇudh.* II, 164, 50 (daraus *Agnipur.* 232, 14); III, 238, 27; *Hcat.* II 1, p. 1070, l. 2, Ebenso *Çakrasthāna* in *Vishṇudh.* I, 189, 10 (so mit *Hcat.* II 2, p. 690, drittletzte Zeile, zu lesen.) Im gleichen Sinn gewiß *Indrālaya* in *Vishṇudh.* II, 21, 3 (daraus *Agnipur.* 218, 13). Dieser Ort und dessen Erde ist magiegesättigt. S. die angeführten Stellen.

³⁾ *Nripa bhoktā*, wohl eher: „der Fürst (oder) der Gouverneur des Distrikts.“ *Bhukti* ist = *maṇḍala* Distrikt, von einem Gouverneur (*maṇḍalika*, *maṇḍaleçvara*, *rāṣṭrapati*) selbständig und erblich verwaltet. So Waldschmidt in *ZDMG.* 90, 267.

⁴⁾ Oder *samantataḥ* (statt *samaṃ tataḥ*) „und mit Varuṇa ringsum“ (durch und durch usw.). All die genannten sind ja *lokapālas*.

⁵⁾ *Raktacūrṇitam*, vielleicht wahrscheinlicher: bezinnober, mit Zinnober (*raktacūrṇa*) bestrichen, kaum: mit *raktacūrṇaka* dem Pulver von den Kapseln der *Rottleria tinctoria* gefärbt.

⁶⁾ *Indragopālavṛttam*. Wahrscheinlicher: *indragopābham*, *vṛttam* „dem Indragopakäfer (*Coccinelle*) ähnlich, rund“, also ebenfalls rot. Kaum: „und, o Hirt unter den Fürsten, rund.“

⁷⁾ *Kṛishṇakarkṇikayā*. Oder statt „Buckel“ hier wie sonst besser Lotos-

„Wasserblasen“ ähnlichem Zierat, das siebente aber achteckig, weiß, mit den Vidyādhara in Verbindung stehend (19), das achte *piṭaka* rund, von Lederriemenschnur umwunden, das neunte feurig leuchtend, den neun Planeten geweiht (*-yutaṃ*) und der Caṇḍikā (20), das zehnte dem Brahma, Viṣṇu und Īṣa (Śiva) zugeteilt, wie ein Penis (*śiva*) gestaltet, schwarz das elfte, rund, dem Yama zugeeignet, o Yudhisṭhira (21), wie ein Sonnenschirm¹⁾ das zwölfte und weiß; so lang wie ein Donnerkeil das dreizehnte²⁾.

Nachdem man die mit Kuṣagraś, Blumen, Kränzen, Laubgewinden (*dāman*), Glocken und Yakwedeln bedeckte (22) Säule (*sthūṇikā*, d. h. den Indrabaum) in den Sockel für den Indrabaum³⁾ eingefügt hat⁴⁾, lasse man sie von Männern mit Hilfe von Stricken sachte aufrichten, o Prithāsohn. Wenn der Fürst im Feuer geopfert und die Brahmanen (23) mit Opferlohn beehrt hat und mit dunkelm Zucker (*guḍa*), Milchreis und Kuchen, [soll er ein großes Fest ausrichten, neun Tage lang oder sieben (24), mit Schauvorführungen (*prekṣhaṇīyair*), großen Schenkungen (an die Brahmanen), Schauspielern, Gesängen und Erzählungen, mit Loslassung von Feuerwerk, das Girandolen enthält, Raketen und Ringerkämpfen] (25)⁵⁾, mit fröhlichen Lustdirnen und Männern, mit Würfelspiel und gro-

samenkapsel? Das stünde im Einklang mit dem Fruchtbarkeitsgedanken, dessen Ausdruck ja der Lotos ist.

¹⁾ *Chāttram* „sonnenschirmig“. Dazu stimmt „weiß“ gut. Sonst wäre man versucht *cākram* vorzuschlagen: „wie ein Rad“, nach Brīhats. 43, 46: „der Sonnengott gab das zehnte, einem Wagenrad ähnliche.“

²⁾ So nach der var. l.: *vajradīrgham*. Am Ende aber vielleicht doch besser wie im Text *dhvajadīrgham* „so lang wie die Standarte“. Oder noch eher: so lang wie ein Penis (*erectus*)? Sowohl *vajra* wie besonders *dhvaja* bedeutet ja auch Penis. Vgl. Kāmasūtra 166. Sūtra 4: *dhvajadharma* = *sthiraliṅgatā*.

³⁾ Man muß *cendrapāde* statt des sinnlosen *candrapādai* lesen, obschon auch das MS. der India Office 2562 = Eggeling 3450, das Herr Dr. Randle an dieser Stelle für mich verglichen hat, *candrapādai* darbietet. Vgl. *cakrapāda* in Yogyaṭrā VII, 13, nach dem Komm. = *indrasthānamūla*.

⁴⁾ Ich lese mit dem eben genannten MS. *protayitvā* (statt *bandhayitvā*), genauer „hineingefädelt hat“. Man läßt den Baum in das Loch des Sockels hineinlaufen.

⁵⁾ Das in eckige Klammern Gesetzte ist eine recht junge Interpolation, wie die Girandolen und Raketen zeigen. Vgl. die Anm. 2 zu Kāma S. 167. Es findet sich auch nicht im India Office-MS. Zwar der Satzteil: „soll er ... oder sieben“ ist dort nur verloren gegangen; er ist ja nötig. Also müssen wir vielleicht auch einfach Verlust des Folgenden annehmen. Steht doch in Bhaviṣyott. 134, 55 auch in diesem MS. *cakradolā*.

Ben Festlichkeiten, mit Versenkung von Kampf¹⁾ und Gewändern und mit gegenseitigen Ehrenerweisungen (26).

In der Nacht soll man eine Festvigilie (*prajāgara*) halten, um den Indrabaum mit aller Sorgfalt zu behüten, daß sich Krähen, Eulen oder Kapotatauben nicht darauf niederlassen (27)²⁾. Von einer Krähe kommt Hungersnot, von einer Eule stirbt der König, von einer Kapotataube (kommt) Ruin der Untertanen. Daher (oder: davor) soll man, immerfort eifrig bedacht, schützen. Wenn der Bergspalter *Çakra* (d. h. der Indrabaum), weil er zu lose befestigt ist, oder aus Unachtsamkeit zu Boden stürzt³⁾, so soll man an dem Ort keine Aufrichtung der Standarte vollziehen, bis von einer anderen Stelle, von einem dem Indra geweihten Bezirk, eine Standarte gebracht wird (30)⁴⁾. Hat man aus Nachlässigkeit die Aufrichtung des Indrabaums nicht vollzogen, dann soll sie (erst) im zwölften Jahr geschehen, nicht aber in der Zwischenzeit (31)⁵⁾. Tritt irgendwie ein Hindernis ein, so vernimm du von mir die Folgen (*vipāka*). Wenn der Sonnenschirm zerbricht, dann

¹⁾ *Karpūra*. Ist *karbūra* Gold zu lesen?

²⁾ So nach dem Text: *Rātrau prajāgaraḥ kāryo rakṣaṇāya prayatnataḥ kākolūkakapotānām yena pāto na vidyate*. Das klingt aber schon an sich höchst sonderbar, und sodann weiß man schon aus dem *Pañcatantra*, daß auch in Indien die Krähen des Nachts nicht herumfliegen, wie ich glaube, auch nicht die Kapotatauben. Es ist gewiß zu lesen: *rakṣaṇīyaṃ (rakṣaṇīyaḥ? rakṣaṇīyā?) prayatnataḥ*. „Man muß sorgfältig behüten (verhüten), daß sich Krähen, Eulen“ usw.

³⁾ Ich setze *nīpated yadi* statt *nīyate yadi*. *Nīyate* ist wohl durch das folgende *nīyate* hineingekommen.

⁴⁾ *Yāvat tu nīyate sthānād anyasmād aindrato dhvajah*. Die erste Ausgabe des Textes aber hat *aindrajo* „unter dem Sternbild des Indra (d. h. *Jyeshthā*) entstanden (angesät)“? In *Bharatīyanāṭyaṣ III*, 83 ist es das *nakṣatra* *Abhijit*, in *XXIII*, 164 das *nakṣatra* *Pushya*. Dann aber stünde wohl noch näher *Indrajo* „durch Indra erwachsen“, d. h. wildgewachsen. Vgl. *Indrakṛiṣṭha dhānya* in *MBh. II*, 51, 11 von Indra angebautes, d. h. wild wachsendes Korn. Oder *Aindrajo* durch Indras Wirk-samkeit erwachsen (vgl. *indriya*)? Ein Baum, der begossen worden ist, also nicht einzig *aindra toya* (Regenwasser, *Carakas. VI*, 22, 25) empfangen hat, darf nicht zu *Indrastange* genommen werden, wie wir gehört haben. Oder ist *Aindra* eine Stelle im tiefsten Wald, wo nur Indra waltet?

⁵⁾ Vgl. im *Devīpur.*, zit. von *Hcat. III* 2, p. 912, und im *Bhaviṣyapur.*, zit. von *Hcat. II* 2, p. 439 unten: „Ebenso auch (wie das Wagen- oder Umfahrtfest des Sonnengottes) soll die Aufrichtung des *Indradhvaja*, wenn sie (in einem bestimmten) Jahr nicht vollzogen worden ist, erst im 12. Jahre darauf vollzogen werden, nicht aber in der Zwischenzeit.“

zerbricht der Sonnenschirm (des Königs, d. h. seine Herrschaft)¹⁾, wenn die Standarte, dann geht das Reich (oder: das Bauernland, *rāshṭra*) zugrunde (32), wenn dessen Kopfwirbel (Scheitel, Spitze), dann werden seine (des Königs) geheime Anschläge vernichtet²⁾, wenn dessen Gesicht (*mukha*), dann geht sein Hauptheer (*mukhyabala*) unter, wenn dessen Arm(gegend), dann künde man Landplage (*pīḍā*), wenn der Bauch (*jaṭhara*), dann Schrecken für den Bauch (d. h. wohl Hungersnot) (33), wenn ein Riemen (*varatrā*), dann verliert er (der König) seinen Bundesgenossen³⁾, wenn die (Stütz-)Pfosten (des Fußgestells), dann gehen seine Fußsoldaten zugrunde, o Herr über Könige. Deshalb soll er den Burgenbrecher (Indra, auch hier: den Indrabaum) mit aller Sorgfalt aufrichten (34) und dann in liebevoller Hingabe Tag und Nacht unermüdlich verehren.

Ist durch Nachlässigkeit der Indrabaum niedergestürzt und entzweigegangen (35), dann soll er einen aus Gold oder Silber machen und mit aller Vollständigkeit (der Feier) eine (neue) Standarte aufrichten, Riten der Abwehr (*çāntikam*) und des Gedeihens (*paushṭikam*) veranstalten und den Brahmanen Speise reichen lassen (36)⁴⁾.

Nachdem er (den Indrabaum) mit Koloquinten (*trapusa*), Springkürbissen (*karkaṭi*), Kokosnüssen, Früchten der Feronja elephantum (*kapittha*), Zitronen, Orangen, sowie mit verschiedenen Arten Gebäck (37) und mit Speisedarbringungen usw. verehrt hat, erfreue er ihn mit dem Mantra: „Gott mit dem Donnerkeil in der Hand (*vajrahasta*), Töter der Götterfeinde,

¹⁾ So nach dem Text. Aber man muß jedenfalls zum mindesten *kshatrabhaṅgo* statt *chattrabhaṅgo* lesen: „dann zerbricht die Kshattriyakaste.“

²⁾ *Mantravicchedo*. Viel besser schiene *mantrivicchedo* „dann wird sein Staatskanzler vernichtet“ (oder: von ihm getrennt). Dieser ist ja die Spitze des Reichs (*mastaka*). Bei „Scheitel“ und im folgenden bei „Arm(gegend)“, „Gesicht“, „Bauch“ muß man sich gegenwärtig halten, daß ja der Indrabaum Indra selber ist. Vom Baum müßte es natürlich heißen: „da, wo (beim Menschen) Wirbel, Gesicht, Bauch ist.“

³⁾ Der Freund oder Bundesgenosse ist ja da zum Abwehren (Verteidigen, *var*, wovon *varatra* abgeleitet wird).

⁴⁾ *Dvijebhyo 'nnam pradāpayet*. Aber, wie bereits bemerkt, schon an sich und dann im Einklang mit Vishṇudh. II, 156, 6 d—7 stünde etwa zu erwarten: *dvijebhyo 'mum pradāpayet* „soll jenen (den goldenen, bzw. silbernen Baum) den Brahmanen geben lassen“. Wörtlich hieße es vorher in diesem Satz: „soll eine vollständige Standarte aufrichten“ (*pūrṇam utthāpayet dhvajam*). Kaum *pūrṇa* = *adhivāsita*.

Vielaugiger, Burgenbrecher, zum friedlichen Gedeihen (*kshe-mārthaṃ*) der ganzen Welt, nimm du diese Verehrung entgegen“ (38). Hat man vom (Stand des Mondes im Sternbild) *Çravaṇa* an bis zu (dessen Stand in) *Bharanī* regelrecht ihn verehrt¹⁾, dann soll man in der Nacht den *Çakra* (d. h. den Baum des *Çakra*) niederlassen mit diesem Mantra, o *Pāṇḍava* (39): „Nachdem du, o Burgenbrecher, Hundertkraft, diese Darbringung entgegengenommen hast, geh du (in deinen Himmel), o Baum des großen Indra“ (40).

Wer so das Fest (*yātrā*) der Indrastandarte feiert, o *Yudhishthira*, in dessen Reich (oder: Bauernland, *rāṣṭre*) wird *Parjanya* nach Wunsch regnen, daran ist kein Zweifel (41). Landplagen brechen darin nicht aus, und da ist keine von Tod erzeugte Furcht²⁾.

Nachdem er in der Schlacht die Feinde besiegt, den Erdboden sich untertan gemacht und lange Zeit die Königsherrschaft genossen hat, wird er in Indras Welt (Himmel) beseligt und hoch geehrt (42). Wo in Bauernland (*rāṣṭre*), Burg oder Stadt die festliche Feier (*yātrotsava*) der Standarte des Götterkönigs vom Fürsten und vom Volk im Verein begangen wird, da entsteht kein durch Ansturm von schlechten Geistern erzeugter³⁾ oder auch von Feindesheer kommender Schrecken, o *Prithāsohn*, nicht einer (43).

Das eben mitgeteilte Kapitel ist wenigstens älter als *Hemādri*, denn er zitiert ausdrücklich als aus dem *Bhavishyott.* stammend *Çloka* 31 (mit dem Fehler *mahādānakṛitaṃ* statt *pramādān na kṛitam*). Vorgelegt ist bei ihm der Halbçloka: *Rājñānyenāpi kartavyo varshe varshe mahotsavaḥ* (III, 2, p. 912). Der fehlt in der Textausgabe. Einreihen könnte ich ihn nur hinter Çl. 12.

Jünger, ja bedeutend jünger, als das *Bhavishyott.* wird das

¹⁾ *Çravaṇa* ist dem Sonnen- und Fruchtbarkeitsgott *Vishṇu* untertan, die *Bharanī* dem *Yama*. Diese wird unter dem Bild einer Vulva dargestellt. Die Beziehung oder Versinnbildlichung des Fruchtbarkeitsgedankens haben wir also auch hier. *Çrāddha* unter *Bharanī* im *Āçvina* ist besonders vorzüglich (*Nirpāyas*. II, 7, 25).

²⁾ Statt *tasmān* muß man etwa *nāsmīn* lesen. Vgl. die ganz ähnliche Stelle *Bhavishyott.* 140, 65 f.

³⁾ *Duṣṭopasargajanitaṃ*. *Upasarga* ist vor allem Unheil durch böse Geister, namentlich von ihnen gewirkte Krankheit. *Upasargamarāṇa*, sagt *Hcat.* III 2, p. 493, ist Sterben solcher, die von *Yakshas*, *Bhūtas* und Planetengeistern (*graha*) gepackt sind. Krankheit, Seuche, besonders von Tieren, bedeutet *upasarga* öfters im *Garuḍapur.*, so in 203, 5.

Kālikāpurāṇa sein. Doch habe ich es im einzelnen nicht genügend untersucht. Sein Kapitel vom Indrabaumfest, das 90. in der Ausgabe der Ćrivenkateçvara-Press (1892 oder 1891), erinnert an verschiedenen Stellen stark an das Bhavishyott. Namentlich wäre da zu bemerken, daß der Mantra in Bhavishyott. 139, 38 und in Kālikāp. 90, 24 c—25 wörtlich gleich ist (mit einer einzigen verschwindend kleinen Verschiedenheit) und der Mantra Bhav. 40 vollkommen gleich Kālikāp. 46 c bis 47 b. Anderwärts aber erscheinen diese nirgends. Beide Schriften schöpfen jedenfalls aus der nämlichen Quelle oder den nämlichen Quellen. Aber jede der beiden Bearbeitungen geht vielfach eigene Wege, und trotz des zum Teil recht schlechten Aufbaus und mancher Unbeholfenheiten bringt das Kālikāpur. mehreres Wertvolle und einiges Neue, sonst nirgend Vorkommende. Wenden wir uns also zu der

Darstellung des Kālikāpurāṇa.

Aurva sprach: „Von hier ab vernimm, o Fürst über Könige, die Erhebung des Ćakra (d. h. des Indradhvaja, *Ćakrotthāna*), das Fest der Standarte, kraft dessen Feier der Menschengebieter nie eine Niederlage erleidet (1). Wenn die Sonne im Löwen steht und der Mond in Ćravaṇa¹⁾, am 12., soll der König den Indra in gehöriger Weise gnädig stimmen, alle Hindernisse abzuwehren (2). Durch den König, der Uparicara genannt war, mit seinem anderen Namen aber Vāsu (oder: mit dem Namen Vasu, den Vorzüglichen), ist vor Zeiten dieser unvergleichliche Gottesdienst (*yajña*) auf Erden²⁾ eingeführt worden (3), zur Regenzeit, am 12. in der hellen Monatshälfte. Der Hofprälat, von vielfältigen Musikarten und Musikinstrumenten (l. *tūryaiḥ* statt *tūrṇaiḥ*) begleitet, soll den Baum, nachdem er ihn zuerst für den Zweck als Indrabanner besprochen hat, niederhauen (lassen)³⁾, (sowie auch) unter glückbringenden Umständen und mit Festlichkeit der Astrolog und

¹⁾ *Ravan haristhe dvādaçyām çravaṇena.*

²⁾ Der Text hat: *prāvṛṭkāle ca tamasi dvādaçyām asitetare.* „In der Finsternis“, d. h. der dunkeln Jahreszeit klingt möglich, aber unwahrscheinlich. Ich habe gemäß Bhavishyott. 139, 7 *tu mahyām* statt *tamasi* eingesetzt, vielleicht verkehrt.

³⁾ Daß auch der Purohita mit in den Wald kommt und daß er den Baum bespricht, erhellt schon aus Brihats. 43, 16.

der Zimmermann (5). Bäume, die in einem öffentlichen Garten, bei einem Tempel, an einem Leichenort (oder) mitten an der Straße stehen, die soll man für eine Indrastandarte vermeiden (6). Beiseite lasse man einen Baum, der von viel Kletterpflanzen umschlungen ist, einen dürrer, einen mit viel Stacheln, einen krummen, einen mit (der Schmarotzerpflanze) *Vanda Roxburghii*¹⁾ bewachsenen, einen von Ranken bedeckten (7). Einen von Vogelwohnungen übersäten, mit viel Höhlungen behafteten, von Wind oder Feuer versehrten Baum meide man sorgfältig (8). Und Bäume, die einen weiblichen Namen tragen, zu kurze, zu dünne, die vermeide immer der Verständige bei der Verehrung des Çakra (9). *Arjuna*, *açvakarna*, *priyaka* und *dhava* und *udumbara*, diese fünf gelten als die besten für das Banner (10). Auch andere Bäume: *Devadāru* usw., sowie *Çāla* usw., glückbringende, sind zu nehmen, niemals unheilvolle (*apraçasta*) (11). Nachdem er (d. h. der Hofprälät) dann den Baum bestimmt hat (*dhṛitvā*), soll er ihn in der Nacht berühren und diesen Mantra sprechen: „Den Wesen nun, die in dem Baume sind²⁾, denen sei Heil! Verehrung sei euch (12)! Nachdem ihr diese Verehrung entgegengenommen habt, möget ihr eine Standarte des Indra abgeben³⁾. Der Fürst erwählt dich — Heil sei dir, Bester der Bäume! (13) — zur Standarte des Königs der Götter. Nimm diese Verehrung an!“ Nachdem man dann am Nachmittag ihn, (nämlich) das Wurzelende, um acht Fingerbreiten beschnitten hat (14), werfe man ihn in ein Wasser, und nachdem man auch vier Fingerbreiten des Gipfelendes weggeschnitten hat. Darauf bringe man das Banner (*ketu*) zum Stadttor, und nachdem man es da ausgemessen hat (15)⁴⁾, führe man am Achten der lichten Hälfte im Bhādrapada das Banner zum Sockelgefüge (*vedī*) hinein. Ein Banner aber, das 22 *hasta* mißt, wird das geringste genannt (16), 32 aber besser als dies, 42 wird als vorzüglicher denn das anerkannt, ebenso 52 als das beste (17). Fünf Töchterchen (*kumāryaḥ*) des Çakra soll man machen, o Bester der Fürsten, aus Çālabäumen aber bestehen all diese (und) die an-

¹⁾ Im Text *vṛikshādānī* „Baumfresserin“. PW. gibt für *vandāka* nur „Schmarotzerpflanze“.

²⁾ Statt *yāni vṛiksheshu bhūtāni* lese ich *yāni vṛikshe tu bhūtāni*.

³⁾ *Kriyatām Vāsavadhajaṃ* statt des gewöhnlichen *kriyatām vāsaparyayaḥ*. Ist wahrscheinlich aus einem Schreibfehler entstanden. Daher wohl richtig: „Möget ihr einen Wohnungswechsel vornehmen.“

⁴⁾ *Nirmāya*. Oder: „hergerichtet hat.“

dre, das Mütterchen des Çakra (l. *aparā Çakramātrikā*) (18). Mit dem Maß eines Viertels der Indrastandarte sind die Töchterchen des Indra (*Çakrakumārikāḥ*) zu machen, das Mütterchen aber hat das halbe Maß und die Vorkehrung zum Festhalten zwei *hasta* (19)¹⁾. Und nachdem man so die Töchterchen gemacht hat und das Mütterchen (l. *mātrikāṃ* statt *mātrikāḥ*), sowie die Standarte (selber), mache man am 12. in der lichten Hälfte die Stange von der Gottheit bewohnt (*yashṭim tām adhvāsayet*) (20). Nachdem man dann die Stange von der Gottheit bewohnt gemacht hat, unter Anwendung von Duftsachen und Mantras, mache man am Zwölften einen weiten Kreis für Indra (21)²⁾. Nachdem man aber den Acyuta (d. h. Viṣṇu) verehrt hat, verehere man danach den Çakra. Ein Bildnis des Çakra mache man, aus Gold oder aus Holz oder aus einem anderen glänzenden Metall (*taijasa*) bestehend; wenn (diese) alle aber nicht da sind, aus Ton gefertigt. Nachdem man das aber in der Mitte des Kreises in ausnehmender Weise verehrt hat, richte danach in einer heilvollen Stunde der Königin die Standarte auf. „Du mit dem *vajra* in der Hand, Töter der Götterfeinde, Vielaugiger, Burgenbrecher (24), zum friedlichen Gedeihen der Welten (oder: der Leute), nimm du diese Verehrung entgegen.

Komm, komm, Gepriesener von allen Göttern
 Und Siddhas, Götterkönig mit dem *vajra*,
 In Çravaṇs erstem Viertel aufgerichtet.
 Nimm, Lehrer, die Verehrung! Dir Verneigung! (25).

In dieser Art weiter mit den im Tantra vom Feuergott, vom Windgott (l. *Pavana* statt *Plavana*) usw. angegebenen (Mantras) (26). So verehere man ihn zur Mehrung des Glücks mit Mantra und Tantra, mit verschiedenartigen Speisedarbietungen: mit Kuchen, Milchreis, Getränken, Rohrzucker (*guḍa*) und Getreidekörnern (27) und mit verschiedenen Gebäckarten und mit

¹⁾ Statt *yantrihastadvayaṃ* lese ich *yantraṃ hastadvayaṃ*.

²⁾ *Dvādaśyāṃ maṇḍalaṃ kṛtvā Vāsavaṃ viśṭitātmakam*. Ebenso *maṇḍala* in Çl. 23 und 35. Vielleicht aber sollte man überall *maṇḍapa* einsetzen: „ein Zelt,“ entsprechend Viṣṇudh. II, 155, 1 ff. Vgl. *maṇḍapikā* in Bhaviṣyott. 28, 11; *vastramaṇḍapikā* Festpavillon aus Zeug, Zelt usw. in Bhaviṣyott. 28, 11; 37, 50; Hcat. II 1, p. 653. Doch solch ein *maṇḍapikā* ist oben zu. So wird *maṇḍala* schon richtig und ein von Zeugwand umschlossener Kreis sein.

Speisen, die man, ohne zu kauen, verzehren kann. Auf Töpfen¹⁾ verehere man die zehn Weltgegendhüter (*dikpāla*) und die Planetengeister (*graha*) (28), die Sādhyā usw., alle Götter, alle „Mütter“, der Reihe nach. Darauf begeben sich der König in einer heilvollen Stunde (*śubhe muhūrte*), begleitet vom Astrologen und vom Zimmermann, zusammen mit den beauftragten (*purohitaiḥ*) Brahmanen unter sehr glückbringenden Umständen (*sumāṅgalaiḥ*) zu dem Ort der Banneraufrichtung westlich vom Opferaltar (*yajñavedi*) (30). Das große Banner richte der Fürstliche²⁾ langsam, langsam auf. Festgebunden ist es mit fünf Stricken, von einer Vorrichtung zum Festhalten umschlossen, mit einem Fußgesenke (*māṭrikā*), ausgestattet mit Querbalken³⁾ und den Leinwandbildern der Welthüter (*lokapālānām paṭṭakaiḥ*) (31) und mit verschiedenen großen, überaus lieblichen, mit Gnaden überhäuft (*? supūritaiḥ*, l. *supūjitaiḥ?*) Sachen, sowie mit angelegten Gewandstoffumhüllungen (*vastraveshṭitaiḥ*), je nach den Kasten und je nach der Landesgegend (32)⁴⁾, behängt mit einer Menge Glöckchen (*kiṃkiñjāla*) und einer Fülle von großen Glocken und mit Yakwedeln, reich geschmückt mit Spiegeln, sowie vielartigen Gewinden (*mālyair*) (33), geziert mit vielen schönduftenden Blumen und mit einer Perlenschnur, mit prachtvollen Kränzen und vier *torāṇa* (34)⁵⁾, Nachdem man das große Banner aufgerichtet und verehrt hat, mitten in dem Kreis (*maṇḍalāntare*) (35), bringe man jenes Bild (des Indra) an den Fuß des Banners, indem man *Ṣakra* in Gedanken trägt (*vicintayan*), und man verrichte ihm dort Gottesdienst (*yajet tatra*) wie vorher, auch der *Ṣaci* und (seinem Wagenlenker) *Mātali* (36), seinem (des

¹⁾ *Ghaṭeṣhu*. Das hätte Entsprechungen in den Purāṇas. Soll man aber *paṭeṣhu* „auf Leinwandbildern“ lesen? Dafür spräche *Ṣloka* 31.

²⁾ *Rājakiyaḥ*. Entspricht das dem *bhoktā* von Bhaviṣyott. 139, 14 und bezeichnet es einen Statthalter des Königs? Oder ist es = *rājanya*, also etwa Baron?

³⁾ *Kumāribhis tu samyuktam*. Vgl. Kauṣ. (Übers.) 72, 3; 14–16; 217, 3; 20 ff. *Kumārī* ist nämlich nach Bhāṭṭasvāmin gleich *tuḷā*. *Tuḷā* aber wird auch gebraucht von den Querbalken auf den Säulen eines Hauses. Brihats. 53, 30; Matsyapur. 255, 5. Oder doch einfach: „von den Töchtern begleitet?“

⁴⁾ *Yathāvarṇair yathādeṣe*. Kaste der Stifter? Eher: „in den Farben der vier Kasten,“ also: weiß, rot, gelb, schwarz(blau). Statt *yathādeṣe* wohl *yathādeṣair* zu lesen.

⁵⁾ Wohl die vier *stambha* des Fußgestells (*pādatorāṇa* in Brihats. 43, 58).

Indra) Sohn Jayanta, dem *vajra* und dem Airāvata (dem Elefant Indra), ferner den Planeten(-geistern), dann den Weltgegendhütern und allen Scharengottheiten (*gaṇadevatāḥ*) (37). Man verehere aber mit Kuchen usw., mit Balispenden, mit Milchreis usw., und allen verehrten Göttern verrichte man beständig Feueropfer (38). Am Ende der Feueropfer aber bringe man dem hochsinnigen Vāsava (Indra) Balispenden dar: Sesam, Schmelzbutter, unenthülstes Korn, Blumen, sowie auch Dürvagrass (39). Mit diesen aber opfere man (auch) den Göttern, jedem mit seinem Mantra, o Bester der Männer. Darauf aber am Ende der Feueropfer speise man auch die Brahmanen (40). So verehere der König zusammen mit Brahmanen, die ans andere Ufer des Veda und seiner Hilfswissenschaften gelangt sind, sieben Tage lang Tag um Tag (41). Bei allen Verehrungen und Opfern ist als vorzüglichster, von Vāsava geliebter Mantra folgender genannt worden:

Den Retter Indra, ihn, den Helfer Indra,
 Den jedem Ruf errufenen Helden Indra,
 Den starken, vielgerufenen Indra ruf ich,
 Der gabenreiche Indra geb' uns Wohlsein (42)¹⁾.

Nachdem aber der König selber also in der Taghälfte (*divābhāge*)²⁾ die Indraaufrichtung vom Anfang ab an dem mit dem (Mondstand im) Gestirn Ṛavaṇa verbundenen Zwölften vollzogen hat (43), soll er im letzten Viertel unter Bharanī in der Nacht den Indra niedersenken (wegtun, verabschieden) lassen (*Ṣakraṃ visarjayet*), wenn alle Leute schlafen und so, daß es der König nicht sieht (44). Nach sechs Monaten stirbt der König, wenn er das Wegtun des Ṣakra sieht, o Tiger unter den Fürsten. Darum soll es der Fürst nicht sehen (45). Folgender Mantra für die Verabschiedung (*visarjanasya mantram*) ist von den Vorzeitkennern ausgesagt worden: „Zusammen mit den Scharen der Götter und Widergötter (Asura), o Burgenbrecher, o Hundertkraft (46), geh du, o Banner des großen Indra, nachdem du diese Darbringung entgegengenommen

¹⁾ R̥gv. VI, 47; 11; Ath.-Veda VII, 86; Vāj.-Samh. 20, 50; Taitt.-S. I, 6, 12, 5; Taitt.-Brāhm. I, 6, 12, 5 etc.; vgl. Bṛihats. 43, 55 = Viśv.-sūdh. II, 157, 29.

²⁾ D. h. wohl: am Tage, im Gegensatz zur Nachthälfte, zur Nacht.

hast.“ Tritt aber (an jenem Tag) Unreinheit (durch einen Geburts- oder Todesfall [*sūtaka*] in der königlichen Familie) ein oder der Tag des Planeten Mars (Dienstag) oder des Saturn (Samstag) (47) oder ein Portentum (*utpāta*) wie Erdbeben u. dgl. mehr, dann entferne man den Vāsava nicht. Bei einem Portentum sowie beim Erleben eines hereinbrechenden öffentlichen Unheils (wie Überschwemmung, feindlicher Einbruch usw.) (48) soll man sieben Tage vorübergehen lassen, bzw. den Samstag oder den Dienstag, und dann unter einem andern Gestirn ihn entfernen. Hat sich nun aber eine Verunreinigung eingestellt, dann hinwiederum soll man nach Ablauf der Unreinheit (49), sofort an dem Tag, wo die Unreinheit zu Ende ist, ihn wegtun. Ebenso soll der Fürst, o Tiger unter den Fürsten, das Banner bewahren, daß keine unheilbringenden Vögel (*çakuna*) (50) auf das Banner fliegen bis zur Verabschiedung. Sachte, sachte soll man es niedersenken, genau wie die Aufrichtung am Anfang (51) vollzogen worden ist, wie denn (der König) den Tod findet, wenn das Banner (dabei) bricht. Das beseitigte Çakrabanner aber soll man so mit seinem Schmuck in der Nacht (52) mit folgendem Mantra in ein überaus tiefes (*agādha*) Wasser werfen, o Fürst: „Bleib, o Banner, hochgesegnetes, bis übers Jahr in dem Wasser (53) zum Gedeihen aller Leute (aller Welten, *sarvalokānām*), o Vernichter der Dinge, die einem dazwischen kommen (*antarāyavināçaka*).“ Man richte es auf unter dem lauten Schall musikalischer Instrumente und vor aller Welt (54), im Geheimen (*rahas*) entferne man das Banner. Das ist der Unterschied bei seiner Verehrung. Wer so die Verehrung des hochgewaltigen Indra-(baums) verrichtet (55), der genießt lange die Erde und gelangt dann in den Himmel des Indra. In seinem Königreich werden nicht Hungersnot, nicht seelische Schmerzen, nicht Krankheiten irgendwo bestehen (56), nicht wird da Tod vor der Zeit den Leuten widerfahren. Kein anderer ist ein ihm gleicher indrageliebter Erdbeherrscher. Seine (des Indra) Verehrung ist die Verehrung aller (Gottheiten), und Viṣṇu und die andern Götter sind darin eingegangen (57). Oder auch (Und auch) durch viele Besucher der Tempel des Götterfürsten ehre er jeden Herbst zur Mehrung der Wohlfahrt die Anbetung (*arcana*) des Indrabanners, die alles Trübe (*kaluṣa*) hinwegnimmt, Krankheiten und Hungersnöte tilgt, alles Gedeihen beherbergt, alles Liebesglück erzeugt (58).

Gewiß in eine weit spätere Zeit der Abfassung nach gehört

Die Darstellung von Bhavishyapurāṇa II, 2, 8, 82 bis 96.

Im Monat Bhādrapada, in der lichten Hälfte, am Zwölften richte der Erbeherrscher den Çakra auf¹⁾, zu glückhafter Zeit, in glückhaftem Augenblick (82). Vom (Baum) çalya²⁾, auch vom çālmali (Wollbaum, Salmalia malebarica) und vom saptaparṇīyaka (jedenfalls = saptaparṇa, Alstonia scholaris), von diesen einen Baum (oder) von campaka (Michelia Champaka) oder von arjuna (83) (oder) von einem hohen kadamba (Nauclea Cadamba). Mit 42 Fingerbreiten und mit 32 Fingerbreiten sind es sodann zwei Maße (der Höhe), und zwar ist das erste drei Klafter und das zweite 22 hasta. Um sechzehnmals einen hasta ist höher (der Indrab Baum) des Hausvaters, um drei hasta der des Brahmanen, zwölf aber der des Kshattriya (85), acht hasta der des Vaiçya, fünf hasta der des Çūdra³⁾.

¹⁾ Der Text hat: *prithivīpatim / çatrum utthāpayet*. Ich lese: *prithivīpatih / Çakram utthāpayet*. Völlig unmöglich wäre ja „man richte den Erdeherrn (König) Çakra auf“ wohl kaum, aber ganz unwahrscheinlich.

²⁾ Gewiß = Bilva oder Aegle Marmelos. Dieser Baum zu Götterbild in Bhavishyapur. I, 131, 10.

³⁾ Der Text von 83—86 lautet: *Çalyaçālmalikasyāpi saptaparṇīyakasya ca / eṣhām anyatamaṃ vṛikṣaṃ campakasyārjunasya vā || bṛihatkaḍambavṛikṣasya. Dvicitvāriṃṣadāṅgulaiḥ / dvātriṃṣadāṅgulair vāpi mānadvayaṃ athāpi vā (wohl ca) / trivyāyāmaṃ ca prathamam, dvāviṃṣahastam eva vā. || Hastāḥ shoḍaṣavārasya (85 a) grihasthasya viçishyate, / hastatrayeṇa viprasya, dvādaça kshattriyasya tu, || aṣṭahastam tu vaiçyasya, çūdrasya pañcāhastakam. / Abhṛataḥ çvetacchattraṃ syāt patākā ca pure pure. ||* Ich lese da *hastashoḍaṣavāreṇa* in 85 a. Auch so bleibt Grammatik und Sinn recht mangelhaft. Aber Buch II und III des Bhavishyap. zeichnen sich durch große Sprachbarbarei aus. Der Sinn schiene also dieser zu sein: Die erste Stangenhöhe beträgt 3 Klafter, d. h. etwa 12 hasta, + 42 aṅgula, macht 13 und $\frac{3}{4}$ hasta oder etwa 21 engl. Fuß, die zweite 22 hasta + 32 aṅgula, macht 23 und $\frac{3}{4}$ hasta oder etwa 35 Fuß. Bei der Indrastange des Hausvaters kommen 16 hasta hinzu, bei der des Brahmanen 3, bei der des Kshattriya 12 usw. Die höchste Stange wäre da ungefähr 59 Fuß hoch. Das alles klingt reichlich sonderbar. Es wird aber wie beim Götterbild in Vishṇudh. III, 89, 12 gemeint sein, daß die Genannten als Stifter von Indrabäumen solche von den angegebenen Höhen aufrichten lassen sollen. Daß dabei dem Brahmanen der niedrigste zugeteilt wird, dem Kshattriya und dem Hausvorstand aber der höchste, mutet sehr begreiflich an. Fragt sich nur noch: des Hausvaters von welcher Kaste? Ist gemeint: je nach der Kaste kommen 3, 12 usw. hasta hinzu, und ist der Stifter ein Hausvorsteher, dann bei jeder Kaste noch 16? Da könnte der Kshattriya sogar eine von nahezu 70 Fuß leisten müssen. *Hastāḥ shoḍaṣavārasya grihasthasya* an sich könnte etwa heißen:

Wie Mica (d. h. silberweiß) sei der Sonnenschirm und die Fahne in Stadt um Stadt (86). Nachdem man das Gottesbild (d. h. den Indrabaum, *pūjā* = *arcā* Götterbild wie in Matsyap. 269, 8) mit Kampfer duftig gemacht, mit Goldschmuck angetan ¹⁾, mit rotem Gewandzeug umhüllt und mit Blumenkränzen geziert hat (87), stelle man es in einem Gerüst auf (*mañcsthām kārayet*). Und mit liebevoller Hingebung (*bhaktyā*) verehere ein sehr fester, mantrakundiger Mann es sieben Tage lang mit den Mantras an Indra (88)²⁾. Es komme niemals in Berührung mit Krähen und dgl. mehr, vor allem nicht mit einem von der feindlichen Partei³⁾. Fällt eine Fahne herab, dann zeigt es Ruin des Reiches an (89). Rutscht das Banner (*patāka* wohl = *dhvaja*) aus (beim Aufrichten) und zerbricht, dann das Verderben der Büffel. Stürzen die (Stütz-)Pfosten (*sthūnā*) oder brechen sie, so kündigt es Verlust der Pferde (90), und ein Einbrecher (kommt) in das Haus des Betr. Eine Sühne verichte er mit dem Mantra: „Jenem höchsten Schritt des Vishṇu“ (Rgv. I, 22, 20 usw.) und mit 100 Lotosblumen (91). Vishṇu zu Ehren opfere man im Feuer 10,000 *pippala* (d. h. wohl Scheiter von *Ficus religiosa*, kaum 10,000 der Beeren), und für die Planeten opfere der Kluge 10,000 mit einem Drittel (92)⁴⁾. Ein Portentum des Sonnengottes (d. h. ein von ihm gesandtes) künde man, wenn sich ein Vogel (auf den Baum) niedersetzt⁵⁾, o Brahmanen, eins des (Planeten) Venus, wenn

„Der *hasta* des Hausvaters zu 16 mal (nämlich 16 mal 1 *āṅgula*?) ist der vorzüglichste“ beim Messen des Indrabaums. Das entspräche Dingen, die wir bei Kauṭ. (Übers.) 163 f. finden, und der kannibalschen Freude der Inder an verwickelten Maßverschiedenheiten (ursächlich geredet wohl: an örtlichen). Aber dann sollte der *hasta* hier länger, nicht kürzer sein als der gewöhnliche. Vgl. Kauṭ. 164, 14–15; Bhavishyap. II, 1, 10, 1 (bei Landschenkungen, natürlich an Brahmanen, soll der *daṇḍa* statt 4 *hasta* deren 10 oder doch 5 messen).

¹⁾ Statt *karpūramāṇḍanānvītaṃ* lese ich *karbūramāṇḍanānvītaṃ*.

²⁾ Statt *sudṛiḍho naraḥ* sollte man doch wohl *sudṛiḍhām naraḥ* setzen: „verehere das gut befestigte ein mantrakundiger Mann.“

³⁾ Der Text lautet: *kākadīn na sprīḥ jātu, vairapakṣhe viṣeshataḥ*. Ich lese *vairapakṣham*. So einer könnte es besonders durch Zauber schädigen. Kaum *vairapakṣhe* „in der feindlichen (d. h. dunkeln) Monats-hälfte“.

⁴⁾ Oder: mit Dreiviertel? *Tribhāgena cāyutaṃ* schiene eher zu heißen: „10,000 zu einem Drittel“ (zu einem Dreiviertel), also 3333 $\frac{1}{3}$, bzw. 7500.

⁵⁾ Im Hinblick auf das unmittelbar folgende sieht das sonderbar aus. Ist *dvija* „sein Vogel“ und *dvija* = *suparṇa* oder *ṣakuna* fleischfressender Vogel? Aber einen solchen als *dhvaja* des Sonnengottes kenne ich nicht. Höchst natürlich wäre ein solcher „Sonnenvogel“.

eine Kapotataube darauf niederfliegt, eine des Mars bei einer Krähe usw. (93). Geschieht unter Erdbeben ein Schaden (ich lese *riṣṭam* statt *viṣṭam*), dann künde man ein Wunderzeichen des Jupiter. Geschieht Beeinträchtigung durch Insekten (d. h. wenigstens vor allem: setzt sich eine Biene [oder wohl besser: ein Bienenschwarm] auf den Indrabaum), dann, o Brahmanen, künde man ein Wunderzeichen des Mondes (94). Gleitet das Banner (*patāka*) aus und zerbricht, dann künde man ein Wunderzeichen des Rāhu (95). Heulen Schakale den Indrabaum an (l. *cendrasya*) oder berührt ihn irgendwo ein Affe, dann wird das für ein Wunderzeichen des Ketu erklärt (96).

Der Indrabaum hatte nun auch eine hohe Bedeutung für das altindische Drama. Die Wichtigkeit des Indrafestes für dessen Entstehung bespreche ich, wie schon im Kāma bemerkt, in meinen *Mores et Amores Indorum*. Kein Wunder da, daß Bharatas berühmtes Lehrbuch der Mimenkunst sich auch mit dieser zum Inventar der Bühne gehörenden Schutzgottheit des Schauspiels beschäftigt. Vernehmen wir also gemäß der Ausgabe von Benares

Die Darstellung des Bhāratīyanāṭyaśāstra.

Als das Drama ins Dasein getreten ist, verleihen ihm die verschiedenen Gottheiten Gnadengaben, und zwar spendet Indra ihm als erste seine Standarte (I, 61). Am Bannerfest (*dhvajamaha*) des großen Indra als der richtigen Zeit wird das erste Schauspiel aufgeführt (I, 53—56). Wie der Indrabaum da gleich am Anfang seine bekannte niederschmetternde Kraft gegen die Asura offenbart, lesen wir in I, 65 cff.: Dies erste je aufgeführte Drama stellt den Kampf der Götter und der Asura dar, und die Widergötter geraten in große Angst; denn durch die zauberisch analoge oder Sympathiewirkung des Agierten, d. h. des Göttersieges, werden sie ja entkräftet, niedergeworfen¹⁾. Sie erzeugen also Hindernisse; lähmen die

¹⁾ Vgl. Hillebrandt, Über die Anfänge des indischen Dramas (in den Sitzgsb. der bayr. Akad. der Wissensch. von 1914 (S. 17 ff. des Sonderdrucks) über die Anschauung, daß das Drama zauberischen Ursprungs sei, daß man durch dessen Handlungen und Worte magisch wirken wollte; ferner Frazer, *Golden Bough* II, 120; VII, 1; 186—188; vor allem aber IX, 374—385 und VI, 201, sowie Bhāratīya III, 73; 90—95 mit Bali 169.

Sprache und die Bewegungen der Schauspieler, rauben ihnen die Besinnung und verdummen sie. Indra erkennt die Verursacher, ergreift seine Standarte, die von Edelsteinen erstrahlende, und zerfetzt (*jarjarīkaroti*) damit die Leiber der Asura. Daher heißt der Indrabäum des Dramas *jarjara* „Zerfetzter“ (eigentlich: zerfetzt, abgespalten). Alle Schädiger des Schauspiels werden zunichte, wenn sie den *jarjara* nur erblicken. „Die Bhūta, Yaksha und Piçāca, die hochgewaltigen, und der *vajra* (gewöhnlich als Donnerkeil gefaßt), der die Daitya vernichtende, sind in den *jarjara* hineingelegt. In seine (fünf) Knoten(stücke) sind hineingesetzt die Götterfürsten von ungemessener Kraft: im obersten Knoten (*çirahparvan*) wohnt Brahma, im zweiten ebenso Çamkara (Çiva), im dritten der hochheilige Vishṇu, im vierten Skanda und im fünften die großen Schlangengeister: Çesha, Vāsuki und Takshaka. So sind die Götter, Hindernisse zu vernichten, in den *jarjara* hineingestellt“ (I, 92—95 b).

„Dem *jarjara* muß Verehrung erwiesen werden, damit das Schauspiel gelinge: ‚Du bist die Angriffswaffe des großen Indra, die alle Dānava tötet, und von allen Göttern geschaffen, um alle Hindernisse abzuwehren. Dem Fürsten gib Sieg und Überwindung der Feinde und Heil den Rindern und Brahmanen und Gedeihen dem Schauspiel‘“ (III, 12—14 b). „Bei dieser Verehrung soll das Gewand des obersten Teils (des *jarjara*) weiß sein (es ist ja Brahmas Knotenstück), blauschwarz das Gewand am Knotenstück des Çiva, das am Knotenstück des Vishṇu sei gelb, rot das an Skandas Knotenstück, dem Knotenstück bei der Wurzel aber sollen die Heilsames Begehrenden ein buntes Gewand anlegen. Und Kränze, Räucherwerk und Salben, die ihm entsprechen, sollen ihm (oder: ihnen) gespendet werden... Damit der ‚Zerfetzter‘ die Hindernisse zerfetze, soll man ihn besprechen: ‚Die Hindernisse zu beschwichtigen (*çamanārtham*) haben dich ja die Götter mit Brahma an der Spitze geschaffen, von großer Heldenkraft (*mahāvīrya*), fest wie der *vajra*, großen Leibes. Deinen Kopf beschütze Brahma mit allen Götterscharen zusammen und dein zweites Knotenstück Çiva und das dritte Vishṇu und das vierte Skanda, das fünfte die besten unter den Schlangengeistern. Unter dem Mondhaus Abhijit bist du, Feindetöter, geboren. Spende Sieg und Aufstieg unserem König‘“ (III, 75 c—83).

Von der Baum- oder Holzart redet XXIII, 164 c ff.: „Ein Baum) der auf weißer Erde gewachsen und unter dem Nakshatra Pushya geboren, ist aber für die Standarte des großen

Indra. Dessen Kennzeichnung ist auf jeden *jarjara* anzuwenden¹⁾. Bei irgend einem von diesen soll das *jarjara* durch Holzschnitzerei hergestellt werden (d. h. so, daß man es aus einem für den regelrechten Indradhvaja passenden Baum heraus-schneidet), oder auch ist von der betr. Baumart ein Ast der *jarjara*. Das Bambusrohr ist am besten. Dessen Merkmal will ich künden. An Größe nun soll er 108 Fingerbreiten sein²⁾, mit fünf Knotenstücken, vier Knoten und ebenso mit nur einem *tāla* (d. h. wohl: einer Spanne an Dicke oder Umfang). Keiner mit dicken Knoten darf hergestellt werden, noch mit Ästen, noch mit Würmern, noch würmerbeschädigt, noch der niedriger ist als andere Bambusrohre (die um das gewählte herstehen). Nachdem man aber das Bambusrohr mit Honig und Schmelzbutter bestrichen, mit Kränzen und Räucherwerk begabt und so verehrt hat, nehme man es zum *jarjara*. Die Verfahrensart und die Zeremonie, die für den Indrabaum überliefert ist, die soll man, an einem glückhaften Bambusrohr (*puṇyavenu*) ausgeführt, auch beim *jarjara* anwenden. Als glückhaftes Bambusrohr aber ist das verkündet worden, das lange Knoten(stücke) und dünne Knoten hat und den Knoten nachgerundet ist.“

¹⁾ *Kāryaṃ lakṣaṇaṃ Viçvakarmaṇā*; ich lese *viçvajarjare*. Oder *viçvakarmaṇi* „auf jedes solche Werk“?

²⁾ Der *jarjara* ist also 6 und $\frac{3}{4}$ englische Fuß hoch. Immer wieder haben wir gesehen, daß der Indrabaum Indra selber (oder eine Darstellung Indras) ist, also ein Mann. Nach Brihats. 68, 105 beträgt die Höhe des vorzüglichsten Mannes (*uttama*) 108 Fingerbreiten, die des normalen (*sama*) 96 oder 6 Fuß, die des geringen (*hīna*) 84 oder 5 Fuß 3 Zoll. Von den fünf Mahāpuruṣa: Hamsa, Çaça, Rucaka, Bhadra und Mālavya in Brihats. 69, 7 ist der Hamsa 96 *āṅgula* hoch, die übrigen nehmen um je 3 Fingerbreiten zu. Der Mālavya mæße da also 108 *āṅgula*. Etwas anders in Vishṇudh. III, 95, 8 ff. Nach Vishṇudh. II, 8, 6 und 21 (woraus Agnipur. 243, 5 und 14) hat der rechte Mann *catuṣkīṣku*, d. h. 6 Fuß, in Rām. V, 35, 18 sogar der ideale Herrscher und Held Rāma. Dagegen teilt Brihats. 58, 30 ihm und Bali dem Sohn des Virocana 120 *āṅgula* zu, den übrigen Gottheiten 108, 96 und 84. Çukran. IV, 4, 175 f. gibt 120 *āṅgula* für Indra an. In Matsyap. 145, 7 beläuft sich die Höhe aller acht Götterklassen nur auf 84 *āṅgula*. Aber in 10 b—11 a heißt es, ein Mann, der vom Kopf bis zu den Füßen 9 *tāla* (= 108 *āṅgula*) messe, werde sogar von den Göttern geehrt, und in Matsyap. 258, 75 ist ein Götterbild von 9 *tāla* Übel und Sünde tilgend. Usw. Wir sehen also, 108 Fingerbreiten ist eine hervorragende Mannesgröe, und diese wird hier Indra zugeteilt.

Eine jainistische Darstellung.

Aus den vorgeführten Behandlungen, die für uns leider allzuviel Mantik breit treten, erhellt doch auch, welche Freude und Lustbarkeit um den Indrabaum brandete, und lebhaft können wir uns vorstellen, welches Entzücken, (welche Bewunderung, welch schauernde Ehrfurcht in der kindlichen Seele des Volks der üppig hergerichtete und hochheilige Indrabaum wachrief. Einen noch tiefern Eindruck aber machte wenigstens auf manches Indergemüt das Schauspiel, wie am Schluß der Feiertage dieser mit so viel Reichtum und Pracht ausgestattete Baum, ja dieser Götterkönig in eigener Person, zur Erde niedergeworfen und all seiner Herrlichkeit beraubt wurde. Rauschende Feste feierte der Inder ja viel, und an deren Ende wurde und wird öfters das Bild der Gottheit ins Wasser geschleudert. Aber das sind ja meist kleine, sogar nicht selten recht wertlose Gebilde, wie sie etwa der Dorftöpfer macht, und die Wasser sind heilig und heiligend, sind göttlich. Viel packender wirkt das Los des Indrabaus. So begegnet uns denn immer wieder, wie sprichwörtlich, im Epos und in der übrigen Literatur, wenn von Tod, Sturz, Vergehen oder Untergang eines hervorragenden Menschen oder Dings, vom Niedersinken im Schmerz usw. die Rede ist, der Vergleich mit dem kläglichen Niederstürzen der großen, schönen Indrastandarte¹⁾. Die Eitelkeit und Vergänglichkeit aller irdischen Güter und Glanzerscheinungen, die niemand je so alles überwältigend empfunden hat wie der Inder, überfällt hier mit geradezu niederschmetternder Macht seine nachdenksame, zwischen Sinnengier und Weltverzicht umhergezerrte Seele. Besonders eindringlich kommt das in einem Geschichtchen der Jaina zum Ausdruck, das Hermann Jacobi in seinen „Ausgewählten Erzählungen in Māhārāshṭrī“ herausgegeben (S. 40) und das ich in meinen Hindu Tales (S. 142—144) ins Englische übersetzt habe. Leider gibt auch die folgende deutsche Übertragung keine genügende Vorstellung von der selbst literarisch bedeutenden Schönheit des Originals:

Eines Tages kam Indras großes Fest herbei. Von König Domuha wurden die Stadtbürgersleute angewiesen: „Richtet

¹⁾ Zusammenstellungen bei Walter, Übereinstimmungen usw., S. 11; Hopkins, The Great Epic 405, No. 25; natürlich nicht vollständige. Von der Freude und Bewunderung des Volkes z. B. Raghuv. IV, 3.

das Indrabanner auf!“ Aufgerichtet ward da unter großem Festfreudengetöse die Standarte des Indra, weiß bebannert und beflaggt, geschmückt mit Holzlöffeln (*doya*) und einer Menge Glöckchen¹⁾, von drangehängten erlesenen Kranzgebunden bedeckt, mit Edelstein- und Perlenschnüren geschmückt, herausgeputzt mit verschiedenartigen herabhängenden Früchten in Menge. Darauf tanzten die Tänzerinnen, von guten Dichtern verfaßte Dichtungswerke wurden vorgetragen, es tanzten die Trupps der Männer (oder: der Menschen), man sah die augenverwirrenden Gaukelstücke des Gauklers, und dem Gaukler wurde Betel u. dgl. mehr gespendet, geworfen wurden Mengen Wasser mit Kampfer und Kunkumapulver drin, große Geschenke gegeben, laut ertönten Trommeln und andere Musikinstrumente. So verflossen in großer Freude sieben Tage. Es kam der Vollmond. Verehrt von König Domuha mit Blumen, Gewandstoffen usw. in großem Überfluß ward das Banner des Indra. Unter lautem Instrumentenschall fiel es am nächsten Tag zur Erde. Der König sah, wie es in Unreinigkeit, Urin und garstig riechenden Wust niederstürzte und vom Volk geplündert wurde²⁾. Bei diesem Anblick dachte er: „Pfui über die Herrlichkeiten (der Erde), die ja flüchtig sind wie der Blitzstrahl und ekelerregend in ihrem Entwicklungsausgang!“ Indem er so sorgend sann, erwachte seine Seele, er ward ein Pratyeka-Buddha. Nachdem er die Haarausreißung in fünf Handvoll vollzogen hatte, wanderte er als Asket in die Heimatlosigkeit (*pavvaio*)³⁾. Und so heißt es:

Er sah, wie Indras schöngeschmücktes Banner
Zur Erde fiel und leer geplündert wurde,
Erblickte Glück und Unglück so und schaute
Den Weg des Heils, der König der Pañcāla⁴⁾.

¹⁾ *Khinkinījāla* wie *kinḥinījāla* in *Bṛihats*, 43, 7 und in andern Darstellungen.

²⁾ Genau so werden (oder wurden) in Europa Stückchen von den Figuren usw. der Vegetationsdämonen geraubt, und wie diese, so werden wohl auch die Beutestückchen vom Indrabäum Acker und Haus, Vieh und Mensch Segen gewirkt haben.

³⁾ Wer Jainamönch wird, reißt sich gewöhnlich das Haar in fünf Handvoll aus. Siehe meine Anmerk. 1 auf S. 136 der *Hindu Tales*. Der auch den Buddhisten wohlbekannte Pratyekabuddha „der Buddha nur für sich“, der Privatheilige, erlangt für sich Erkenntnis und Erlösung, predigt sie aber nicht anderen.

⁴⁾ Meine Anmerkung auf S. 144 der *Hindu Tales* greift fehl; *suyalam-*

Wie wir gehört haben, verweisen Vishṇudh. II, 155, 5 und das Devīpurāṇa auf das Vanapraveṇakapitel als nötige Ergänzung zum Kapitel vom Indrabaum. Es handelt vom „Einzug in den Wald“, um einen Baum für ein Götterbild auszuwählen und zu fällen. Die gleichen Bestimmungen gelten namentlich für den Indrabaum, der ja vom Bhaviṣhyapur. — das haben wir eben vernommen — ebenfalls ein Götterbild genannt wird. Ans Götterbild schließt denn auch die Bṛihatsaṃhitā den *vanapraveṇa*, hier *vanasaṃpraveṇa*, an (Kap. 59). Ausführlicher und weit weniger bekannt ist Vishṇudh. III, 89. So folge denn nach dieser Quelle

Der Auszug in den Wald.

Mārkaṇḍeya sprach: „Vernimm von meinem Mund, o Kenner des Guten, den Einzug in den Wald. An glückhaftem Tag, unter günstigem Gestirn und zu belobter Stunde (1) ziehe der Zimmermann, geführt vom Astrologen, aus in den Wald. Darauf soll er dort die Bäume untersuchen, fällen, spalten (2). Solche mit Höhlungen, von Ranken umstrickte, von Würmern angefressene vermeide er, ebenso vom Feuer berührte¹⁾, vom Wind niedergeworfene (3), wie auch von einem Elefanten ge-

kiyaṃ ist Mask. und gehört zu *taṃ daṭṭhuṃ paḍantaṃ* etc. — Die genaue Datierung der hier vorgelegten Darstellungen ist leider unmöglich. Varāhamihira, der Verfasser der Bṛihatsaṃhitā, lebte im 6. Jh. n. Chr. Wohl um Jahrhunderte älter wird das Vishṇudharmottara sein (im J. 628 wird es von Brahmagupta zitiert). Etwa in die gleiche Zeit wie das Vishṇudh. dürfte das Bhaviṣhyottara gehören. Vgl. meinen Aufsatz Chronologie aus Schreibfehlern in Indien in der Zschr. f. Indol. u. Iran X, 257 bis 276. Nun besitzen wir noch den Ritus für das Indrafest (Indramaha) im Kauṇikasūtra, dem bekannten, jedenfalls weit älteren, teils grihyasūtra-haften Zaubertext des Ath.-Veda. Im wesentlichen treu wird das Kapitel (140) reproduziert von Ath.-Veda-Parīṣiṣṭa XIX. Weggelassen wird hier sehr wenig, hinzugefügt ziemlich viel über Portanta. Diese Gestaltung ist offensichtlich jünger. Beide beschränken sich auf religiöse Riten und Sprüche für König und Priester und den Segen der Begehung. Für den Einblick in die Festfeier sind beide zu wertlos, als daß die Wiedergabe sich lohnte.

¹⁾ *Vahninā ca tathā sprishṭān*. Ebenso *vahnispriṣṭāḥ* in Vishṇudh. II, 29, 47. In Bṛihats. 59, 3, im Kapitel vom Auszug in den Wald, steht *agnipluṣṭa* vom Feuer versengt, angebrannt. Das dürfte das Ursprüngliche sein. Vgl. *agnipluṣṭa* in Vi. 70, 11 (nicht für Bettstatt), *vahnidagdha* in Bhaviṣhyap. I, 131, 20 (nicht für Götterbild), *dagdha* in Bṛihats. 53, 120 (nicht für Hausbau).

brochene und die, die der Aufenthaltsort von Vögeln sind ¹⁾ und die in der Nähe von Büber(einsiedeleie)n stehen oder die mit Wasser aus Krügen begossen worden sind (4), solche, die kleinen Lebewesen (*sattva*) als Unterschlupf dienen, und krumme, o Menschenoberhaupt, hohle und im Stehen verdorrte (*ūrdhvaśushka*), sowie auch (zu) junge und (zu) alte (5), solche, die bei einer Leichenstätte, einem Totenmahl (*caitya*), einem Ameisenhaufen (oder) einem Göttertempel aufgewachsen sind, in einem öffentlichen Garten oder einzeln stehende Bäume, sowie auch Grenzbäume (6) und Bäume an der Straße vermeide er sorgfältig ²⁾. Den *palāça* (*Butea frondosa*) und *kovidāra* (*Bauhinia variegata*), *çālmali* (Wollbaum, *Salmalia malabarica*), *pippala* (*Ficus religiosa*), *vaṭa* (Banianbaum, *Ficus indica*), *āmra* (Mangobaum) und *pushpaka* ³⁾, *kapittha* (*Feronia elephantum*) und *vibhītaka* ⁴⁾, vermeide er, auch den *vetasa* (*Calamus Rotang*) und Bäume ohne Kernholz (8) ⁵⁾. Den *nandana* (l. *candanaṃ* mit Matsyap. 257, 9; Brihats. 59, 5; 79, 2; 12; 14; 18; Bhavishyap. I, 130, 10 b; 13 d; 15 b, also: den Sandelbaum), den *syandana* ⁶⁾, den *çāla* (*Vatica robusta*), den *çiṃçapa* (*Dalbergia Sisu*), den *khadīra* (*Acacia Catecu*), den *dhava* (*Grislea tomentosa*), den *kiṃçuka* (*Butea frondosa*) und den *padmaka*, den *haridra* (gelben Sandelbaum), den chinesi-

¹⁾ Es können leicht Unheilsvögel, wie z. B. Krähen, darunter sein. Erst später und weniger wichtig ist dies, daß dadurch den Vögeln ihr Schlaf-sitz oder ihre Wohnung geraubt würde. Oder wäre daran gedacht, daß die Totenseelen als Vögel herumfliegen (Baudh. II, 8, 10; Heat. III 1, 1030)?

²⁾ All diese Bäume sind unheimlich, heilig, manche, wie z. B. Grenzbäume, in Parks oder einzeln stehende, auch wirtschaftlich nötig und überhaupt für das Gefühl unantastbar. Die Ameisen und Ameisenhügel gelten auch in anderen Ländern als zauberisch; diese Tierchen graben ja hinunter in die Erde, stehen in Verbindung mit unterirdischen Mächten.

³⁾ In Vishvudh. II, 29, 51 *pushyaka*. Aber beides ist als Baumname unbekannt und wohl alter Schreibfehler für *plakshaka*, wie Brihats. 53, 85 hat.

⁴⁾ *Terminalia bellerica*. Die großen eiförmigen Nüsse dienen zum Färben, Gerben, als Arznei, Tinte zu machen, werden auch gegessen, sollen aber berauschend wirken (Growse, Mathurā, p. 492), sind jedoch besonders deshalb bekannt, weil sie als Würfel gebraucht werden oder wurden. Der Baum gilt als äußerst verderbenbringend.

⁵⁾ Statt *cārāmās* lese ich *cāsārās*.

⁶⁾ Lies *spandanaṃ* mit Brihats. 59, 6; 79, 2. Es ist unbekannt, welch einen Baum das Wort bezeichnet. Zu Götterbildern wird er empfohlen in Brihats. 59, 6; zu Bettstellen in Brihats. 79, 2; zum Hausbau in Matsyap. 257, 11.

schen Baum (*cīnadruma*, nur hier, soweit ich weiß) (9), den *arjuna* (*Terminalia Arjuna*) und den *kadamba* (*Nauclea Cadamba*) und den *madhūka* (*Bassia latifolia*), sowie den *añjana*¹⁾ die *devavrikshas* (gewiß = *devadāru* Deodar, *sura-dāru* in *Bṛihats.* 59, 5; 79, 2; *Matsyap.* 257, 9) und edle Bäume (*jātyān*), sowie den roten Sandelbaum (10) — diese soll man als glücklich erkennen und (überhaupt) die Hartholzbäume. Solche, die weder als heilvoll noch als unheilvoll genannt worden sind, die bringen nach der Überlieferung nur mittelmäßigen Lohn (11). Solche mit rotem Kern sind für die *Kshattriya (narendra)*, mit weißem Kern für die Brahmanen, mit gelbem Kern für die *Vaiçya*, mit schwarzer Mitte für die *Çūdra* glücklich (12).

Nachdem man zu dem umzuhauenden Baum getreten ist, soll man in der letzten Zeit der Abenddämmerung vor dem Baum für die Geisterwesen (*bhūta*), die in ihm wohnen, eine hingestreute Spende (*bali*) verrichten mit sauerem Reisschleim, *Ullopiakuchen*, Gebäck, Blumen, Räucherwerk usw., o Fürst²⁾.

¹⁾ Unbekannt, welcher Baum. In *Vishṇudh.* II, 132, 29 werden Amulette daraus gemacht, in 16, 12 Bogen.

²⁾ *Ullopiakā* hätte ich in *Kaut.* (Übers.) 329, 31 ff. nicht gemäß *MBh.* XIII, 98, 61; V, 191, 21 in *ullāpikā* ändern sollen, sondern das *ullāpikā* des Epos in *ullopikā*. Wie da den *Rākshasa* und *Yaksha* und im *Kaut.* Bäumen (d. h. den Baumgeistern), werden die *ullopikā* auch sonst öfters Vegetations- und Fruchtbarkeitsmächten geopfert. So in *Bṛihats.* 59, 8 ebenfalls dem Baum, der für ein Götterbild gefällt werden soll, in *Vishṇudh.* II, 47, 8 bei der Pferdelerustration (*açvaçānti*) dem *Gaṇeça* oder wohl eher: dem Roßgenius *Revanta*, in *Mānavagṛhiyas.* II, 6, 4 beim *dhruvāçvakalpa* unter einem *açvattha* oder *nyagrodha* oder bei einem Gewässer dem *Varuṇa*, dem *Vishṇu* und den *Açvin*, in *Hcat.* II 2, p. 1018 unten bei der *goçānti* unter einem *açvattha*, einem *palāça*, einem einzeln stehenden Baum usw. den „Gottheiten“, in *Vishṇudh.* II, 50, 46 bei der *gajaçānti* einer ganzen Reihe von Wesen, in II, 96, 7 dem Feuergott, *Skanda*, *Mond*, *Varuṇa* und *Khaḍga*, einem Geist in *Skandas* Gefolge (*MBh.* IX, 45, 67) beim *Kṛittikāsnāna*, in III, 94, 2 f. dem *Çiva (devadeva)*, *Gaṇeça* (oder: dem Gott der Götter *Gaṇeça*), *Viçvakarman* und den für den Tempelbau nötigen Werkzeugen, in III, 117, 29—31 den unsichtbar zuschauenden Geisterwesen auf allen Seiten der Schaubühne bei dem zur Feier des Umzuges (*yātrā*) eines Götterbildes veranstalteten Schauspiel, in *Bhāratīyan.* (Benares 33, 241; *Kāvyamalā*-Ausg. 33, 233) den *Gandharva*, bezw. dem *Rudra Tryambaka*, dem „*Rudra* der drei Mütter“, einer sehr deutlichen Fruchtbarkeitsform der *Çiva*, und seinen Scharen, in *Bhaviṣyap.* I, 57, 1 ff. den *Bhūta*. Laut *Hcat.* II 2, p. 1035 werden auch die „Götter der Erde“, die Brahmanen, unter anderem mit *ullopikā* gefüttert. Trotz Kerns Widerspruch wird *ullup*, wie das *PW.* angibt, herausfischen bedeuten; in *Ath.-Veda* V, 28, 44 scheint *ghṛitād ulluptam*

Nachdem man das gemacht hat, soll man dann diesen Mantra sprechen (ich lese *vācyaṃ* statt *cāsyē*), o Stammhalter des Yadugeschlechtes (14): „Den Geisterwesen, die hier wohnen, denen sei Heil! Huldigung sei euch! Nehmt diese Darbringung an und vollzieht einen Wohnungswechsel (15). Von euch, den gottesdienstlich Verehrten, ermächtigt, o ihr Gebieter der Pramatha¹⁾, werde ich unfehlbar diesen Baum zu einem Tem-

wirklich mit Whitney „snatched out of ghee“ zu sein. *Ullopiḥā* sind also wohl in Fett gebackene und daraus hervorgeholte Küchli, vielleicht ähnlich den amerikanischen „fried cakes“.

¹⁾ In Vishṇudh. III, 42, 12 heißt es: „Piṅgācas, Zwerge, Bucklige und Pramathas, o Großarmiger (l. *mahābhujā* statt *mahībhujā*), sollen unter Verringerung der Gliedmaßen und unter Verringerung der Gestalt abgebildet werden.“ Kerns „Elben“ (für Prahmatha) wäre also recht gut. Die Orte, wo sie wohnen, sind die der Bhūta, der Totenseelen usw. Nach Vishṇudh. II, 176, 22—24 besitzen sie die acht *aicvaryaguna*. In Yogayātrā VI, 20—27 lesen wir: Die Pramatha, die an Straßen, Stadttoren und Flußufern, an Kreuzwegen, in (bei) Wachtüren (*aṭṭāḷaka*) und Lustgärten, bei den Häusern, in Höhlen, in alleinstehenden Bäumen u. dgl. mehr wohnen, die sollen verehrt werden, wie es sich gehört: „Verehrung sei euch, die ihr die Dienerschaft des Indra, des Feuergottes, des Yama, der Nachwandlerin (nach Vishṇudh. II, 176, 20 = Nirṛiti), des Varuṇa, des Windgottes, des Kubera, des Rudra, der Schlangengeister, des (Vogelfürsten) Suparna (einer Gestalt des Sonnen- und Fruchtbarkeitsgottes Vishṇu), des Lanzenbewehrten (d. h. des Skanda), der Piṅgā und der Daitya (Asura) seid. Die ihr an Leibesschönheit wetteifert mit dem Liebesgott, beliebige Gestalt annehmen könnt, verschiedenartige duftige Gewänder und Kränze tragt, von unwiderstehlicher Heldenkraft seid, an Ungestüm (*vega*) gleich dem Winde, stolagemutet, immer fröhlich, eine Glanzglut (*tejas*) an euch tragt, die mit dem Schimmer der jungen Sonne wetteifert; die ihr eine herabhängende Brust habt (*lambakroḍa*, wohl = *lambodara* „einen Hängebauch habt“), ihr langen, ihr kurzen, ihr hinkenden, ihr einäugigen, ihr dünnen, ihr dicken, ihr mit Gesichtern wie verschiedene Vögel, Raubtiere (*vyāla*) oder Kamele, ihr ohne Gesicht, ihr mit dem Gesicht auf der Brust (*kroḍāśya* mit Ebersgesicht?), ihr mit vielen Gesichtern, Köpfen, Armen, Beinen und Augen, ihr, die ihr zu eurem Schmuck Eidechsen oder Schlangen gemacht habt, ihr ungeheuerlichen, die ihr Diademe und großmächtige Edelsteine tragt, ihr, die ihr braunrot (*kapila*) seid wie die junge Sonne, Blitz und Feuer, ihr mit dem dunkeln Aussehen von Bienen, Tamālabäumen, Elefanten und wilden Büffeln (*gavala*), ihr mit den Leibern wie Berge oder Wolken, ihr mit Stimmen wie der Fall eines Donnerkeils und die ihr in euerm Lauf dahingeht, wie der Wind und wie der Gedanke; ihr, die ihr Schwert, Kolben (*musala*), Keule (*gadā*), Stein, Lanze, Dreispieß (*çūla*), Bäume, Pfeil und Bogen und Wurfseibe in den Händen habt, und ihr, die ihr mit Kaṇapa-Lanzen, eisenbeschlagenen Knütteln (*parigha*), Holzspeeren (*kunta*), Fäusten, Zauberkunst, Prügeln (*laguḍa*), Äxten und „Hunderttöttern“ bewehrt seid — ihr Scharen der Pramatha samt den Bhūta, nehmt die von dem auf Eroberung

pel¹⁾ verwenden (16). Wenn ihr diesen Baum nicht verlassen wollt, dann sollt ihr im Traum aus Gnade es mir der Wahrheit gemäß sagen“ (17)²⁾. Nachdem der Zimmermann also gesprochen hat, soll er dort einschlafen, o Menschenhirt, und auch der Astrolog, o Hochgesegneter, beschützt von Helden mit Schwertern in den Händen (18). Wenn darauf auch nur einer von ihnen in der Nacht einen glückhaften Traum hat, oder auch gar keinen hat, o König, dann soll er unbedenklich den Baum umhauen (19). Hat er (einer von den zweien) aber einen unheilbringenden Traum, dann soll er keinesfalls ihn umhauen. Den zu fällenden Baum soll der Einsichtsvolle, früh am Morgen aufstehend, fällen (20), in rituell reinem Zustand, mit einem Beil, das mit Honig und Schmelzbutter bestrichen worden ist. Nachdem er einen Strich nach rechts herum daran gemacht hat, soll er dann in koscherem Zustand ihn fällen (21). Als glücklich gelobt wird sein Fall mit der Spitze nach Osten oder nach Norden, auch nach Nordosten, o Großkönig, nach den übrigen Richtungen aber verworfen (22). Zerbricht er im Fall (l. *pāte* statt *vāme*), so soll man ihn nicht nehmen, noch auch, wenn er lebende Wesen tötet. Den Baum, der in glückhafter Weise fällt, soll man mit aller Sorgfalt nehmen (23). Das obere und das untere Ende soll sorgfältig gezeichnet werden, aus dem oberen Ende soll man des Gottes Kopf, aus dem unteren die Füße machen las-

rung bedachten König euch dargebotene Balispende entgegen. Wenn wir über die Feinde gesiegt haben, wenn wir durch eure Gnade in die Heimat zurückgekommen sind, werden wir euch eine doppelt so große, mannigfaltige Balispende geben.“ In 28—29 folgt weitere Bitte an diese überbunte Naturgeistergesellschaft, die in Vishṇudh. II, 177, 6 passenderweise mit der Göttin Erde zusammen angerufen wird; es sind chthonisch-phalliche Wesen. Ganz ähnlich, aber weniger phantasievoll ausmalend und gewiß aus der gleichen Quelle geschöpft ist Vishṇudh. II, 176, 18 ff.

1) *Devāgāre*. Die Vorlage sprach also wohl von einem Tempel. Kaum *devāgāre* = Götterbild, weil ja die Gottheit darin wohnt. Eher *devākāre* zu lesen; *ākāre* Götterbild findet sich in Hcat. II 2, p. 496. In Bṛihats. 59, 10, gewiß aus der gleichen Quelle, heißt es: *arcārtham* (für ein Götterbild) *amukasya tvam devasya parikalpitah*. Unser Glosa 15 ist, abgesehen vom ersten *pāda*, wörtlich = Bṛihats. 43, 17; unser 16 sehr ähnlich Bṛihats. 18, und beiden steht sehr nahe Bṛihats. 59, 10—11 (dies = Bhaviṣyap. I, 131, 33 f.). Fast möchte man in unserem 15 a *vasanti yātra bhūtāni* (aus *yā* = *yāni* + *atra*) annehmen an Stelle von *vasanti yatra* usw. Diese ältere Gestalt wäre dann in Bṛihats. 43, 17 in klassisches Sanskrit umgeformt.

2) Ebenso werden in Yogay. VI, 29 und Vishṇudh. II, 177, 5 f. die Pramatha gebeten, vor dem Auszug in den Krieg dem König im nächtlichen Traum ein Zeichen zu geben, ob er siegen werde oder nicht.

sen (24). Ein umgekehrter oder quer (durch den Block) gemachtes Götterbild führt ein Sterben (*marāṇa*, eine Seuche) herbei. Die Vertauschung von oberem und unterem Ende vermeide man auch bei Säulen (25). Geschieht die Vertauschung des oberen und des unteren Endes, dann geht das Haus zugrunde. Und mit dem oberen Ende nach Osten oder nach Norden schauend, müssen die Bäume zu Häusern verwendet werden (26), (ebenso) zu Hauptsparren und zu den (andern) Sparren; in umgekehrter Lage sind sie verwerflich. Schauen sie mit der Spitze nach Süden oder nach Westen, so bringen sie dem Besitzer den Untergang (27). Deshalb soll man mit aller Sorgfalt den Baum(stamm) mit Zeichen versehen lassen, am obern Ende und am untern, o Kenner des Guten¹⁾. Darauf soll man ihn auf richtige Weise heimbringen (28), mit einem Karren, o Großkönig, oder durch Männer oder durch Rinderstiere (wohl: die ihn tragen), an einem geeigneten Tag, unter geeignetem Gestirn und in einer belobten Stunde (29). Hat der kundige Zimmermann ihn in gebührender Weise heringebracht (l. *praveçya*), dann soll er ihn in richtiger Ver-

¹⁾ Eine Parallele zu unserem 25 c—28 ist Vāyupur. 8, 123 ff.; Brahmanapur. I, 7, 117 ff.: Wie die Äste eines Baumes stehen (nach oben, nach unten, nach bestimmter Himmelsrichtung), so müssen sie auch im Hause (als Balken, Sparren usw.) stehen. Eine andere scheint in Bhavishyap. I, 131, 38 zu stecken. Der Text lautet: *Yasya bāhyasthitā cākhā dikshu nashṭā catasṛishu / vāstupūrvam tataḥ sthitevā tataḥ paścād avasthitā*. Besser, obschon nicht unbedingt nötig, wäre der Plur.: *bāhyasthitāḥ cākhā* usw. Statt des zweiten *tataḥ* setze man *tathā*: „Die Äste am Baum, die hinausstehen, in die vier Himmelsrichtungen verloren, die stehen, wenn sie dann einem Bau angehörig dastehen, ebenso da“ (d. h. nach Osten schauender Ast als Sparren ebenso nach Osten usw.). Soll man *visṭā* statt *nashṭā* lesen: „in die vier Windrichtungen eindringend.“? Näher stünde *tashṭā*: „...“ die stehen, wenn sie, behauen, einem Bau angehörig dastehen, ebenso da.“ Aber Bedenken regen sich wegen der Wortstellung im Skt.

In der letzten Strophe bringt dann Bhavishyap. I, 131 noch etwas Ähnliches: *Gāruḍe diçi pāshāṇam kapoto grihagodhikā / sitavarṇam jalam jñeyam aṅgushṭābhāṇam bhavet kṛimih*. Dies Gewirr von Verderbnis scheint unlösbar zu sein. Licht kommt von Brihats. 53, 122 f. Da hören wir: *Chedo yady avikāri, tataḥ çubham dāru tad grihaupāyikam, / pite tu maṇḍale nirḍiçet taror madhyagām godhām. || Mañjishṭhābhe bheko, nīle sarpas, tathārune saraṭaḥ, / mudgābhe 'çmā, kapile tu mūshako, 'mbhaç ca khaḍgābhe* (Im Inhalt ganz = Matsyapur. 257, 12 c—14 b). Ich lese also im Bhavishyap.: *Aruṇe diçet pāshāṇam, kāpote grihagodhikām, / sitavarṇe jalam jñeyam, mañjishṭhābhe bhavet kṛimih. || Doshair etair vinirmukṭam mudā kālam* (l. *kāle*) *samuddharet*. Wie die zwei anderen Fetzen ist auch dieser unvermittelt angeheftet.

wendung verwenden, nach der Vorschrift, o Großkönig, wenn er mit glückwirkenden Merkmalen ausgestattet ist (30).

Wer so den Auszug in den Wald verrichtend,
Das Holz heimbringend, Häuser so errichtet,
Dem blüht Gedeihen immerdar, o König,
Das herrlichste an Gold und Korn und Söhnen¹⁾.

Herkunft oder Entstehung des Festes.

Wie wir sahen, hat in allen unseren Quellen, mit Ausnahme des Devīpur., der alte König von Cedi Vasu Uparicara das Fest des Indrabaums eingeführt. Gleich sonstigen mythischen Erdenfürsten verkehrt er mit den Himmlischen auf gleichem Fuße. So erhält er von Indra wie den wunderbaren Wagen, so auch den Indradhvaja. Die dabei nicht einmal zusammenstimmenden Angaben des Devīpur. entspringen dem Glaubenseifer für Çiva und seine Gemahlin, der dieses Purāṇa beseelt; er wird wohl gar ein Einfall des Kompilators sein.

Die Herkunft und Art des Materials für den Indrabaum: der Auszug in den Wald.

In europäischen Berichten über die Heimholung des Mai- baums, wie man gewöhnlich kurz den Festbaum der verschiedenen Sonnen- und Wachstumsfeste nennt, hören wir von dem fröhlichen Auszug namentlich des jungen Volkes hinaus in den Wald, bei dem dann nicht selten wie in Ophelias Lied die Mäd-

¹⁾ Wir sehen, von 25 c an redet der Text nur noch von dem verwandten Stoff: vom Hausbau. Wahrscheinlich war das schon so in der Vorlage. In beiden Fällen gelten eben vielfach die nämlichen Bestimmungen. — Die genannten hauptsächlichen Parallelkapitel, nämlich Brīhats. 59 und Bhavishyap. I, 131, sowie Vishṇudh. III, 89 sind wohl alle nach derselben Vorlage gearbeitet, Bhavishyap. I, 131 vielleicht mit Benutzung der Brīhats. Sehr ähnlich sind nämlich Bhavishyap., Çloka 1 und Brīhats. 1; Bh. 13 und Br. 5 a b; Bh. 17 c d und Br. 4 c d; Bh. 20—21 a und Br. 3 c—4 a. Fast gleich sind Bh. 30 c—31 und Br. 8, ganz gleich, abgesehen von Verderbnissen oder Kleinigkeiten, Bh. 32—34 und Br. 9 c—12; Bh. 41—42 und Br. 12—13.

chen wohl als Jungfrau hineingehen, aber nicht wieder hinaus. Ähnliches möchte man auch vom Indrabaum annehmen. Yājñav. I, 147 verordnet, daß die Vedaschüler einen Tag frei haben sollen, wenn der Indrabaum aufgerichtet oder niedergelassen wird, und Vi. 30, 6, daß beim Indraauszug (*Indrayāna*) einen Tag und eine Nacht das Vedastudium unterbleibe. Ebenso befiehlt Heat. III 2, p. 745, *anadhyāya* (Unterlassung des Vedastudiums) am Indrafest (von Mārkaṇḍeya). Mit *Indrayāna* wird der festliche Auszug, den Indrabaum ins Dorf oder in die Stadt zu holen, gemeint sein. Vgl. meine „Altind. Rechtsschr.“, S. 190. Wie sonst in Altindien der Zimmermann oder Schreiner selber in den Wald geht, dort sein Bedarfsholz fällt, zurichtet und heimführt, so hier. Daß hier der Astrolog mit muß und besonders wichtig ist, sowie daß die beiden sich Gehilfen mitnehmen, versteht sich von selber, ebenso, daß dann wenigstens eine Anzahl Männer den Baum in Stadt oder Dorf schaffen. Da wird wohl viel Volks mitgelaufen sein.

Verschiedene Stellen unserer Schriften lassen schließen, daß es ein Urkapitel über den Auszug in den Wald (*vanapraveṣa*) gab, das die Wahl und Fällung der Bäume für Götterbild und Göttertempel, Menschenwohnung, Bettstellen und Sessel besprach und bei der Einzelbehandlung der genannten Dinge vom jeweiligen Kompilator nach persönlichem Bedürfnis und Naturell verwertet wurde, hier treuer und vollständiger, dort freier oder fetzenhafter. Solche *Vanapraveṣa*-Kapitel sind also in den mir vorliegenden Werken Vishṇudh. III, 89; Bṛihats. 59; Bhaviṣyap. I, 131. Auch Matsyap. 257 wäre zu nennen. Mindestens dem Hauptinhalt jenes Urkapitels lieferte das Götterbild. Wenn aber das Devīpur. (Heat. II 2, p. 402 Mitte) sagt, Zimmermann und Astrolog sollten im Einklang mit der Vorschrift für die Aufstellung eines Bildes der Göttin und für ein Prozessionsfest (*yātrā*) die Waldfahrt machen, und wenn Vishṇudh. II das Kapitel vom *Vanapraveṣa* als Richtschnur nennt, so dürfen wir nicht schließen, Vishṇudh. II weise auf Vishṇudh. III hin, denn dieses dritte Buch ist erst später angefügt. Wohl aber wird, wie oft anderwärts, der Kompilator von II und der von III die gleiche Vorlage vor sich gehabt haben.

Leider tritt nun auch beim *Vanapraveṣa* hinter Mantik und Magie anderes sehr zurück. Zwar hat auch die natürliche Tauglichkeit des Holzes für den betreffenden Zweck mitgeredet. Aber das Taugliche wird zugleich zum magisch Heilvollen, und wenn z. B. Vishṇudh. III, 89, 8 Bäume ohne Kernholz (oder

kraftlose, solche mit weichem, nichtigem Holz) für ein Götterbild verbietet, so ist halt alles Schwächliche, Minderwertige zugleich zauberisch unheilvoll. Für das Götterbild nennen nun die drei erwähnten Kapitel folgende Bäume. Vishṇudh. III, 89, 9—10: *Candana*, *spandana*, *çāla*, *çiṃçapa*, *khadira*, *dhava*, *kiṃçuka*, *padmaka*, *haridra*, *cīnadruma*, *arjuna*, *kadamba*, *madhūka*, *añjana*, *devavṛiksha* (= *devadāru*), edle Bäume, den roten Sandelbaum und überhaupt Hartholzbäume (*sāra*). Bhavishyap. I, 131, 10—11 bringt von diesen: *Candana*, *khadira*, *kiṃçuka*, *arjuna*, *madhūka*, *añjana*, *devadāru*, roten Sandelbaum, daneben aber: *vṛiksharāja* (= *pārijāta*, *Erythrina indica*), *bilva* (Belbaum, *Aegle Marmelos*), *āmṛātaka* (*Spondias mangifera*), *nimba* (*Azadirachta indica*), *çṛiparṇa* (*Premna longifolia*), *panasa* (Brotfruchtbaum, *Artocarpus integrifolia*) und *sarala* (*Pinus longifolia*). Aber nicht unterschiedlos gelten alle diese Bäume für ein Götterbild, sondern je nach der Kaste des Stifters: *Madhūka* und *devadāru* für den Brahmanen, *vṛiksharāja* und *candana* für den Kshattriya, *bilva* und *āmṛātaka* für den Vaiçya, *khadira* und *añjana* für den Çūdra, *nimba*, *çṛiparna*, *panasa*, *sarala*, *arjuna*, *raktacandana* für alle Kasten. So Bhāviṣhyap. I, 131, 12. Çl. 13 aber zeigt sich dann freigebiger und teilt jeder Kaste noch besonders vier Bäume zu, nämlich dem Brahmanen: *suradāru* (= *devadāru*, schon in der ersten Liste), *çamī* (*Prosopis specigera* oder *Mimosa Suma*, bekanntlich als Reibholz für Feuererzeugung gebraucht und darum wohl des Makels als weiblich entledigt), *madhūka* und *candana* (also noch die zwei vorher dem Kshattriya gegebenen); dem Kshattriya: *ariṣṭa* (Seifenbaum, *Sapindus detergens*), *khadira* (obgleich schon dem Vaiçya zugeeignet), *tinduka* (*Diospyros embryopters*, ein vorzügliches Brennmaterial) und *açvattha* (*Ficus religiosa*); dem Vaiçya: *khadira* (schon im Zweierverzeichnis ihm zugebilligt — die zwei andern sind verloren oder liederlicherweise vergessen); dem Çūdra: *kesara* (*Rottleria tinctoria*, *Mesua ferrea* usw.), *sarjaka* (*Terminalia tomentosa*), *āmra* (Mangobaum) und *çāla* (*Vatica robusta*). Brihats. 59, 5 f. macht für den Brahmanen dieselben vier namhaft, für den Kshattriya aber *bilva* statt *tinduka*, für den Vaiçya neben dem *khadira* noch *jīvaka* (*Terminalia tomentosa*), *sindhuka* (*Vitex Negundo*¹⁾) und *spandana*. Den Çūdras spendet Varāhamihira

¹⁾ Wird von Carakas. I, 4, 14, 16 unter den 10 Pflanzen gegen Gift aufgeführt und ist nach dem PW. nur ein Strauch!

neben den vier des Bhavishyap. noch *tinduka* und *arjuna*. Diese zwei etwas sonderbar hinzugeschnitten erwecken die Vermutung, die Zweierliste habe auch der Verfasser der Bṛihats. gekannt. Merkwürdig ist aber, daß er gerade den Çūdra allein so beschenkt, und sogar für ihn dem Kshattriya dessen *tinduka* wegnimmt. Die Purāṇa nun lassen ihrer jeweiligen Laune oder Willkür unzählige Male die Zügel schießen bei Dingen, bei denen Genauigkeit unbedingt geboten schiene — und was könnte dem Inder wichtiger sein, als Kastenbesonderheiten! Hier, und wohl auch anderwärts nicht selten, springt Varāhamihira mit seiner Vorlage recht frei um. Eine andere Unterscheidung je nach der Kaste erscheint in Vishṇudh. III, 89, 12: Bäume mit rotem Kern für Fürst und Adel, mit weißem für die Brahmanen, mit gelbem für die Vaiçya, mit schwarzem für die Çūdra. Diese vier Farben der vier Kasten finden wir oft. So z. B. soll der Erdboden für eine Wohnung je nach der Kaste des Besitzers diese Farben zeigen. Çāṅkh.-Gṛihyas. II, 8, 6—8; Bṛihats. 53, 96; Vāstuvidyā ed. Ganapati Sastri II, 29 f.; Çilpaç. ed. Ph. N. Bose (Punjab Oriental Series 17) I, 5; Viçvakarmaprakāça I, 24; Vishṇudh. II, 29, 8 (daher Agnipur. 247, 1); III, 93, 32; Matsyap. 253, 11 c—12 b. Auch beim Fundort des Steins für ein Götterbild (Vishṇudh. III, 90, 2; vgl. Agnipur. 43, 12) und beim Ort für einen Tempel (Vishṇudh. III, 93, 31 b ff.) muß die Farbe der Erde sich so nach der Kaste des Stifters richten. Allgemeiner Art ist die Bestimmung, daß der Baum glatte (*snigdha*) Blätter, Blüten und Früchte haben solle (Bṛihats. 59, 4), und daß er weit ausgedehnten Stamm und Astbau aufweisen, reich an Blättern, in gerade gerichtetem Wachstum verlaufend, frei von Krankheit, selbständig kraftvoll (*avivaça*), noch von Rinde bekleidet und prächtig sein müsse (Bhavishyap. I, 131, 19)¹

Beim Hausbau bringt Holz von *asana* (*Terminalia tomentosa*), *madhuka*, *sarja*, *çāla*, *candana*, *panasa*, *devadāru* Glück

¹) Der Tieropferpfosten (*yūpa*) soll von einem Baum gemacht werden, der auf ebenem Boden und nicht als Ast gewachsen, vielblättrig, vielästig, an der Spitze nicht verdorrt, nicht hohl, nicht schwankend, gerade, aufrecht (d. h. nicht an der Erde hinkriechend oder stark gegen sie hinabhängend), an der Spitze nach Nordosten oder Westen (also nach der Himmelsrichtung der zwei chthonischen und phallischen Götter Çiva und Varuṇa) leicht geneigt ist, dessen Zweige aufwärts gerichtet sind und dessen Risse in der Rinde dem Lauf der Sonne entsprechend herumgehen. Āpast.-Çrautas. VII, 1, 17; vgl. Taitt.-Samh. VI, 3, 3, bes. 4 f.; Kāthakas. XXVI, 3; Kapiṣṭhalakāthas. 41, 1.

(Matsyap. 257, 8 c—9). Nur unvermischt mit anderen Holzarten darf da verwendet werden: *çiṃṣapa* (Dalbergia Sisu), *çṛīparṇī* (Gmelina arborea), *tindukī* (Diospyros embryopteris), *spandana*, *panasa*, *sarala*, *arjuna*, *padmaka* (ib. 10 c—12 b). Als koscher für Bettstatt und Sessel nennt Bṛihats. 79, 2: *asana*, *spandana*, *candana*, *haridra*, *suradāru*, *tindukī*, *çāla*, *kāçmarī* (Gmelina arborea; ist Opferholz in Bṛihats. 44, 12 und sonst oft; Zahnholz ib. 85, 3, Mittel gegen Gift in Carakas. VI, 23, 176, die Frucht gilt als eines der zehn Mittel gegen Körperglut in Car. I, 4, 14, 41). Für Schießbogen nennt Viṣṇudh. II, 16, 12—15 als die besten Holzarten: Sandelbaum, Calamus Rotang, *dhanvana* (Grewia elastica), *çāla*, *çālmali*, *kāça* (mir unbekannt), *kakubha* (Terminalia Arjuna), *añjana*, Bambusrohr, und zwar soll man das Holz im Herbst nehmen, was an Bhaviṣhyap. I, 131, 22 erinnert: Holz zu Götterbildern soll in den acht Monaten von Kārttika an geschlagen werden¹). Der Wagbalken der Wage beim Gottesurteil soll von *khadira*-, *tinduka*-, *çiṃṣapa*- oder *çāla*-Holz sein (Nārada I, 163 f.), der Wagbalken und Pfosten beim *tulāpurushadāna* (Versenkung des eigenen Gewichtes in Gold) in Matsyap. 274, 32 ff. von *çāla*, *iṅgudī*, *candana*, *devadāru*, *çṛīparṇī* (vgl. Matsyap. 255, 19; 218, 2; Viṣṇudh. II, 27, 2; Bhaviṣhyap. II, 1, 10, 53), *priyaka* (Terminalia tomentosa), *kadamba* (Nauclea Cadamba) und *añjana*, in Bhaviṣhyott. 175, 33 ff. von *candana*, *khadira*, *bilva*, *çāka* (wohl *çāla* zu l.), *iṅguda*, *tinduka*, *devadāru*, *çṛīparṇa*, oder auch einem anderen Baum mit Hartholz oder einem für Opfer verwendbaren. Für den Wagbalken der Orakelwage wird von Bṛihats. 26, 9 nur *khadira* genannt und bezeichnenderweise daneben der Schaft eines Pfeils, mit dem ein Mann verwundet worden ist, während als bestes Material Gold oder doch Silber, beide ja voll magischer Kraft, den Vortritt haben. Für den Opferpfosten bestimmt Āpast.-Crautas. VII, 1, 15 nur *palāça*, *khadira*, *bilva*, *rohitaka*. Auch auf das Opferholz bei Götter- und Manenopfer und andres einzugehen, nähme zu viel Raum weg.

Selbstverständlich muß auch der Boden, auf dem der Baum steht, koscher sein, obschon beim *Vanapraveça* nur Bhaviṣhyap.

¹) Nach weitverbreiteter Ansicht soll man Bäume bei abnehmendem Mond fällen. Der Grund scheint von vorneherein klar zu sein: voller Mond macht den Baum saftvoll, abnehmender saftlos, also trocken. Vgl. Frazer³ VI, 135—138. Im Herbst und Winter stimmt bekanntlich der geringere Saftgehalt.

I, 131, 18 diesen Punkt näher behandelt: rituell rein (*çuci*) abgeschieden von der Welt (*vivikta*, in *Bṛihats.* 43, 16 *vijana*), frei von Haaren und Kohlen, nach Osten oder nach Norden abfallend, ledig der für die Menschen schlimmen Dinge¹⁾.

Besonders umständlich sind natürlich die Angaben über die zu vermeidenden Bäume. Beim Götterbild werden da, wie wir gesehen haben, von Vishṇudh. III, 89, 3—7b aufgeführt: Bäume mit Höhlungen, von Schlingpflanzen umspinnene²⁾, von Würmern angefressene, vom Feuer versengte oder angebrannte, vom Wind niedergeworfene, von Elefanten gebrochene, von Vögeln oder allerhand Lebewesen bewohnte, in der Nähe von Asketensiedlungen stehende, mit Wasser aus einem Krug begossene, krumme, hohle, im Stehen verdorrte, zu junge oder zu alte³⁾, bei Leichenstätten, Totenmälern (*caitya*), Ameisenhaufen oder Göttertempeln aufgewachsene, in öffentlichen Gärten oder einzeln stehende, Grenz-⁴⁾ und Straßebäume, sowie als einzelne Baumarten: *palāca*, *çālmali*, *pippala*, *vaṭa*, *āmra*, *kapittha*, *vibhītaka* und *vetasa*. Aus Bhavishyap. I, 131, 5—9; 20—21; 39c—40 kommen hinzu, aber ohne daß alle vom Vishṇudh. genannten auch hier auftraten: Alle Milchsaftbäume, alle von Natur schwächlichen (*durbalā ye svabhāvataḥ*), an Kreuzwegen stehende, solche, in die Götter(darstellungen) eingeschnitten sind (*utkīrṇā devatā yeshu*)⁵⁾, oben dürre (*çushkāgra*), ganz dürre (*çushka*), mit einer Mordwaffe (*çastra*) niedergeschlagene, zu Elefantenfutter gemachte (d. h. von Elefanten abgefressene, *kuñjarāçās tathā kṛitāḥ*), unten angekrankte (oder: unten mit einem Bruch behaftete? *sarujō 'dhaç ca*), ungesunde, zur Unzeit blühende oder zur richtigen

¹⁾ *Lokakashṭavivarjita*. Man soll wohl lesen: *lokakṛishṭavivarjita* „wo die Menschen die Erde nicht gepflügt haben“? Dagegen z. B. von Ebern oder Stieren aufgewühlte Erde wirkt magisch Heil; es ist ja die Kraft und der Brunstsegen der Tiere in sie eingegangen.

²⁾ Nicht nur wird solchen die Kraft entsogen, sondern die Schlingpflanzen erzeugen magieanalogisch Bande, Gefangenschaft (siehe z. B. *Bṛihats.* 95, 37 und vgl. 42; Vishṇudh. II, 164, 40 c d, woher Agnipur. 232, 5 a b).

³⁾ *Bālavyṛiddhās* = *putrakavyṛiddhakāḥ*, wie man in Bhavishyap. I, 131, 5 lesen muß.

⁴⁾ *Simāvyikshāms*. In Bhavishyap. I, 131, 8 c muß man *simādyāḥ* statt *sāmādyāḥ* lesen. Wer in oder bei Leichenstätte, *caitya*, Ameisenhaufen, Einsiedelei oder Tempel von giftigem Tier gebissen oder gestochen wird, ist unheilbar (*Carakas.* VI, 23, 159 f.).

⁵⁾ Wir werden wohl vor allem auch an Phallus, Kteis, theriomorphe Abbildungen (wie Schildkröte, Stier usw.) u. dgl. mehr denken dürfen.

Zeit blütenlose, Bäume, deren Blätter abgefallen sind, von bösen Geistern oder von Krähen besuchte, solche mit nur einem Ast oder mit zu vielen Ästen oder mit drei Ästen, diese schlechtesten der Bäume, von selber niedergestürzte, von Elefanten umgeworfene, von Vögeln bewohnte¹⁾, solche, aus denen Hülsenfrüchte herausspringen oder deren herausrinnender Saft süß ist²⁾, oder aus denen Schmelzbutter oder Öl fließt³⁾. In Brihats. 59, 2—4 a finden wir außer schon Genannten: am Zusammenfluß mehrerer Ströme stehende Bäume, von nachher aufgesproßten Bäumen bedrängte, vom Blitzstrahl (*vajra*) getroffene, vom Wind beschädigte, von Bienen bewohnte. Für den Hausbau verbietet Vishnudh. II, 29, 46 ff. nicht nur eine Reihe Bäume von der sonstigen Tabuart, zu denen man auch MBh. VII, 73, 38; XII, 40, 11; XIII, 14, 58; 104, 92 vergleiche, sondern auch *nirguṇḍī* (*vitex Negundo*). Da dies aber nur ein Strauch ist, wird die Lesart kaum richtig sein. Matsyap. 257, 4—8 schließt neben schon aufgeführten (darunter auch *ūrdhva-ṣushka*, wie man in 5 c lesen muß, von einem Wirbelsturm geschädigte, am Zusammenfluß von Strömen wachsende) beim Hausbau auch aus: an einem Brunnen, Teich usw. stehende, stachelbesetzte, *nīpa*⁴⁾, *nimba*, *vibhītaka*, *ṣleshmātaka* (*Cordia latifolia*), *āmra*, Brihats. 53, 120 ebenfalls *nimba* und *vibhītaka*, daneben *dhava* und *arani* (= *Premna spinosa*? Oder = *çami* wie wohl in Hariv. I, 26, 43 f.; Kirfel, Pur. Pañcal. 359, 40 f.?).

Aus den für Sessel oder Bettstelle untersagten wurde noch nicht genannt: der von einer Wasserflut umgeworfene (Brihats. 79, 3—4 c), noch der bei einem verlassenen Haus wachsende (Vi. 70, 13). Zauberisch äußerst gefährlich ist auch das Zähneputzen, daher das Zahnholz hochwichtig. Unheil bringt da Holz von unbekanntem Baum, noch von den Blättern bestandenes,

¹⁾ Eigentlich: bewohnt gemachte. Ich lese *vāsītāḥ* statt *varjitāḥ*.

²⁾ *Dravaṣ ca madhuro bhavet*. Das scheint nicht ganz richtig zu sein. Aus Bäumen fließender Honig ist unheilvoll (z. B. Vishnudh. II, 137, 8 = Matsyap. 232, 8). Also etwa *madhujo* von Bienen stammend?

³⁾ Das alles sind natürlich Portenta (*utpāta*, *adbhuta*), und auch altindische Bäume leisten darin Erkleckliches. Wegen der Baumportenta siehe z. B. Brihats. 46, 24—32; Vishnudh. II, 137 = Matsyap. 232 (reproduziert von Heat. II 2, p. 1080 f.); Ath.-Vedapariṣ. LXX b, 7, 2—10, 1; LXXI, 10, 1—11, 5; 15, 1—2; Negelein, Traumschlüssel, p. 245—262.

⁴⁾ Nach den Wörterbüchern Art *Nauclea Cadamba* oder schwarzer *Açoka* oder *Ixora Bandhuca* Roxb. Der Baum scheint voll Stacheln zu sein; nach Nītivākyaṃ.¹, p. 39, 6 ist er schwer zu ersteigen, darum wirft man seine Früchte mit Knütteln herab (in der 2. Ausgabe fehlt dieses *sūtra*).

ein rindenloses, ein auf dem Baum verdorrtes (Bṛihats. 85, 2 = Yogayātrā II, 20). Auch die Dharmaschriften befassen sich mit dieser Sache (Baudh. I, 3, 25; Āpast. I, 11, 32, 9; Gaut. 9, 44; MBh. XIII, 104, 92 = Viṣṇudh. III, 233, 26; MBh. VII, 73, 38; an der letzten Stelle *tinduka* verboten). Besonders eingehend ist Vi.s Darstellung (61), was daher kommt, daß die Vishnusmṛiti aus einer purāṇaartigen Schrift schöpft. Sie verbietet: *palāça*, *çleshmāntaka*, *arishṭa*, *vibhūṭaka*, *dhava*, *dhanvana* (*Grewia elastica*), *bandhūka*, *nirguṇḍi çigru*¹⁾, *tilva* (*Symplocos racemosa*; gilt im Ritual als unheilig), *tinduka*, *kovidāra* (*Bauhinia variegata*), *çamī*, *pippala*, *iṅguda* (*Terminalia Catappa*), *guggulu*²⁾, *pāribhadra* (*Erythrina indica*), *amlīkā* (*Tamarinde*), *mocaka* (*Musa sapientum* und andere Pflanzen), *çālmali*, *çaṇa*³⁾, s ü ß e s Holz (*madhura*), saures, im Stehen verdorrtes, hohles, stinkendes, schlüpfriges. Am nächsten steht da wohl Viṣṇudh. II, 88, 11 c ff., was nicht verwundert, da beide ja aus derselben Quelle oder doch Hauptquelle fließen, aus dem Fürstenhandbuch des Pushkara. In Viṣṇudh. II, 88 fehlt eine Anzahl der von Vi. genannten Bäume, während nicht wenige andere (von Vi. wohl unterdrückte) erscheinen. Von diesen sei nur genannt: (*na bhakshayet*) *samapūrvam*⁴⁾, *atisthūlaṃ*, *kubjaṃ*, *kiṭavināçitam* (çl.

¹⁾ *Çigru* ist *Moringa pterygosperma*, eine Art Meerrettich, dessen Wurzel, Blätter und Blüten gegessen werden. Aber dem Asketen und bei Totenmählern ist der Genuß verboten (Manu VI, 14; Vi. 79, 17; Viṣṇudh. I, 141, 21; Hcat. III 1, p. 147; 149; 558; 561). Nach Hcat. III 1, p. 557, weil die Pflanze rote Blüten hat. Ist ein Mittel gegen Gift in Viṣṇudh. II, 27, 4 = Matsyap. 218, 4. Beißt aber einen eine Schlange bei einem *çigru*, dann ist der Biß *açubha*, kann also nicht geheilt werden (Agnipur. 294, 23), und an dem Ort des ungemein heilbringenden *pushyasnāna* darf keine solche Pflanze stehen (Hcat. II 2, p. 601 Mitte). Sie ist also hochgradig zauberisch.

²⁾ *Amyris Agallochum*, dessen Ausschwitzung das Bdellium ist. Welche Zaubermacht diesem innewohnt, zeigt schon Ath.-Veda XIX, 38. Gewöhnlich wird nur von seiner heilwirkenden Kraft geredet. Ist es doch *gomūtrāḥ jātaḥ* und *āhāraḥ sarvadevūṇām*, *Çivasya ca viçeshataḥ*. Bhavishyott. 69, 21 = Hcat. II 1, p. 1182, vgl. 1156.

³⁾ Gewöhnlich Hanf, für Zahnreinigung auch von MBh. XIII, 104, 92 = Viṣṇudh. III, 233, 36 = Bhavishyott. 205, 140 c—141 b verboten.

⁴⁾ Lies *samaparvam* und vgl. Yogay. II, 20 = Bṛihats. 85, 2. Ebenso erzeugt ein Stock mit einer geraden Anzahl von Knoten Unheil, mit ungerader Glück (siehe das Einzelne in Bṛihats. 72, 5 f.), und soll der Stiel des Sonnenschirms 9, 7 oder 1 Knoten haben (Bṛihats. 73, 2); weniger richtig nennt sie Viṣṇudh. II, 13, 5 und meine Hindu Tales 129 f. vom Stock, dagegen sagt Viṣṇudh. II, 16, 23 richtig von den Rohrpfählen,

14). Sehr merkwürdig mutet die Empfehlung der *kaṇṭakini* (in 17b) an, aber nur deshalb, weil der Name wegen der „Stacheln“ abschreckend klingt. Er bezeichnet *Solanum Jacquinii*, eine Art Dattelpalme und hochroten Amaranth. Aber Garuḍapur. 213, 46 c—50 verordnet in einem langen Verzeichnis auch *kṣhīrakaṇṭakivṛikṣhādyaḥ*, / *kaṭutiktakashāyāḥ ca dhanārogyasukhapradāḥ*. Die zweite Hälfte stimmt da genau mit Vi. 61, 15 überein, in der ersten befremdet vor allem der stachelbesetzte Baum. Auch die bekanntlich magischen Milchsaftbäume oder doch bestimmte Arten werden von einigen verboten, dagegen nennt Garuḍapur. 50, 13 c—14 den *kṣhīravṛikṣha* an erster Stelle als heilwirkend. Padmapur., Uttarakh. 94, 14—16 verbietet: stachelbesetzten Baum, Baumwollstaude (*kārpāsa*), *nirguṇḍī*, *brahmavṛikṣha*¹⁾ *vaṭa*, *eraṇḍa* (Rizinusstaude), *vigandha* (schlecht riechend), Skandhapur. II, Kārttikam. 5, 13: *kṣhīravṛikṣha*, *kārpāsa*, dornigen und verbrannten Baum, MBh. XIII, 104, 92 = Vishṇudh. III, 233, 26 = Bhaviṣhyott. 205, 140 c—141 b: *pippala*, *vaṭa*, *ṣaṇa*, *ṣāka*, *udumbara*. Bṛihats. 85, 3—7 bringt eine lange Reihe von glückhaften Zahnholzarten, immer mit Angabe der besonderen Segenswirkung des betr. Holzes. Die meisten davon werden auch anderwärts empfohlen, auch eine Anzahl Milchsaftbäume sind darunter. So dann soll man beim Brahmadvādaḥvratā nur Zahnhölzchen von *khadira* und *nyagrodha* brauchen, bei bestimmten durch das ganze Jahr hingehenden *vratā* jeden Monat bestimmte Hölzer (Garuḍapur. 117; 120; Matsyap. 56). Überdies wird eine Anzahl Bäume als besonders gut hervorgehoben. So namentlich *vaṭa*, *asana*, *arka*, *khadira*, *karavīra*²⁾, *bilva*, *badara*,

daß sie *vishamaparvāṇaḥ* sein sollen, und Dubois-Beauchamp³⁾, p. 467; 524; 526: der *Samnyāsīn* trägt einen Stock von 7 Knoten. Im *Vaikhānasa-smṛta*s. ed. Caland IX, 3 (p. 123, 15 f.) soll der Waldsiedler einen Stab mit 5, 7 oder 9 Knoten haben.

¹⁾ Ist gut zu Amulett in Vishṇudh. II, 132, 26, ist Opferholz bei Abwehrtritus in Negelein, Traumschlüssel, S. 185, darf nicht beim Haus stehen (Hcat. II 2, p. 634, neben *udumbara* aufgeführt) usw. Scheint *Butea frondosa* zu sein.

²⁾ Der *karavīra* oder Oleander heißt „Giftwohnung“ in Bhaviṣhyott. 10, 4. Er darf nicht bei einem Hause stehen (Hcat. II 2, p. 634). Sich selber im Traum mit Oleanderblüten geschmückt sehen, deutet auf Besessenheit (Hcat. II 2, p. 1008). Rauch von verbrennendem Oleander zusammen mit anderem tötet, soweit er vom Luftzug dahingeführt wird (Kauṭ. Übers. 639, 17 ff.). Von dem bei der Butterung des Milchmeeres hervorgekommenen *Kālakūṭa*gift blieb hangen am *Datura*, *Karavīra*- und *Arka*strauch (Bhaviṣhyott. 118, 24 ff.). Der *karavīra* ist unheilvoll (Bhaviṣhyott. 32, 7).

arimeda, priyaṅgu, apāmārga, nimba, arjuna, madhūka, kaku-bha, karañja. Carakas. I, 5, 73 c—74 b nennt: *karañja, karavīra, arka, mālatī, kakubha, asana* und *evaṃvidhā drumāḥ*. Den *açvattha* rühmt Brihats. 85, 5, verpönt aber Vishṇudh. II, 88, 14, was natürlicher schiene. *Asana* wird öfters empfohlen, von Baudh. II, 3, 25 = Āpast. I, 11, 32, 9 = Gaut. 9, 44 aber untersagt. Der Name *asana* „Schuß“ dürfte da den Grund bilden. U. dgl. mehr.

Das Bildnis des Bösen oder der Sünde (*pāpa, pāpapurusha*) wird mit einem Scheitelkranz von Oleanderblüten ausgestattet. Wie rote Blüten überhaupt werden die des Oleanders natürlich zu Zauber gebraucht, namentlich um sich jemand sklavisch zu eigen zu machen. Auch den Mohammedanern in Marokko ist der Oleander eine zauberische, aber heilwirkende Pflanze. Frazer, Golden Bough (1913), elfter Bd., S. 51. Daß Çiva und Umā mit ihren Blüten verehrt werden, sowie mit denen des Arkustrauches, ist bei diesen Zeugungsgottheiten natürlich. Bhavishyott. 41, 5; 97, 20 f. In Matsyap. 95, 19 = Bhavishyott. 97, 15 heißt Çiva *Karaviraka*. Badet man Brahmas Bild in Oleander, so kommt man in seinen Himmel (Bhavishyap. I, 17, 63 f.) Auch hier verrät sich wohl Brahma als volkstümlicher phallischer Gott. Wie anderwärts überhaupt rote Blüten, allerdings mit gewissen Ausnahmen, so werden dagegen für Viṣṇu Oleanderblüten als Opfer von Vishṇudh. III, 341, 218 verboten. Nach Padmap. Uttarakh. 89, 8—10 soll er aber im Āshādha damit verehrt werden. Ja, nach Skandap. II, Mārgaśīrṣamāh. wären sie diesem Gott sogar sehr erwünscht, weiße aber tausendmal besser als rote (7, 19). Wie alles Rote ist der rote Oleander vor allem der ja roten Sonne geweiht, wie wir namentlich im Bhavishyap. I und im Bhavishyott. oft hören. Warum, das erzählt Bhavishyap. I, 47, 5 ff. Daher auch das *karavīravrata* (Bhavishyott. 10 = Heat. II 1, p. 353; Smṛitisārod., p. 23, 10 ff.). Als giftig gilt auch der Arkustrauch (*Calotropis gigantea*). Siehe z. B. MBh. I, 3, 50 f. Er ist so unheimlich, daß man sich scheu von ihm wegdrückt, auch wenn er noch so schön voll Blüten steht (Pāñcat. ed Bühler I, 51). Z. B. in Divyāvadāna, S. 611 ff. übt die Mutter eines in Ānanda verliebten Caṇḍālamädchens mit Hilfe von 800 Arkablüten einen mächtigen Liebeszauber. Aber schon des Namens wegen ist er der Sonne heilig, wovon wir oft und oft hören. Ungemein wirkungsvoll ist es, beim *arkasamputikāvrata* aus einer *arkasamputikā* auch *arkasamputa[ka]*, *arkasamudga* usw.) zu trinken oder sie zu essen. Sie soll aber von der nordöstlichen Seite eines nordöstlich von der Stadt hinaus wachsenden *arka* genommen werden und besteht aus zwei fest zusammengewachsenen Blättern. Bhavishyap. I, 208; 210, 48; 68—81; 211; 212, 1; vgl. 195, 5; 8; 196, 33; Heat. II 1, p. 690—696. Beim Sonnenfest Mākārī oder Bhāskārī Saptamī badet man bei Sonnenaufgang, womöglich im Ganges, und tut sich einen Teller aus 7 Arkablättern mit kleinen Lampen auf den Kopf, während man zur Sonne betet. Dann läßt man die Platte mit den Lichtern auf dem Wasser davontreiben. Underhill, p. 41. Öfters behandelt worden ist die Verheiratung mit einem *arka* (*arkodvāha*). Da die dritte Verhehelichung als unheilvoll gilt, heiratet der Mann da einen *arka*, in den dann das Unheil hineingebannt ist (von der Übertragung eines

Bei der Ausübung der *āṅgavidyā*, einer mantischen Wissenschaft, die vor allem, obwohl nicht allein, ihre Orakel daher empfängt, welche Körperteile der Befragende unwillkürlich berührt, ist nicht gut eine Stelle mit Bäumen, die abgeschnitten (*chinna*), zerspalten, von Würmern zerfressen, stachelig, rau, verkrümmt sind, bewohnt von Raubvögeln, oder mit Bäumen, die einen unheilwirkenden Namen führen, oder von denen viel Laub oder Rinde abgefallen ist (*Br̥hats.* 51, 3). Ein Platz mit stachelbesetzten Bäumen kommt für den Hausbau nicht in Betracht (*Vishṇudh.* II, 29, 3; III, 93, 34). Selbstverständlich dürfen sie und andere magische Bäume nicht in der Nähe einer Wohnung stehen. Darüber und über eine Menge Einzelheiten von der Zauberwirkung der Bäume, gibt reichliche, obgleich längst nicht vollständige Auskunft mein Aufsatz „Einen Scheidenden bis an ein Wasser begleiten“ in der Zeitschr. f. Indol. u. Iran., Bd. 7, S. 75–88. Doch dieser Gegenstand könnte ein Buch füllen. Darum hier nur noch ein paar Hinweise: *Vishṇudh.* II, 30, 1; *Yuktikalpataru* in *Calcutta Oriental Series*, No. 1, p. 47; *Br̥hats.* 94, 11 und dazu *Vishṇudh.* II, 164, 78; *Br̥hats.* 94, 13 a und dazu *Vishṇudh.* II, 164, 93; *Br̥hats.* 89, 1 und dazu *Vishṇudh.* II, 164, 54 c–56 b (woher *Agnipur.* 232, 18 c–20 b); *Br̥hats.* 95, 36–38¹⁾.

Wir sehen, im Großen und Ganzen ist ein schlimmer Baum durchweg schlimm oder doch, wenn zu Zauber verwendet, für

Übels auf einen bestimmten Menschen oder Gegenstand handelt *Frazer*² IX, 1 ff.). Dann wird der *arka* vernichtet. So *Gupte* XXXVIII. Vgl. *Crooke*, *Pop. Rel.*² II, 115–117; 119; *Sauter*, *Mein Indien* 238 f.; *Frazer*³ II, 57. *Baudh. Grihyas.*, p. 369 f. stellt die Sache so dar: Man gehe vom Dorf in östlicher oder nördlicher Richtung hinaus zu einem jungen Arkastrauch, nördlich von ihm beschmiere man mit Kuhmist. Man bade sich und den *arka*. Nach verschiedenen Zeremonien mit dem *arka* und Mantras an die Sonne (*arka!*) und Opfern und nachdem man die Gottheit im *arka* hat ausziehen machen (*arkādhidaivatam udvāsyā*), zieht man ihn (mit den Wurzeln) heraus und verbrennt ihn in dem Opferfeuer, badet, spendet etwas und ist dann rein von Unheil (*śuddha*), dann soll man eine *kadalī* (Bananenbaum) heiraten. Darauf haut man die *kadalī* um und ist (durch den Tod dieser Gattin) drei Tage unrein. Weil die 3. Frau rasch stirbt, soll der Kluge so handeln. Das heißt *arkodvāha*. Hier sind jedenfalls zwei verschiedene Weisen dieser Unheilsabwehr fetzenhaft zusammengeworfen.

¹⁾ Auch die Blütenlosigkeit der Milchsaftbäume mag sie als außergewöhnlich, mithin als zauberisch aussondern. Wenn ein *aṅvāttha* Blüten trägt, dann kommt Drangsal über die *Kshattriya*, wenn ein *udumbara*, über die *Brahmanen*, wenn ein *plaksha*, über die *Vaiçya*, wenn ein *nyagrodha*, über die *dasyu* (hier bes. *Çūdra*). *Ath.-Veda-Pariç.* LXIV, 8, 3.

den schlimm, gegen den sich der Zauber richtet. Öfters aber gilt einer als gut für den einen Zweck, als schlecht für den andern. So wirkt *dhava* Heil bei einem Tempel und beim Indrabaum, *nimba* beim Gotteshaus und als Zahnhölzchen, *arishṭa* und *açvattha*, wenn der Stifter eines Götterbildes ein Kshatriya ist, *çamī*, wenn ein Brahmane, *āmra*, wenn ein Çūdra (so nach Bhavishyap. I, 131, 13; Brīhats. 59, 5 f., während Vishnūdh. III, 89, 8 den *āmra* ohne Einschränkung für Tempel untersagt). Ausdrücklich verboten aber werden *dhava*, *āmra*, *nimba*, *araṇi* beim Hausbau, *çamī* und *arishṭa* für Zahnholz, ebenso der *dhanvana*, der doch für den Schießbogen Glück bringt, genau wie der fast immer gefürchtete *çālmali*¹⁾. Doch der offenbar auch in Wirklichkeit für Schießbogen sehr geeignete *dhanvana* (*Grewia elastica*) heißt ja „Bogen“, und die vom Bogen entsandten Pfeile sind stachelbewehrt wie der *çālmali*. *Īṅguda* (*īṅgudī*) wird empfohlen für die Wage beim *tulāpurushadāna*, verboten aber für das Zahnholz, ebenso für dieses die *nirguṇḍī*, die doch sonst als zulässig gilt. Aber wir müssen wohl bedenken, daß Zähneputzen eine hervorragend gefährdende Sache ist — daher auch manches einander Widersprechende bei den Autoritäten. Dinge wie Tempel, zauberische oder religiöse Wage usw. besitzen in sich abwehrende Magie, nicht aber profane Häuser. Freilich auch Tempel, Götterbilder usw. empfangen durch magisches Material noch stärkere Magie. Merkwürdig mutet der *açvattha* bei dem von einem Kshatriya gestifteten Tempel an, während doch *pippala* und *vaṭa* auch da zu meiden sind und von Bhavishyap. I, 131, 5 sogar alle Milchsaftbäume fürs Götterbild ausgeschieden werden. Ein Baum wie *dhava* wird wohl vor allem deshalb zauberisch, auch unheimlich sein, weil das Wort als „der Erschütterer“ gefaßt wurde.

Was nun die vielen verschiedenen allgemeinen Gesichtspunkte bei verbotenen Bäumen anlangt, so liegt da die unheilvoll magische Bedeutung meist klar zutage. Weniger Durchsichtiges zu besprechen, nähme zu viel Raum weg. Einzig die so sehr verpönte Biene will ich näher behandeln.

¹⁾ Er ist voll Stacheln (z. B. MBh. VII, 169, 7). Öfters wird der *çālmali* als gewaltiger, herrlicher Baum gefeiert, (Çatap.-Brāhm. XIII, 2, 7, 4; MBh. XII, 154, 5—21; XIV, 43, 3 f. usw.). Er wird bis zu 150 Fuß hoch und wächst sehr rasch. Wohl deshalb verleiht er Zunahme (*vriddhi*) in Taitt.-Samh. VII, 4, 12, 1.

Die zauberische Bedeutung der Biene.

Wir haben in *Bṛihats.* 43, 63 gehört, Räuber oder Diebe kommen, wenn sich eine Biene (oder wohl eher: ein Bienenschwarm, *madhu*) auf den aufgerichteten *Indrabaum* setzt. Aber selbstverständlich darf auch kein Baum im Wald gewählt werden, auf dem Bienen wohnen. Zum Überfluß wird es ausdrücklich in dem ja auch für die *Indrastandarte* geltenden Kapitel *Bṛihats.* 59 in Strophe 3 eingeschärft, ebenso für den Baum, der zu Bettstelle oder Sessel verarbeitet werden soll (*Bṛihats.* 79, 3). Setzt sich eine Biene (ein Bienenschwarm, *madhu*) auf ein Haus, dann wird es rasch veröden (*Bṛihats.* 95, 58). Nach *Jagaddeva*, *Svapnacintāmaṇi* II, 54 kommt der Unglücksmensch, in dessen Haus in seinem Traum oder wirklich am Tage Bienen eindringen, bald ums Leben oder er verfällt einer schlimmen Änderung des Glücks. Ebenso bewirkt es in *Vishṇudh.* II, 143, 6 = *Matsyap.* 237, 6 (vgl. *Agnip.* 263 28 d) den Tod des Hausherrn, wenn Biene oder Fliege sich auf dessen Kopf niedersetzt¹⁾. Ein Sühneritus muß vollzogen werden, wenn sich eine Biene (wohl: ein Bienenschwarm) in oder aufs Haus niederläßt. *Çāṅkh.-Gṛihyas.*, V, 10; *Hiraṇy.-Gṛihyas.* I, 17, 5; *Āpast.-Gṛihyas.* VIII, 23, 10; 9; *Bhāradvāja-Gṛihyas.* II, 32; *MBh.* XIII, 104, 115; *Weber*, *Omina und Portenta*, p. 384; vgl. *Ath.-Veda-Pariç.* LXVII 2, 1 ff. Als sich eine Biene (eher: ein Bienenschwarm) auf den Vorratsspeicher eines *Daityfürsten* setzte, war sein Untergang besiegelt (*Matsyap.* 163, 51),

¹⁾ Fast gleich in *Bṛihats.* 95, 58: *Madhu bhavananilinaṃ tat karoty āçu çūnyam, / maraṇam api nilinā makshikā mūrdhni nilā*. Da setzt sich doch wohl die schwarzblaue Fliege auf des Menschen Kopf. Im *Vishṇudh.* aber steht: *Grihaṃ kapotaḥ praviçet, kravyādo mūrdhni liyate, / madhu vā, makshikā kuryān, mṛityuṃ grihapater vadet*. Daß sich ein Raubvogel dem Menschen auf den Kopf setze, klingt sonderbar. Freilich finden wir unter den vielen Schreckensvorzeichen vor dem großen Kampf in *MBh.* VI, 3, 31 auch *gridhraḥ sampatate çirṣam*, in *Vāyupur.* 19, 6 (fast = *Vishṇudh.* III, 238, 11), lesen wir: „Auf wessen Kopf (*mūrdhani*) sich eine Krähe, eine Kapota-Taube, ein Geier oder ein fleischfressender Vogel setzt, lebt nicht länger als 6 Monate. Mehr über diesen Punkt in *J. v. Negelein*, *Traumschlüssel*, S. 17, Anm. und namentlich S. 292–294. Danach könnte man meinen, es sei überall an einen Traum gedacht, aber der Schluß wäre gewiß unrichtig. In *Bṛihats.* 95, 9 wird als unheilvoll genannt, wenn Krähen furchtlos mit Schnäbeln, Flügeln und Füßen die Leute angreifen. Die Unheimlichkeit der schwarzblauen Fliege erfordert auch im *Kauçikas.* eine Abwehr. So wird am Ende doch auch im *Vishṇudh.* mit *mūrdhan* des Menschen Kopf, nicht sein Hausdach, gemeint sein.

und das Auftauchen von Bienen in (bei oder auf) Häusern, Totenmälern (*caitya*), *torāṇa*, Rinderhürden und Türen, Mauern, Wänden, Markthallen gereicht zum Verderben. Vishnūdh. II, 143, 7—8 = Matsyapur. 237, 7—8; Bṛihats. 46, 69; Ath.-Pariç. LXX c, 27, 10—28, 1. Der König, auf dessen Standarte, Yakwedel, Sonnenschirm, Waffen usw. sich eine Biene (ein Bienenschwarm) niederläßt, kann ruhig angegriffen werden; er wird besiegt werden, ja sterben, und sein Land wird dem Untergang verfallen und ein Tummelplatz der wilden Tiere. Yogayātrā III, 6; Vishnūdh. II, 143, 7 c—8 = Matsyap. 237, 7 c—8; vgl. Ath.-Pariç. LXX c, 27, 10—28, 1. Innerhalb eines Jahres tritt das Unheil ein, wenn sich Bienen auf *torāṇa* oder Indradhvaja setzen. Bṛihats. 97, 8 ¹⁾. Eine Biene sehen ist ein böser Angang, Matsyap. 243, 7 ²⁾. Unheil bringt es, wenn das Opferfeuer wie Bienen aussieht (Hcat. III 1, p. 1336, aus dem Brahmapur.). Doch mag hier an die schwarze Farbe gedacht sein.

Welche Gottheit nun sendet solch ein Unheil in Biene Gestalt? Ath.-Pariç. LXVII, 2, 1—3 belehrt uns, daß es von Varuṇa komme, und das gleiche vernehmen wir in Weber, Omina und Portenta, S. 323 für den Fall, wenn sich neben anderm Getier Bienen auf Getreide, sei dies nun im Feld oder im Haus, einfinden. Auf S. 325 aber sind es Portenta des Kubera, wenn sich Bienen oder unheilvolle Vögel aufs Haus setzen. In Ath.-Pariç. LXVII, 5 freilich werden bei den Wunderzeichen des Kubera diese Tiere so wenig genannt wie die bei Weber, S. 325 und anderwärts erscheinenden Ameisenhügel und sonstigen Erdaufwürfe. Doch verschlägt das nichts. Kubera nun ist ursprünglich ein Totenseelen- und Fruchtbarkeitsgenius, was auch in seiner Herrschaft über die Yakshas und Rākshasas zum Aus-

¹⁾ Madhu Biene oder doch wohl als Kollektivum: Bienenschwarm (unser „der Biene“) steht in allen angeführten Stellen außer im MBh. Wie so manche abendländische Gelehrte kannte der Kompilator, der auch die genannten Kapitel des Matsyapur. aus dem Vishnūdh. abschrieb, nicht diese Bedeutung. Daher verwandelte er — oder war's ein Späterer? — *madhu vā dṛiçyeta yadi* in *madhu vā syandate yadi*, und Heat. II 2, p. 1083 reproduziert dann natürlich diese Verbalhornung.

²⁾ Man muß da *sāraṅgam* statt *çārṅgikam* lesen. Leider ist in der Vorlage auch dieses Kapitels des Matsyapur., d. h. in Vishnūdh. II, in Kap. 163 hinter 12 b in der Textausgabe alles verloren, was Matsyap. 240, 13—243, 9 entsprach, und der Auszug in Agnipur. 228, 4 c—230, 5 hat im Kürzungsdrang auch die Biene (oder den Bienenschwarm?) abgeschlachtet.

druck kommt, und wenn Varuṇa Unheil ins Getreide schickt, so tut er das halt als Korn-, mithin als chthonische und Vegetationsgottheit. Sodann erscheint die Biene in den angeführten und in anderen Stellen vor allem neben dem Totenvogel *kapota* (der bleigrauen Taube), und der Honig als Totenseelenspeise bei den Indern und in der Antike fließt wohl nur daher, daß die Biene Seelentier ist wie alle geflügelten Wesen bei vielen Völkern¹⁾. Zwar kann ich im Augenblick nur ein einziges und nur mittelbar wohl indisch zu nennendes Zeugnis für die Biene als Totenseele mitteilen. Nach dem Glauben der Nāga, also unarischer Bergvölker in Assam, müssen die Seelen der Bösen sieben Existenzen als Geister durchmachen, dann werden sie in Bienen verwandelt. Oscar Kaufmann, Aus indischen Dschungeln², p. 182. Vgl. Crooke, Popul. Rel. etc.² II, 203. Zu den Hausgeistern sodann gehört in Altindien bekanntlich der Bhṛīṅga oder Bhṛīṅgarāja, die Hummel, wie in den verschiedenen Schriften und Kapiteln über die *vāstuvīdyā* zu lesen steht. Der Schmetterling oder „Buttervogel“ (*butterfly*) nun ist in unserem eigenen Volksglauben eine Butter mausende Hexe³⁾, also ein Seelentier, und der Falter heißt in Altindien *tailapāyin*, *tailapāyika*, Öltrinker, Öldieb. S. Kauṭilya, Zusatz 59, 34; Bhavishyott. 205, 143 c—144 b = MBh. XIII, 104, 114; Brahmapur. 217, 99 = MBh. XIII 111, 111; Viṣṇudh. II, 120, 21³⁾. Statt des Hausgeistes Bhṛīṅga, Hummel, nun, wie er in Viṣṇudh. II, 29, 20 heißt, bietet das hier, wie sonst so viel, aus Viṣṇudh. II abschreibende und zusammendrängende Agnipur. *ghṛitin*, „Butter habend, Butterwesen“, dar (in 247, 7). In Indien gilt also wohl die Hummel als der Butterdieb. Im deutschen Volksglauben ist sie ein deutliches Seelentier. In Hummelgestalt spuken Bösewichter nach dem Tod, und „überhaupt

¹⁾ Nachträglich finde ich in Hastings, ERE. VI, 771 a, daß Gruppe den besonders den chthonischen Gottheiten geopfert Honigkuchen im altgriechischen Ritual aus der Anschauung ableitet, die Bienen seien Totenseelen (Griech. Mythol. u. Religionsgesch. [1906] 801; 909 f.).

²⁾ Der Zauberer, der die Milch der Kühe an sich zieht, tritt schon in Rgv. X, 87, 16 ff. auf, soll aber hier von Gott Agni verbrannt werden, während die Milchhexe vom deutschen und anderen Völkern selber mit glühend gemachtem Wagendeichselnagel (oder ähnlichem), den man in Milch taucht, vernichtet wird. Vgl. W. B. Yeats, Irish Fairy and Folk Tales (The Modern Library, New York), p. 158—160; auch 160—176.

³⁾ Hier fehlerhaft *tailapagaḥ khagaḥ* aus *tailapakāḥ khagaḥ*, der vom PW. für Manu XII, 63 angenommen, aber fälschlich als „eine Art Vogel“ gedeuteten Lesart.

nimmt die Seele gern Hummelgestalt an“, ebenso erscheinen spiritus familiares, vor allem Geld machende, als Hummeln, ja eine am Georgitag gefangene und im Geldbeutel getragene Hummel bewirkt, daß darin das Geld nie ausgeht¹⁾. Kein Wunder da, daß der Honig der Hummel zum Mittel wird, einen reichen Schatz zu finden. Handwörterb. d. deutsch. Aberglaubens unter „Hummel“, Sp. 469 f. Da sie ein Seelentier ist, spielt sie natürlich auch im Hexenglauben eine wesentliche Rolle, wie ebenda in Sp. 468 richtig bemerkt wird. Als Hummel fährt die Seele der Hexe gern in die Welt hinaus (ib. u. Sp. 469). Wegen ihrer Seelentiernatur ist die Hummel auch Wetterprophetin und Frühlingsbote, und eben deshalb bedeutet andererseits eine ins Haus fliegende Unglück und Armut (Sp. 470).

Die Biene nun, und zwar, wie ich glaube, als Seelentier, wurde von einer noch reicheren Fülle von Volksglauben umspunnen. Hier nur einiges, zunächst aus dem Hdw. d. deutsch. Aberglaubens und aus Wuttke³⁾. Die Biene ist ein unheimliches Tier, das ebenso wie in Indien Unheil bringt, wenn es sich an bestimmten Orten niederläßt. Wenn sich ein Bienenschwarm an einen Baum des eigenen Gutes hängt, so ist das ein böses Zeichen, wenn an einen Gartenbaum, bewirkt es den Tod in dem betr. Hause, wenn ans Haus, dann Feuersbrunst. Hdwb. I, 1230; 1231; Wuttke³⁾, S. 90; 160; 206. In einer Anmerkung finde ich als schlimmes Vorzeichen: „Livius 21, 16: Examen apium in arbore praetorio imminente consederat. Tacitus, Ann. 12, 64: Fastigio capitolii examen apium insedit.“ Dort heißt es weiter: „Bekannt sind die schon im Lager des Drusus erschienenen (Plin. 11, 18; Cassius Dio 54, 33; Julius Obsequens, De prod. 1, 131). Auch dem Herzog Leopold von Österreich verkündeten sie den Verlust der Sempacher Schlacht voraus.“ Von ihrer prophetischen Bedeutung mit Erwähnung Sempachs handelt ebenfalls das Hdwb. 1229—1231. Daß man im klassischen Altertum das Erscheinen eines Bienenschwarms als be-

¹⁾ St. Georg ist Schutzherr der Wölfe und der Viehherden, bei den Esthen und in Rußland (Frazer³⁾ II, 330, 332), bei den Kleinrussen heißt der Wolf St. Georgshund (ib. 332). Er macht die Frauen fruchtbar, bei den Bulgaren, Südslaven, im Orient (ib. 344; 346), er ist Liebes- und Heiratspatron (ib. 345 f.), sein Tag (der 23. April) ist schlimmer Hexentag bei Russen, Ruthenen, Huzulen (ib. 334—336). Da wälzen sich die Paare auf dem Acker, um ihn fruchtbar zu machen. Mannhardt, Baumk. 480 f; Mythol. Forsch. 341; Frazer³⁾ II, 103. So vertritt er einen chthonischen Wald- und Fruchtbarkeitsgeist.

drohliches Prodigium ansah, bemerkt mit reichlichen Belegen auch Pauly-Wissowa unter „Biene“ 448. Von Bienen träumen weissagt auch den Deutschen Tod oder Unglück. Hdwb. 1230. Sind die Bienen unruhig, dann stirbt der Imker, ja liegt er in den letzten Nöten, dann fliegen sie vors Fenster und jammern. Ib. Als weissagende Tiere der Deutschen nennt sie auch Mogk, German. Mythol. in Pauls Grundriß I, 105, und schon in der Antike wissen sie auch das Wetter voraus (Pauly-Wissowa, S. 447). Ihre zauberische Natur verrät sich ferner darin, daß man bevölkerte Stöcke in tiefem Schweigen und ohne sich umzusehen über die Straße tragen muß (Hdwb. 1234; Wuttke³, p. 428), ihr Zusammenhang mit den Toten in den Vorschriften, der Leiche etwas vom Bienenstock mit in den Sarg zu geben, damit die Bienen geraten (Wuttke³, S. 428), und Totenhaare in den Stock zu flechten zur Verhütung der Ruhr (Hdwb. 1239). Gibt man aber einem Sterbenden Honig, dann sterben die Bienen aus (ib.). Aus dem Aas eines Stieres sollen nach der Meinung der Antike sie selber entstehen (*βουγενεῖς*). Pauly-Wissowa 447. Da denkt jeder an Simson. Erde von frischem Maulwurfshaufen, den Bienen unters Futter gemischt, bewirkt, daß im ganzen Jahr keine wegfliet (Wuttke³, S. 95; 428) und daß sie beim Schwärmen sich niedrig setzen (Hdwb. 1241). Erdaufwürfe und Ameisenhaufen, in Altindien vom Veda herab und in Deutschland ja hochmagisch, haben, wie schon angedeutet, ihre Kraft daher, daß sie aus dem Unterirdischen, von chthonischen Wesen oder doch aus deren Wohnung kommen¹⁾. Chthonische und Seelenwesen aber gehören zusammen oder sind ein und dasselbe, ebenso die Fruchtbarkeitsmächte. Mit diesen in enger Verbindung steht, wie wir in Kāma gesehen haben, der Beifuß (*Artemisia*). Beifuß nun wird in den Stock gelegt, damit die schwärmenden Bienen nicht wegfiegen (Hdwb. 1242). Ebenso erklären sich wohl Schrotmehl, Brotmesser und Backofenwisch als Mittel gegen das Wegfliegen (ib.); chthonische und Seelenwesen sind Kornmächte. Wenn auch das Bestreichen des Stocks mit Thymian, Fenchel und Kalmus dieselbe Wirkung

¹⁾ Die beste mir bekannte altindische Erklärung ist die, daß die Maulwürfe oder Erdmäuse (*ākhu*) die Essenz (*rasa*) der Erde kennen (*Ātap.-Br.* II, 1, 1, 7), daß Ameisenhaufen die Ohren der Erde seien (*Taitt.-Samh.* V, 1, 2, 5), und zwar weil *Prajāpati* die Erde sei. So gehören sie dem *Prajāpati* an (*Kapishthalakāṭhasamh.* 48, 17). *Prajāpati* wird auch hier, wie so oft, an die Stelle des Erdgottes *Varuna* getreten sein. Von dessen chthonischer Natur später mehr.

hat (Hdwb. 1243; 1245), so sind das halt indogermanische Zauber- und wohl Seelenkräuter, und schon im klassischen Altertum glaubte man, daß Thymianblüte den besten Honig liefere (Pauly-Wissowa, Sp. 439). Aus der ursprünglichen Totenseelen- und Fruchtbarkeitsnatur der Biene und der Hexe erklärt es sich, daß die Hexe, die in der Kirche ihr wahres Wesen offenbaren muß, hier am obern Körper wie ein Bienenkorb gestaltet ist (Hdwb. 1246). Wuttke², S. 257 sagt wohl besser, sie trage statt der Haube in Wirklichkeit einen Bienenkorb auf dem Kopf oder auch ein Hühnernest oder einen Strohbüschel, beides bekannte Embleme und Zaubermittel der Fruchtbarkeit. Die Biene ist „das ständige Symbol der Artemis“ (Pauly-Wissowa 449), die Artemis aber Fruchtbarkeitsgöttheit. Ihre Priesterinnen und die der Korngenie Demeter heißen vorzugsweise „Bienen“ (*μέλισσαι*). Grimm, Deutsche Mythol.³, S. 660. Ebenso nannte man alle Nymphen, besonders aber die *ψυχαι* („Seelen“), Bienen (Pauly-Wissowa, l. c.), und den Mond als Vorsteher der Zeugung ebenfalls Biene (Pauly-Wiss. 447). Die Bienen standen unter dem Schutz solch ausgesprochener Fruchtbarkeitsgenien wie Pan und Priapus (Pauly-Wissowa 454; Mannhardt, Antike Feld- u. Waldkulte 130). Ist eine Frau eine Biene, dann wird sie bald schwanger (Hdwb. 1247). Auch zu Liebes- und sonstigem Glückszauber dient die Biene (s. das einzelne bei Wuttke² 114; 352 unten; 363 unten; Hdwb. 1246), wie in Altindien Bienenflügel (Schmidt, Ind. Erotik, Register unter Bienenflügel)¹⁾ und wie noch mehr der Bienenhonig in hohem Grade aphrodisische Zauberkraft besitzt, was von diesem namentlich die altindische medizinische Literatur bezeugt.

Bekanntlich hassen die Totenseelen („die Väter“) und verwandte Geister in Altindien alles polternde, wüste, überstürzte Wesen, die Unreinlichkeit und die Übertretung strenger Keuschheit zu bestimmten Zeiten. Ebenso sind schon in der Antike die Bienen sehr reinliche Tiere, greifen Menschen an, die vom Liebesgenuß kommen, weshalb der Bienenwärter schon an dem Tage, ehe er an die Bienenbesorgung ging, sich des Geschlechtsverkehrs, geistigen Getränks und stark oder übel riechender Speisen enthalten sollte (Pauly-Wissowa unter Biene 446 und unter Bienenzucht 455). Sie fliehen Fleisch und Bohnen. Porphyrius ist trotz der Einsprache in Pauly-Wissowa 446 ganz auf

¹⁾ Sehr erklärlich ist es daher, daß der Balg einer Biene ein Zaubermittel bildet, den Mann impotent zu machen (Kauṭilya, Übers. 659, Z. 4—8).

der richtigen Spur, wenn er den Grund in der „Bedeutung der Bohne als Symbol ungehinderter Fortpflanzung“ sieht. Die gleiche Abneigung gegen geschlechtliche Unsauberkeit und große Liebe für keusche Jungfrauen und Jünglinge bekunden sie in deutschen Landen (Wuttke³, S. 206; Hdwb. 1229). Daß die Bienen nicht gedeihen, eingehen, davonfliegen, wo Fluchen, Poltern, Zanken im Hause herrscht, hat uns Kindern meine aus Franken (bei Dienkelsbühl) stammende Mutter alles Ernstes versichert und mit Beispielen aus ihrem Heimatsweiler bekräftigt. Für Baden und die Schweiz belegt es Hdwb. 1229, für das Züricher Unterland das Schweiz. Archiv f. Volksk. XXV, 216. Ebenso vertreibt Fluchen die Hausgeister, die ja gleichfalls ursprünglich Seelengeister sind. Wilh. Hertz, Aus Dichtung und Sage (1907), S. 179; 185; Mannhardt, Baumkultus, S. 103¹). Die Bienen sind fromme Tiere (Hdwb. 1231 unten), wie die „Väter“ in Altindien fromm genannt werden, ja heilig und göttlich in Deutschland und im klassischen Altertum (Wuttke³, S. 114; Hdwb. 1231; Mogk in Pauls Grundriß 1015; Pauly-Wissowa 447). Wer eine Biene tötet, ist dem Teufel verfallen (Wuttke³, S. 114). Mit der größten Ehrfurcht werden sie behandelt, man sagt, „sie sterben“, „essen“, „trinken“; denn sie verstehen die menschliche Sprache (Wuttke³, S. 428; Hdwb. 1232), das Haupt wird vor ihnen entblößt (Hdwb. 1232), und man nennt sie Herrgotts- oder Marienvögel (ib.). Sie sind eben Totenseelen: die ältesten und wichtigsten unter den Gottheiten, wie die alten Inder die „Väter“ nennen. Wohl nur aus der gewaltigen Angst, die man ursprünglich vor den Bienen als Totenseelen hatte, erklärt sich die religiöse Scheu; Furcht erzeugt Ehrfurcht. So fliegt denn nach dem Tod die Seele als Biene umher (Wuttke³, S. 356). Im Grabe des Königs Childerich zu Dornik hat man viele hundert goldene Bienen und unter ihnen ein goldenes Stierhaupt gefunden (Grimm, Deutsche Mythol.³, p. 659). Dies Stierhaupt weist vielleicht

¹) Vgl. Tennyson von den geliebten Toten:

In vain shalt thou or any, call
The spirits from their golden day,
Except, like them, thou too canst say,
My spirit is at peace with all...
But when the heart is full of din,
And doubt beside the portal waits,
They can but listen at the gates,
And hear the household jar within.

In Memoriam No. 93.

darauf, daß die Bienen aus dem Aas des Stiers deshalb entstehen, weil dieser ein Inbegriff der Fruchtbarkeitskraft ist, und die Bienen im Grab erklären sich gewiß als liebe Verwandte der Seele des Dahingegangenen, wohl als eine Art zauberisch schützender Seelengeleiter ins Jenseits. In einem angelsächsischen Beschwörungsspruch werden die Bienen mit dem Namen der Schlachtenjungfrauen sigewif, Siegweiber, angeredet. W. Hertz, *Aus Dichtung und Sage*, S. 146. Totenseelen sind eben beide, die Bienen und die Totenwählerinnen des Totenseelengottes Wotan, auch werden die Walküren, die Schwanenmädchen, schon wegen der Beziehung zu Wasser und Totenseelenvogel ebenfalls Fruchtbarkeitswesen sein wie ihre altindischen Schwestern, die Apsaras.

Damit erhalten wir aller Wahrscheinlichkeit nach auch die richtige Erklärung für eine öfters genannte Volkssitte. Den Bienen muß nämlich der Tod eines Familiengliedes, namentlich des Hausvaters, noch am selben Tag feierlich angesagt werden. Wuttke³, S. 114; 428; 459, vgl. 465; Hdwb. 1232; Müllenhoff in *Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde* 10, 16; Panzer, *Bayerische Sagen und Gebräuche*, S. 19; Schweiz. Arch. f. Volksk. XXV, 215 f. Auch Hochzeit und Geburt wird ihnen gemeldet und das junge Paar ihnen vorgestellt. Wuttke³, S. 373; Hdwb. 1233. Zwar auch dem Vieh im Stall, den Bäumen im Garten, dem Getreide usw. wird der Tod des Hausherrn, auch der Hausfrau, angezeigt (Wuttke³, S. 459—460). Aber das tritt doch weit zurück hinter der Ankündigung bei den Bienen und scheint mir aus dieser erwachsen zu sein als seltenere, aber ganz natürliche Weiterentwicklung. So ist denn das „Sag es den Bienen“ nicht auf Deutschland beschränkt, wo es nach Wuttke allgemein herrscht, sondern auch in England, besonders in Mittelengland, noch heute Brauch. Von da zog es mit nach Amerika. Der gültige, aber für sittliche Werte feurig kämpfende Quäkerpoet John Greenleaf Whittier hat ein schönes Gedicht geschrieben mit dem Titel *Telling the Bees* und bemerkt dazu: A remarkable custom, brought from the Old Country, formerly prevailed in the rural districts of New England. On the death of a member of the family, the bees were at once informed of the event and their hives dressed in mourning (ebenso mit Flor in Deutschland, während der Stock bei einer Hochzeit mit rotem Tuch behängt wird. Wuttke³, S. 428; Müllenhoff in der *Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde* 10, 16, hier: in Bayern und Böhmen). This ceremonial was supposed to be necessary to

prevent the swarms from leaving the hives and seeking a new home. Die gleiche Überschrift und dasselbe Motiv hat ein Gedicht Eugene Fields, des gemüt- und humorvollen früheren Chicagoer Dichters namentlich der Kinderwelt (*The Poems of Eugene Field, Complete Edition, New York 1911, p. 340*¹⁾). Auch zu den Negern ist dieser Glaube gedrunken. Im 8. Kap. von Mark Twains herrlichstem Buch, von Huckleberry Finn, heißt es vom Neger Jim: „Und wenn jemand einen Bienenstock hätte, sagte er, und er stürbe, dann müßte man es den Bienen vor dem nächsten Sonnenaufgang sagen, sonst würden die Bienen alle krank und täten nichts mehr und stürben.“ Den Bienen, den Seelenwesen, wird also wohl ursprünglich mitgeteilt, daß eine neue Seele ins Seelenheer und damit auch unter die Bienen und ihre Hut eingereiht worden ist. Das gehört zu dem aus der Totenseelenscheu erwachsenen ehrfurchtsvollen Verhalten gegen die Bienen²⁾. Die Unterlassung wäre ein Stück jenes wüsten, unfrohen Gebarens, das die Bienen verabscheuen. Wie unheimlich die Bienen sind, haben wir aus der Antike, aus Deutschland und vor allem aus Indien vernommen. Im Abendland, vor allem bei den Deutschen, haftet nun den Bienen auch eine gute und gemütvolle Art an, und „liebes Vieh“ heißt das Tierchen im Lorscher Bienensegnen (Müllenhoff in d. Zeitschr. d. Vereins f. Volksk. X, 17). Aber selbst da, wo Totengeister freundliche oder doch vorwiegend freundliche Wesen geworden sind, sind sie das eben geworden, und ihre ursprüngliche unheimliche, ja unholde Natur hat sich nur mehr zurückgezogen und bricht leicht hervor. Daß man diese bei der Biene nicht vergaß, dazu mag auch ihr stechender Zorn etwas beigetragen haben. Die Gefahr für das eigene Ich hat sich dann im Lauf der Zeit, die den ursprünglichen Sinn der Biene und des ihr geltenden Brauchs der Mitteilung des

¹⁾ So nach einem meiner Notatenbücher aus Chicago. Leider steht mir hier weder Whittier noch Field zur Verfügung, und das Nähere habe ich vergessen.

²⁾ Nicht gut ist Hartlands Erklärung in Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol. IV, p. 416: „These are expedients against the attempt of the ghost to lure the bees away.“ Wesentlich gleich Sartori II, 124: dem Vieh wird der Tod des Hausherrn angezeigt, daß er es nicht mit sich nehme. Das lautet ähnlich wie der Volksglaube vom Wegfliegen, Sterben usw. der Bienen bei der Unterlassung. Vgl. Birger Mörner, *Tinara*, S. 114: In Ostgotland in Schweden mußten beim Tod eines Imkers die Bienenkörbe so weit entfernt werden, daß die Bienen den Leichengeruch nicht wittern konnten, sonst folgten sie ihm im Tode nach.

Todesfalls in der Familie vergaß, in mehrfacher Weise umgemodelt. Viele Beispiele des gleichen Vorgangs kennt die Forschung¹⁾.

In Altindien nun ist die Erinnerung an die Totenseelennatur der Biene noch mehr geschwunden als in Deutschland, sehr lebendig geblieben aber der Glaube an die magische Unheilswirkung. Wenn in Altindien allein diese erscheint und nicht die innigere, ja liebevolle Beziehung zu den Bienen, die wir bei den Deutschen finden, so versteht man das leicht, sowie man bedenkt, daß dort, wie bei den Römern und bei den Griechen noch im Homer (Viktor Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere⁵, S. 111), die Biene ein wildes oder ein Waldtier geblieben ist, und von dem gefährlichen Honigraub oft geredet wird²⁾. Der

¹⁾ Nur ein einziges viel umstrittenes Beispiel sei genannt: das Männerkindbett. Was hat man da nicht alles hineingedeutet, sogar oft noch reine Liebe des Vaters zum Neugeborenen, wie nicht nur die Abiponer, sondern auch so tüchtige Forscher wie Starcke (Primitive Family, S. 52), ganz von J. Kohler (in Adele Schreibers „Mutterschaft“ [1912], S. 65 f.) zu schweigen! Aber hauptsächlich, wenn nicht einzig und allein des Vaters Angst um das eigene magisch stark gefährdete Ich hat die Couvade hervorgerufen. Das habe ich im Weib im altind. Epos, S. 297 f. ausgeführt, ehe ich etwas von Kunicke, Das sogenannte Männerkindbett im 43. Bd. der Zeitschr. f. Ethnologie, wußte, dessen eigene Erklärung mir leider nicht mehr gegenwärtig ist. Die Drawida haben ganz Recht, wenn sie sagen, um des Vaters willen sei das Männerkindbett da, des Mannes Leben sei wertvoller als das der Frau, und da er der wichtigere Faktor bei der Geburt eines Kindes sei, wende sich billig die Aufmerksamkeit ihm zu. Bezeichnenderweise dauert die Couvade bei ihnen 40 Tage, d. h. solange wie die Unreinheit, also die magische Gefährdung des Mannes dauert (Kunicke, S. 547 f.). Das Fasten, andere Enthaltsamkeit und die Quälereien, denen sich der Mann bei manchen Völkern im Männerkindbett unterwerfen muß, weisen deutlich auf denselben Ursprung; in diesem *tapas* liegt ja zauberische Macht, das drohende Unheil abzuwehren. Nahe dem Richtigen und doch dann in die Irre kommt Samters mir ebenfalls erst nach dem „Weib“ bekannt gewordene und darum nicht genannte Ansicht: die Couvade ist dazu da, die schädlichen Dämonen von Weib und Kind fernzuhalten, indem der Mann, über den sie keine Gewalt haben, ihnen als Wöchnerin vorgespiegelt wird (Geburt und Tod [1911], S. 95). Im Gegenteil: dem Mann können die Geister weit eher beikommen als der schon durch die ihr innewohnende eigene zauberische Natur stark gefeierten Frau.

²⁾ So ist „den Honig sehen, aber nicht den Abgrund“, über dem er geraubt wird, im MBh. sprichwörtlich (III, 62, 5 ff.; 236, 21; V, 51, 26; 64, 15; VII, 51, 11; XI, 1, 37; XII, 309, 7). Honig ist nämlich nach der auch wegen des „Mannes im Brunnen“ und des „Honigs, der neue Jugend, neue Sehkraft, ja Unsterblichkeit verleiht“, interessanten Geschichte in MBh. V, 64, 18 ff. und nach sonstigen Literaturstellen vor allem im Wald, Gebirge und der Wüstenei zu finden. In MBh. III, 33, 70 wird der Honig-

Wald aber ist unheimlich und ebenso vielfach seine Tierwelt. Kommen Walddiere in die Menschengesiedlung, so ist das ein Unheil wirkendes Zeichen (Bṛihats. 46, 65, bzw. 66; Vishṇudh. II, 143, 1 = Matsyap. 237, 1 = Heat. II 2, S. 1082 Mitte). Wären die Bienen in Altindien bei den Menschenwohnungen gehaltene Haustiere, dann müßte man ja rein verrückt geworden sein bei ihrem häufigen Flug ins Haus, aufs Haus, auf die Wände, Türen usw., es sei denn, daß überall Bienenschwarm gemeint sei. So aber war solch ein Schreckensereignis verhältnismäßig selten, immerhin aber wohl noch häufig genug, den Brahmanen wenigstens den Bauch zu füllen als Lohn für die nötigen Abwehrritten. Von vornherein meiden aber muß man den von Bienen bewohnten Baum für Götterbild, Sessel, Bettstatt, wie bei diesen ausdrücklich angegeben wird. Das gleiche gilt implicite für Tempel, Haus und Indradhvaja, wie namentlich Vishṇudh. II, 155, 5 c—6 b und Heat. II 2, p. 403 Mitte beweist.

Ein freundliches, ja inniges Verhältnis zu den Bienen haben aber im Rīgv. die zwei Aṣvin. Immer sind sie honigführend, honigtrinkend (nicht somatrunkend, „obwohl ihnen ja auch Soma geopfert wird“) usw. Hillebrandt, Ved. Mythol.² I, 477 bis 479 hat die vielfältigen und häufig erscheinenden Beziehungen der Aṣvin zum Honig eingehend behandelt¹⁾. Hier nur folgendes: Die Aṣvin tragen den Bienen den Honig zu (Rīgv. I, 112, 21). Ja, wenn die Milch aus dem Euter der Kuh so süß schmeckt, so kommt dies daher, daß die Aṣvin wie zwei Bienen Honig in die „Rindschaut (den Schlauch) mit den Öffnungen nach unten“ hineinschaffen (X, 106, 10). Das alles ist aber nur

sammler sogar von den Bienen getötet. Er heißt im Sanskrit Bienentöter (*madhuhan, madhuhantar*). MBh. III, 33, 70; Garuḍapur. 113, 5; Heat. III 1, p. 489. Auch ist die Biene nur dann unheimlich, wenn sie zu den Wohnungen der Menschen kommt. Die im Wald summende gilt als heilvoll (Bṛihats. 48, 64 usw.), und Frühling, Liebe, Waldlust und Bienengeschwärme bilden den altindischen Dichtern innig gesellte Freuden-spende. Im klassischen Altertum nimmt sich Pan der Bienen an, deren Eingebachtes der Hirt im Walde ausnimmt, und dieser Gottheit der Wälder und Weiden wird Milch und Honig als Opfer dargebracht. Mannhardt, Antike Feld- und Waldkulte (1877), S. 130. Glücklicherweise daher das goldene und der Anfang des silbernen Zeitalters: da ist ohne Bienen Wabe um Wabe mit sehr kräftigem Honig gefüllt. So Vāyupur. 8, 90 f.; Kīrṇel, Pur. Pāñcal. 88, 63 f.

¹⁾ Geradezu in einer Orgie von „Honig“ schwelgen die ersten fünf Strophen des Aṣvinliedes IV, 45.

Belohnung für gute Dienste der Biene: „Euch beiden, o Aṣvin, brachte die Biene im Munde Honig wie die junge Frau zum Stelldichein“ (X, 40, 6). Und I, 119, 9 erklärt: „Das Honigvolle (Akkus.) flüsterte euch beiden die Biene zu, zum Soma trank rief euch der Sohn des Uṣij, ihr wandtet euch das Herz des Dadhyañ zu, und das Roßhaupt meldete euch (den Soma).“ Ob *madhumat* da die Honigwabe bedeutet, die ihnen von der Biene selber verraten wird, damit sie Honig trinken möchten, oder ob es den Soma bezeichnet, und also der Aṣvin alte Freundin, die Biene, ihnen auch den ihnen erst später und widerwillig gewährten Soma hat verschaffen helfen, kann ich nicht entscheiden. Fast scheint eine geschichtliche Entwicklung angedeutet zu sein: Anfangs war das Opfer an die Aṣvin nur Honig, später auch Soma. Auf jeden Fall leuchtet mir Hillebrandts Schlußfolgerung, die Aṣvin kämen aus unbrahmanischer indischer Volksschicht, wenig ein. Mir spräche vielmehr gerade auch dieser Umstand für meine später vorgetragene Vermutung, daß die Aṣvin alte Ariergottheiten aus Nomadentagen seien. Was in der Waldwildnis wächst (*āraṇya*), wird nicht geopfert (Çatap.-Br. I, 1, 1, 10)¹⁾. „Speise aus dem Dorf (*grāmya*, also der Kultur angehörige) ist die Speise, die Dickmilch (*dadhi*) heißt, solche aus der Wildnis der Honig.“ So Taitt.-S. V, 2, 9, 3; 4, 5, 2; vgl. Āpast. Çrautas. IV, 3, 8. In der Waldwildnis (*aranya*) droht auch von den wilden Stämmen und Horden Gefahr. Wenn aber jemand mit Leuten vom Kriegerstand durch sie hinzieht, dann erscheinen die *dasyu* offen vor ihm mit dem, was sie an *syālva* und Honig haben. Was *syālva* bedeutet, weiß man nicht. Es mag vielleicht Jagdbeute bezeichnen (Jaimin.-Br. II, 419 ff.). Manche Götter nun essen das im Feuer Geopferte, andere essen es nicht. Die ersten werden durch *dadhi* erfreut, die zweiten durch Honig (Taitt.-S. V, 4, 5, 2). Daß diese zweiten älterer Schicht angehören, versteht sich von selbst. In die ältere, Wald- und Nomadenzeit, führt uns nun wohl auch das Pravargyaopfer. Hier ein paar dahin weisende Züge. Der Topf muß in ertümlicher Weise gemacht werden. Wichtig ist ein Holzsplit vom Dornenstrauch (Āpast.-Çr. XV, 1, 1; 7, 1; 11, 9). Wer die auf den Pravargya bezüglichen Texte studieren will, muß dies, sowie die Beginn- und Abschluß-

¹⁾ Da kann aber nur an die Himmelsgötter gedacht sein; wie wir im „Bali“ gehört haben, wird gerade das in Wald und Wildnis Entstandene für den Totendienst besonders empfohlen.

ritten, draußen vor dem Dorf, wo man dessen Dächer nicht mehr erblicken kann, besorgen. Geopfert wird nun die Milch mit dem Mantra: „Indra, Aṣvins, trinkt von der von den Bienen kommenden Süßigkeit“ (Āpast.-Gr. XV, 20, 2; 8; 21, 10; 10, 1). Opfer an die Aṣvins schiene also ursprünglich nur der Honig gewesen zu sein. Nur wilden Honig kennt auch das spätere Indien, soweit ich weiß, wilden Honig fanden die vorindischen Arier auf ihren Weideplätzen — das waren wenigstens zum größten Teil Waldwildnisse — und sie, oder eher: bestimmte Teile von ihnen brachten ihn ihren Gottheiten, vor allem den Aṣvin, dar. Diese Honig- und Aṣvinverehrer standen abseits von den Somakultleuten, standen wohl tiefer in der Achtung, wenigstens eine Zeitlang, oder doch in der der Somaleute. Daher könnte sich der anfängliche Mangel an Salonfähigkeit für das Somaopfer bei den Aṣvin erklären, der da und dort hervortritt (s. Hillebrandt, l. c. und 70; 488). Wenn sie einmal, in Rīg. VIII, 74 (85), 7 auch mit einem Esel fahren — I, 116, 2 ist nicht deutlich —, so werden sie durch dies „niedere Tier“, diesen „Cūdra“, nicht erniedrigt, wie Hillebrandt meint. Selbst Indra fährt vereinzelt mit einem Eselshengst (in III, 53, 5). So kann die Honig- und Bienenliebhabe der Aṣvin diese geradezu in urarische Zeit zurücksetzen. Dahin weist auch das von Hillebrandt, l. c., S. 479 f. aus dem Ārautaritual Angeführte: das vom Somaopfer beherrschte Ritual weiß mit dem Honig „nichts mehr anzufangen“, hat ihn aber, „einer alten Sitte zuliebe“, auf einem nicht mehr recht verstandenen alten Brauch fußend, „beibehalten“ (vgl. Hillebrandt, l. c., S. 480). Dagegen hat auch in Altindien die schon aus dem klassischen Altertum allbekannte Honigspende an die Totenseelen fort und fort ihre hohe Bedeutung¹⁾. Toten-

¹⁾ So heißt es z. B. im Nāgarakhaṇḍa des Skandapur.: „Als Brahma die Säfte schuf, da wurde von ihm zuerst der Honig geschaffen... Das Totenmahl (*grāddha*) ohne Honig ist auch aller Säfte bar. Sogar mit süßleckeren Speisen ausgerüstet, gereicht es den Vätern nicht zur Labe. Wenn nicht einmal ein kleines Bißchen Bienenhonig bei einem *grāddha* ist, werde wenigstens dessen Name laut genannt, auf daß dadurch die Väter erfreut werden“ (Hcat. III 1, p. 539). Ähnlich im Sahyādrakhaṇḍa: „Aller Pflanzen bester Saft (oder Feinstes, Quintessenz, *rasa*) ist fürwahr der Honig... Deshalb darf man überhaupt kein *grāddha* ausrichten ohne Honig. Durch Nektarsaft (*sudhārasena*) werden die Väter gesättigt bis zum Weltuntergang, wenn irgendwie ihnen bei der Speisung Honig gespendet wird... ‚Honig! Honig!‘ so der beim *grāddha* ausgesprochene Ruf. Hören die Väter den Namen Honig, dann werden sie von ihnen (ihren Angehörigen) herrlich gelobt“ (Hcat. III 1, p. 718 f.). Honig oder mit Honig

verehrung aber ist älter denn Somakult. Nachhall aus alter Zeit könnte auch Taitt.-S. VII, 5, 10 sein: „Honig ist die vorzüglichste Speise der Götter“; auch nach griechischer Vorstellung ist er Götternahrung. Doch mag das nur etwa so viel wie Çatap.-Br. XI, 5, 4, 18: „Die vorzüglichste Essenz (*rasa*) der Pflanzen, das ist der Honig“ und dgl. mehr sein.

Gemischtes sättigt die Manen auf endlose Zeit. Manu III, 273; Yājñ. I, 259 f.; Gaut. 15, 15; Matsyapur. 204, 7 usw. Überhaupt chthonischen Mächten wird er gespendet wie der Hekate, den Eumeniden, den Schlangen im klassischen Altertum. Wie wichtig der Honig bei verschiedenen Völkern im Totendienst ist und wie göttlich, zaubergewaltig, aphrodisisch, heilkräftig, apotropäisch usw., darüber mag man das Handwörterb. d. deutschen Aberglaubens nachlesen, bes. Bd. IV, Sp. 290; 293—300; 302—304; 306—308, sowie auch Hastings, ERE. VI, 770; Samter, Familienfest der Griechen und Römer I (1901), 84—86; Altheim, Terra Mater 134 (mit viel Nachweisen); Nork, Festkalender 144; 711; 717. Wenn dem Hochzeitspaar, namentlich der Braut, feierlich Honig zum Verzehren oder zu anderer Verwendung gereicht oder ihr der Mund damit bestrichen wird (Mannhardt, Mythol. Forsch. 356; 358; 362; Hastings, ERE. VI, 770 b; Samter, l. c. 84 ff.; Friedr. S. Krauß, Sitte u. Brauch d. Südslaven 431; 439; 447), so soll dieser, wenigstens ursprünglich, sie fruchtbar machen. Bei gewissen Gelegenheiten wird der Gäa als Sühneopfer Honigkuchen geopfert (Bötticher, Baumkultus der Hellenen 203). Brot, Milch und Honig werden der mütterlichen Erde dargebracht (Jahn, Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht, S. 83). Honig und Milch war Opfergabe an Priapos (Dulaure, Divinités génératrices 135). Honig und Milch oder Milcherzeugnis, wie Butter, wird bei vielen Völkern den Baumgottheiten gespendet, und noch der heutige Knabe im Oberhalbstein (Graubünden) verspricht beim Pfeifenschneiden dem Weidenbaum: „Pffli, Pffli, schlupf heraus, dann geb' ich dir Butter und Honig auf der Butterkelle“ (Caminada, Rätischer Baumkultus, im Jahrbuch der histor.-antiqu. Gesellsch. v. Graubünden, Bd. 67). Diese Bedeutung des Honigs stammt aus den Wald- und Urtagen der Menschheit, ebenso wohl der *madhuparka*, ein Gemisch von Honig und Milch, das zum Empfang dem Gast und dem Bräutigam bei der Ankunft am Haus der Braut gereicht wird, und vom „Honigbecher“ (*madhugraha*) beim *vājapeya* sagt Hillebrandt, Ritualit. 142, er scheine „eine nicht mehr verstandene Hinterlassenschaft aus älterer Zeit zu sein“. Beim Frauenfest der Bona Dea war Wein wichtig, wurde aber „Milch“ genannt, und das Gefäß dieser „Milch“ „Honigkrug“ (*mellarium*). Wissowa, Rel. u. Kult. d. Römer² 217; Preller, Röm. Mythol.² 400. Milch und noch mehr Honig war eben dabei ursprünglich, Wein ein späterer Eindringling. So spielt auch im Leben des Wedda der Honig eine große Rolle. Fritz Sarasin, Aus den Tropen usw. (Basel 1931), S. 34. So verrät sich in dem S. 83—86 Dargelegten: uraltes Opfer ist der Honig, das Wald- und Wildniserzeugnis, dann tritt die Milch (und deren Produkt) hinzu. Diese aber erscheint als eine irreligiöse Steuerung und wird deshalb „Honig“ genannt (wie in Rgv. X 106, 10, in den Riten des Studiums der *Pravargyatexte*, im *mellarium*). Und andererseits: Gottheiten mit Honig als wichtige Spende sind alt.

Gottesdienstliche Verehrung des Baums oder der Baumgeister.

Wie der zur Indrastandarte erlesene, so muß auch der für andere Zwecke zu fällende Baum oder die ihn bewohnende Geisterschaft vor dem Niederschlagen gottesdienstlich verehrt werden. Aus Vishnūdh. III, 89, 13—17 haben wir gehört, wie man den Bhūta im Baum opfert, sie bittet, ihn zu verlassen, oder wenn sie das nicht wollten, im Traum dies zu offenbaren. Statt dessen finden wir in Bhavishyap. I, 131, 17 c—18; 23 c bis 34: „Nachdem man zu dem erwählten Baum gegangen ist, soll man ihn mit Blumen und Balispenden verehren (fast genau gleich in Brihats. 59, 4 c d), und zwar an einem rituell reinen, einsamen, von Haaren und Kohlen freien, nach Osten oder nach Norden oder nach Nordosten abfallenden, von Pflügung durch die Menschen ledigen Stelle¹⁾. Und nachdem er an einem glückhaften Tag gefastet hat, soll er ihn erst übernächtigen (*adhivāsayet*, d. h. soll er die Nacht in seiner Nähe schlafen). Dann soll er ringsum unter ihm den Erdboden (mit Kuhdünger) beschmieren, mit Wasser, das durch den Gāyatrīmantra gereinigt und geheiligt ist, ihn ringsum besprengen und, angetan mit einem frisch gewaschenen Gewänderpaar (l. *paridhāte*), ihn mit Duftkränzen (oder: Duftstoffen, Kränzen), Kuchen und Baliopferiten verehren. Darauf opfere der Sachverständige in kuṣāgrasumstreutem Feuer in des Baumes Nähe mit Deodarholzscheiten und dem folgenden Mantra: „*Om! Bhūr! Bhuvah! Svah!*“ und verehere auch den Baum: „*Om! Dem Prajāpati, dem beständig in der Wahrheit (im Wirklichen) Sitzenden (satyasada), o du beste innere Seele (greshṭhāntarātman), Seele des Beweglichen und des Unbeweglichen! Sei du gegenwärtig in diesem Baum, o Gott. Und mögest du in den vom Sonnengott erfüllten Kreis eintreten*²⁾! Huldigung (dir)!“ Nachdem er ihn so verehrt hat, soll er ihn mit den Worten besänftigen (l. *parisāmtvayet*): „O Baum, zum Segen der Welt geh du in den glückhaften Göttertempel. Als Gott (wohl: *devas tvam* statt des freilich auch möglichen *deva, tvam*) wirst du dort bleiben, der Fällung und dem Feuer entnommen. Zur richtigen

¹⁾ Vgl. die Anm. 1, S. 66.

²⁾ Diese Worte sind an den Baum gerichtet, der hier ja ein Bild des Sonnengottes abgeben soll. Auch als Prajāpati, der Genius der Zeugung und Erzeuger aller Seienden, wird hier wohl der Sonnengott gedacht.

Zeit werden dich die Leute mit Räucherwerkgabe und blumenbegleiteten Baliopfern verehren. Dadurch wirst du in selige Freude (*nirvṛiti*) kommen.“ Nachdem man aber an der Wurzel des Baumes die Axt mit Duftsachen und Kränzen verehrt hat, soll man sie sorgfältig so stellen, daß der Kopf nach Osten schaut. Mit Milchreis, Zuckerwerk (*modaka*), Mus, Fleisch, Kuchen und anderm Gebäck ¹⁾ mit Rauschtrank, Blumen, Räucherwerk und Duftmitteln verehere man den Baum, und nachdem man Göttern und Manen, Piçācas, Rākshasas, Schlangengeistern, Asuras, Scharengeistern, Vināyakas usw. gottesdienstliche Ehre erwiesen hat, berühre man den Baum und spreche: „Für ein Bild des Gottes, o Gott der Götter, bist du bestimmt. Huldigung dir, o Baum! Nimm du diese Verehrung gebührenderweise entgegen.“

Die Wesen, die hier wohnen, mögen nehmen
 Die Balispende, dargebracht nach Vorschrift.
 Sie mögen Wohnung anderswo beziehen.
 Sie mögen heut verzeih'n. Verehrung ihnen!

Die vier letzten Strophen sind, wie schon erwähnt, z. T. ganz wörtlich, z. T. beinahe wörtlich gleich Brihats. 8—10. Die zweit-letzte lautet in Bhavishyap.: *Arcāsu, devadeva, tvaṃ devaiṣ ca parikalpitāḥ. / Namaste, vṛiksha! Pūjeyaṃ vidhivat parigrihyatām.* Statt dessen hat Brihats. 59, 10: *Arcārthaṃ amukasya tvaṃ devasya parikalpitāḥ* usw. „Für ein Götterbild des Gottes N. N. bist du auserselbst“ usw. Diese allgemeine Regel mußte in dem Traktat für den All- und Eingott Sūrya, den persisch-indischen Sonnengott, mußte in Bhavishyap. I eine Besonderung erfahren. Der Text ist aber verdorben. Statt *devaiṣ ca* lese man *devasya*; die Verwechslung ist häufig. *Devadeva* wird der Baum proleptisch angeredet; als Statue des Sonnengottes

¹⁾ Der Text (Bhavishyap. I, 131, 30 c—31 b) hat: *Paramānnamodakaudanapalapūpikādibhir bhakshyaiḥ*, Brihats. 59, 8 dagegen: *paramānnamodakaudanadhipalalolopikādibhiḥ bhakshyaiḥ*. Nur dies ist metrisch richtig, das andere eine Verderbnis. So sollte es heißen: „Mit Reis, der in Milch gekocht ist, Zuckerwerk, Mus, Dickmilch, Sesampaste, Ullopiḥ-Kuchen und anderm Backwerk.“ *Palala* erscheint öfters in ganz ähnlicher Verbindung (z. B. in Vishṇudh. II, 99, 47; III, 94, 3; 117, Satz 31; Brihats. 95, 22; Yogay. VI, 19) und wird Sesampaste oder Sesamteig (dies bedeutet wohl *tilapiṣṭa*) oder wohl noch eher: Kuchen aus Sesammehl und Zucker bedeuten, was nach dem PW. nur die Lex. angäben. In Heat. II 1, p. 502, Z. 3 wird Gapeṣa unter anderem *palalais tilapiṣṭaiḥ ca* verehrt.

wird er „Gott der Götter“ sein. Statt *arcāsu* habe ich nach der Brihats. *arcārtham* gesetzt. *Arcāsu* wäre aber nicht geradezu unmöglich: „für Götterbilder“ usw. Doch ich zweifle, ob aus einem Baum mehrere Götterbilder gemacht wurden. Ähnlich ist Agnipur. 43, 16—20 beim Stein für ein Götterbild. Brihats. 59 stimmt so genau mit Bhavishyap. I, 131 überein, daß davon nicht weiter geredet zu werden braucht. Nur läßt der stark zusammendrängende Varāhamihira manches ganz weg.

Bei den Bäumen für den Hausbau wird von Matsyapur. 257, 2 c d zum Beginn *balipūjā* für den Baum, von Vishṇudh. II, 29, 48 c d *mahatī pūjā* für den Baum und seine Bewohner (*vāsaka*) vorgeschrieben, von Brihats. 53, 121 a *balipūjā* in der Nacht. Vgl. Hemavijaya (Bertel) I, 234 usw.

Wie ehrfurchtsvoll der zu fällende Baum behandelt wird, lesen wir z. B. in Frazer³ II, 18 ff. Er wird zuvor versöhnt und ihm gesagt, jemand anders habe befohlen, ihn niederzuhauen (ib. 18 f., 30, 36 f.), auch mancherlei andere Mittel, namentlich Opfer, werden angewendet, der drohenden Rache zu begegnen (ib. 18 f., 36—39). Die Pelau-Insulaner beschwören den Geist in dem Baum, in einem andern seine Wohnung aufzuschlagen (ib. 35), ebenso die Alfuren von Poso, die Tobunku, die Tomori in Zentral-Celebes (ib. 35). Wenn die Dajaken einen gewissen Baum fällen wollen, fordern sie den Geist auf, ihn zu verlassen oder andernfalls ihnen ein Zeichen zu geben. Sie hauen eine Axt hinein. Steckt sie am andern Morgen noch drin, dann ist's gut. Ist sie herausgefallen, hat's der Geist verursacht und will bleiben (ib. 37). Die Giljaken tun einen ihrer heiligen Stöcke mit gerollten Schnitzeln an der Spitze, von denen später die Rede sein soll, auf den Stumpf, wohl aufrecht, als phalloktenisch, und geben so dem Geist sein Leben und seine Seele wieder (ib. 38)¹).

¹) Die göttliche Verehrung eines zu fällenden Baumes findet sich auch anderwärts in Altindien. Eine gute Entsprechung zu unseren Texten bietet Schiefners Anmerkung im Bulletin der Petersburger Akademie, Bd. XXIII, Spalte 540. Cato gibt die Sühneformel mit Schweineopfer an, die gesprochen werden muß, ehe man einen Baum fällt (Bötticher, Baumkultus der Hellenen, S. 197). Wie in deutschen Landen wenigstens früher bei solcher und ähnlicher Gelegenheit ehrfürchtig der Baum oder der Holzlunderbusch um Verzeihung gebeten wurde, ist schon aus Mannhardts Baumkultus belegt worden. Vgl. auch Hdw. d. deutschen Aberglaubens I, Sp. 955. Im Berner Oberland soll noch heute der Holzfäller erst ein apotropäisches Kreuz hineinbauen. Das Ausziehenmachen der Baumgenien erscheint auch beim *arkodvāha*: Bekanntlich ist die 3. Heirat unheilvoll.

Das Fällen des Baumes.

Von den Träumen in der Nacht vor dem Fällen redet neben dem Devipur. (beim Indradhvaja) nur noch Vishṇudh. III, 89, 18—20 und Agnipur. 43, 22—25, beide beim Götterbild. Näheres über das Niederhauen selber haben wir, im besondern für den Baum zum Götterbild, schon aus Vishṇudh. III, 89, 20 c—21 vernommen. Die Fällung am frühen Morgen, der von Zauber und Spuk freiesten Tageszeit, wird von Vishṇudh. III, 89, 20 c d; Bṛihats. 59, 12; Bhavishyap. I, 131, 35; 41 für das Götterbild und damit auch für den Indrab Baum anbefohlen, ebenso für das Hausbaumaterial in Bṛihats. 53, 12 (wo *divā* gewiß heißt: „sowie es Tag ist“). Die mit Schmelzbutter und Honig bestrichene Axt findet sich auch in Bṛihats. 59, 12: „Nachdem er am frühen Morgen den Baum (für das Götterbild und damit auch für den Indradhvaja usw.) mit Wasser besprengt und im Osten und im Norden (oder wohl eher: im Nordosten) ihn angehauen hat, soll er mit honig- und schmelzbutterbestrichener Axt den Rest von da nach rechts herum abhauen.“ Fast vollständig wörtlich gleich lautet Bhavishyap. I, 131, 41. Die Bestimmung: „nach rechts herum“ (*pradakṣiṇam*) bringt auch Bṛihats. 53, 121, hier für den Baum zum Hausbau, Ferner Vishṇudh. III, 89, 21, beim „Auszug in den Wald“, ebenda und in Vishṇudh. II, 29, 49 erscheint das mit Honig und Schmelzbutter bestrichene Beil, wie nicht minder in Agnipur. 43, 26 für das ebenso beschmierte Werkzeug des Steins zum Götterbild. Das Devipur. begnügt sich, wie wir gesehen haben, beim Indrab Baum mit Honig allein, und dieser ist so

Darum soll man vom Dorf in östlicher oder nördlicher Richtung hinausgehen zu einem jungen Arkustrauch, nördlich von ihm mit Kuhmist beschmieren, selber baden und den *arka* baden (d. h. mit Wasser begießen), verschiedene Zeremonien mit ihm vornehmen, Mantras an die Sonne sprechen, opfern, die Gottheit im *arka* ausziehen machen (*arkādhidevatam udvāsyā*) und dann den *arka* herausziehen und im Opferfeuer verbrennen. Man beachte, daß offenbar die ja stark chthonischen Wurzeln dazu gehören. Schließlich heirate man dann eine *kadālī* (Bananenbaum). „Weil die 3. Frau rasch stirbt, handle so der Kluge.“ Baudh.-Grih., p. 369 f. Dies haben wir schon gehört. Vgl. Bötticher, p. 203. Auch vom Ort des ungeheuer wichtigen Pushyasnānaritus soll man erst die unirdischen Wesen (*bhūtāni*) entfernen mit dem Spruch: „Wegbegeben mögen sich die Wesen, die diesen Ort behüten. Ohne mich mit den Besitzern des Grundes und Bodens (*bhūmīn*) zu verfeinden (*avirodhena*), will ich das Verehrungswerk ausführen“ (Kālikāpur. 89, 17 c—18).

wichtig, daß ihn in Brihats. 43, 60 die Bürger bei der Aufrichtung der Indrastandarte in Händen halten müssen. Gewiß liegt der Grund nicht nur in der allgemeinen Segenszauberkraft, sondern auch in seiner besonderen für die Fruchtbarkeit¹⁾.

Auch der Baum für ein Götterbild muß natürlich richtig niederstürzen. Das schärft nicht nur Vishṇudh. III, 89, 22f.

¹⁾ Dies gewinnt Wahrscheinlichkeit durch den Blick auf gewisse Primitive. Unter den Kiwai in Neuguinea wird bei Zeremonien der Totengruppe die dafür wichtige Sagopalme mit einer Steinaxt gefällt, die die leitende Frau mit Vulvasekret beschmiert hat. Daß das *kāmasalila* oder „Liebeswasser“ Fruchtbarkeit und sonstiges Glück spendet, bedarf keiner Ausdeutung. Bei denselben Kiwai begattet sich ein altes Ehepaar am Yamfeld, *kāmasalila* davon wird auf ein Schwirrholtz, das an sich schon Feld- und Gartenfrucht wachsen macht (Frazer³ VII, 104; 106; vgl. 110; XI, 228—231; Winthuis, Mythos etc. 224; 226 f.; Künicke in Anthropos VII, 208) gestrichen und dies auf der Luvseite des Feldes geschwungen, damit der zauberische Stoff über das ganze Feld wehe. Mit dem jetzt doppelt magiegesättigten Holz gräbt man dann das Loch, in das man die ersten Yams pflanzt. Sperma und *kāmasalila* aus orgiastischen Massenbegattungen, also von höchst gesteigerter Geschlechtskraft durchdrungen, werden in einer Sagoschale gesammelt zur Fruchtbarmachung der Felder. Winthuis, Einführung in die Vorstellungswelt primit. Völker 183 f. Wie segensvoll das im allgemeinen so gefürchtete Menstrualblut und die Menstruierende öfters wirken, haben wir im Kāma berührt. So vertilgt Menstrualblut bei den alten Griechen und Römern Ungeziefer (Schweiz. Arch. f. Volksk. XXXIII, 134); vgl. Knuchel, Die Umwandlung usw. 76 f. Der Indianerstamm der Yuchi in Oklahoma ist so entstanden, daß einige Tropfen vom Menstrualblut der Mutter der Sonne auf die Erde fielen (Frazer³ VIII, 75). Bei den Ainu ist Menstrualblut heilvoll und ein mächtiger Talisman. Pilsudski in Anthropos V, S. 774. Viele Beweise der Segenskraft findet man bei Frazer³ X, Note I. Auch mit Schmelzbutter wird das Beil beim Fälen des betr. Baumes bestrichen, und wie unendlich glückbringend sie in Indien in Zauber, Religion, Ritus, Erotik, Pflanzung usw. ist, das könnte ein Buch füllen. Besonders auffällig ist die ständige Begießung mit Schmelzbutter, die dem Linga, freilich nicht nur ihm, zuteil wird. Wonach vor allem das Glied des Gottes brennt, ist natürlich das *kāmasalila*. Schon dem niedrigst stehenden Zentralaustralier scheint dieses überschattend bedeutungsvoll zu sein; denn Fett oder Schmalz ist ihm Name für die Vulva, die weibliche Geschlechtskraft und die weibliche Urgöttin. Mit Fett, das „die Schwanzenden einsalbt“, also mit der weiblichen Geschlechtlichkeit, und mit rotem Ocker, der männlichen, schmiert er seine heiligen Kultgegenstände, die *tjurunga* (alcheringa) ein. Winthuis, Mythos u. Kult der Steinzeit 38; 68 f.; 71; 80 f.; 84; 89; 173; 176; 214; 232. Dem phallischen Gott der Sklavenküste Legba, der mit enormem Penis dargestellt wird, salbt der Verehrer das Glied mit Palmenöl, wenn er ihn um Vernichtung der Unfruchtbarkeit anfleht (Hastings, ERE, IX, 817 a; 821 a). So dürfte vielleicht im letzten Grunde die Göttlichkeit der indischen Schmelzbutter vom *kāmasalila* kommen, natürlich stark gefördert durch die Wichtigkeit der Viehzucht und dann die Heiligkeit der Kuh.

ein, sondern auch in Bhavishyap. I, 131, 35—39 b lesen wir: „Daß sein Fall in der östlichen Richtung sei oder in der nord-östlichen oder in der nördlichen, so soll man ihn niederhauen, nicht aber anders. In den drei Richtungen: der des Indra (der östlichen), des Īcāna (der nordöstlichen) und der nördlichen wird sein Niederfall als glücklich empfohlen, in der südwestlichen, südöstlichen und südlichen Richtung ist der Niederfall nichts Gutes versprechend. In der nordwestlichen und westlichen aber ist sein Niederfall mittelmäßig... Ein sich nirgends verfangendes (*avilagna*), getöseloses Niederfallen aber gilt als glücklich.“ Brihats. 59, 13, gleichfalls vom Baum für das Götterbild, d. h. zunächst, nennt ebenso die drei günstigen Weltgegenden, sagt aber, Niederstürzen im Südosten bewirke Feuersbrunst, im Süden Hungersnot, Krankheit im Südwesten und Westen, Pferdeverlust im Nordwesten¹⁾. Ebenso wird ausdrücklich der Osten, Norden oder Nordosten gefordert bei den Bäumen für den Hausbau (in Brihats. 53, 121; Vishṇudh. II, 29, 49 c—50 b; Matsyapur. 257, 3), während Brihats. 79, 4 für Sessel und Bettstatt nur die besonders unheilvolle südwestliche Windrichtung ausschließt; aber *aparayāmya* mag hier westlich, südlich und südwestlich, alle drei zusammen, ausdrücken sollen²⁾.

¹⁾ Regent des Südostens ist der Feuergott, des Südens Yama, der Todesgott, ursprünglich wohl ein chthonischer Genius, des Südwestens der Rākshasafürst Nirrita, des Westens Varuṇa, der ja seit vedischer Zeit Krankheit verhängt, des Nordwestens Vāyu, der Windgott. Der ist sonst Schutzgott der Vögel und wilden Tiere, unter den recht zahlreichen Pferdegottheiten habe ich ihn nicht gefunden. Nach J. M. Robertson, *Pagan Christs*² 171, unten gehörten in der Antike die Windgötter zu den Unterirdischen und wurden ihnen schwarze Tiere geopfert, Vāyu ist in Vishṇudh. III, 58, 4; Matsyapur. 261, 18 schwarz, in Hcat. II 1, p. 146 luftfarbig, in Yogay. VI, 14 soll er wunderlicherweise aus weißem Ton gemacht und mit weißen Blüten usw. verehrt werden.

²⁾ Ein Baum, der in Kambodscha für Hausbau gefällt wird, darf im Niederfallen nichts berühren. Hastings, *ERE*. III, 155 b. Der heilige Baum der Arunta (Aranda) in Zentralaustralien muß so gefällt und transportiert werden, daß er nie den Boden berührt. Frazer³ X, 7. So ist die zauberische Mispel von einer Eiche besonders kräftig, wenn sie beim Einsammeln nicht die Erde berührt hat (Frazer³ XI, 78, vgl. 77; 80). Nach aargauischem Glauben muß sie vom Baum geschossen und im Fallen mit der Hand aufgefangen werden (ib. 82, vgl. 280). Gleicherweise durfte die so vielfach hochmagische Vogelbeerrute, wenn in Schweden zum Schatzheben gebraucht, nicht auf die Erde fallen (Kuhn, *Herabkunft des Feuers* 180 f.). Die zum erstenmal Schwangere der Trobriander darf bei ihrem rituellen Bad nicht die Erde berühren (Malinowski, *Das Ge-*

Die sorgfältige Bezeichnung am Stamm, wo das untere, wo das obere Ende ist und nach welcher Himmelsrichtung eine bestimmte Stelle des Baumes schaute, schärft Bṛihats. 59, 7, ebenfalls beim Baum für ein Götterbild, folgendermaßen ein: *Liṅgaṃ vā pratimā vā drumavat sthāpyā yathādiṣaṃ yasmāt, / tasmāc cihnayitavyā diṣo drumasyordhvam athavādhaḥ*. „Weil ein Phallus oder ein Götterbild gemäß der Himmelsrichtung (der einzelnen Stellen des stehenden Baumes) aufgestellt werden muß, deshalb soll man die Himmelsrichtungen und das Oben und Unten des Baumes anzeichnen.“ Bhavishyap. I, 131, 17 nun lautet: *Liṅgaṃ ca pratimāṃ caivam avasthāpya yathāvidhi*. Ich setze: *Liṅgaṃ ca pratimā caivam avasthāpyā yathādiṣaṃ*. Da bleibt aber noch das sinnlose *caivam*. Soll man dafür etwa *vṛikshād*, „vom Baume her beurteilt“, vermuten? Vielleicht ist der Text, soweit er dasteht, richtig und ist einfach die zweite Hälfte des Ṣloka verloren. Der Inhalt jedenfalls wird derselbe wie in der Bṛihats. sein. Vgl. auch Kirtel, Pur. Pañcal. 92, 84—86.

Ähnliches wie vom Fällen der genannten Bäume hören wir von dem zum Opferpfosten (*yūpa*) bestimmten. An wenigstens drei Bäumen muß der Priester erst vorbeigehen und schließlich dem betreffenden Baum dies mitteilen und sagen: „Dich

schlechtsleben usw., S. 150), so wenig wie vielerorts Könige, Menstruierende und mehrerlei andere (Frazer³ III, 3 ff.; X, 2 ff.). Vom Christbrand bei den Slaven hören wir: Am Christabendtag wird der Baum gefällt. Zuerst werfen sie eine Handvoll Weizen an ihn mit den Worten: „Glückliche Weihnacht dir!“ Der Baum muß nach Osten fallen, gerade in dem Augenblick, wo die Sonne im Osten hervorschaut. Ein böses Vorzeichen wäre es, wenn er nach Westen fiele oder sich in einem andern Baum verfinge. Wichtig ist auch, den ersten Span nach Hause zu tragen (vgl. den ersten Span vom Baum für den altindischen Opferpfosten). Die Kinder singen Lieder an eine altheidnische Göttin Colleda, die angefleht wird, die Kühe reichlich Milch geben zu machen. Wenn die Sonne untergeht, wird der Julblock hereingebracht, und zwar mit behandschuhten Händen. Die Hausherrin bewirft den Träger dabei mit Weizen, in welchem der erste Span den ganzen Tag gelegen hat. Der Hausherr begrüßt den Block mit einem Glas Wein und trinkt auf seine Gesundheit, als ob er eine lebende Person sei. Dann wird ein Glas roten Weins über ihn ausgegossen. An manchen Orten beschmiert man das dicke aus dem Herd hervorschauende Ende mit Honig. In Dalmatien und anderwärts schmücken ihn die jungen Frauen mit roter Seide, Blumen usw. Eine wichtige Rolle spielt überall das Korn und Gebäck daraus. Der Baum ist offenbar ursprünglich eine Art Vegetations-, besonders Korngenie, wie schon die Menge Stroh anzudeuten schiene, die die Hausmutter auf dem Zimmerboden umherstreut. Frazer³ X, 258—264.

hier, o Gott Waldbaum (*vanaspate*), erwählen wir zum Götteropfer“ (oder ähnlich). Mit einem entsprechenden *mantra* salbt er den unteren Teil des Baumes mit Schmelzbutter (erst vor dem Eingraben des Pfostens ebenso den oberen, nach dem Wortlaut des Spruchs beide mit Honig), legt einen Darbhagrashalm an den Baum mit der Spitze nach oben und spricht: „O Pflanze, schütze ihn! O Beil, verletze ihn nicht!“ So wird also der zauberische Grashalm zuerst vom Beil getroffen. Er beschwört den Baum, im Fallen weder mit der Spitze den Himmel zu ritzen, noch mit der Mitte den Luftraum zu schädigen. Wenn der Baum in südlicher oder westlicher Richtung niederfällt, bewirkt dies laut *Āpast.-Çr.* IX, 20, 4 den Tod des Opferers. Den Westen gestattet aber *Çatap.-Br.* III, 6, 4, 12, während es den Süden als Weltgegend der Totenseelen ausschließt. Als Höhe des Stumpfes wird besonders genannt: daß ihn die Achse eines darüberfahrenden Wagens nicht berühre. Auf ihm opfert er Schmelzbutter, damit „nicht Unholde daraus aufsteigen“ (oder: damit „ihm hundert Schosse, tausend den Menschen erwachsen¹⁾“). Der erste Span vom Fällen wird in das Loch getan, in das der Pfosten eingegraben wird; denn er ist des Baumes *tejas* (Samenkraft, Lebenskraft usw.). *Çatap.-Br.* III, 6, 4, 1 ff.; 7, 1, 8 ff.; *Āpast.-Çr.* VII, 1, 9 ff.; 2, 1 ff.; *Taitt.-S.* I, 3, 5; VI, 3 und 4; *Vāj.-S.* V, 42 usw. Vor der Einpflanzung wird der Pfosten mit der Spitze gegen Osten niedergelegt (*Āpast.-Çr.* VII, 9, 9; *Çatap.-Br.* III, 7, 1, 3). Vgl. *Indra*, S. 10.

Der Schmuck des Indrabaums.

Nachdem der Baum in der geschilderten festlichen Weise in die Stadt oder in das Dorf gebracht worden ist, wird er noch besonders geschmückt und dann aufgerichtet. Die Pracht des Schmuckes der Indrastandarte ist sprichwörtlich, und besonders wenn der sorgfältig bereitete Baum sich endlich erhob, entzückte sein Schmuck das Volk, wie z. B. *Raghuv.* IV, 3 andeu-

¹⁾ Die „Unholde“ drunten zu halten, dient der auf den Stumpf gelegte Stein auf der griechischen Insel Siphos (*Frazer*³ II, 37), das darauf eingehauene Kreuz usw. Die Neubeschossung zu erwecken oder doch sie oder Ähnliches vorzutäuschen, tut man bei den Magh in Bengalen rasch einen grünen Zweig auf den Stumpf, ebenso auf *Halmahera*, oder unter den *Giljaken* den schon genannten heiligen Rollschnitzelstecken (*ib.* 38).

tet. Das Indrabanner der Götter, das die Asura vernichtet, ist in der Br̥hats. mit einer Menge Schellen und mit Kränzen, Glocken und *piṭakas* geschmückt, im Devipur. mit weißem Sonnenschirm, Kränzen, Armbändern (*kaṭaka*, vielleicht *piṭaka* zu l.), Schellen, Yakwedel, Fächer und Phallen, in Bhavishyott. 139, 3 mit Kränzen, Sonnenschirm, Glocken, Schellen, *piṭakas* und *budbudas*. Der jedes Jahr auf Erden aufzurichtende Indrabaum trägt als Zier in Br̥hats. 43, 57: Sonnenschirm, Banner, Spiegel, Pflüge (*hala*, andere Lesart: *phala*, Früchte), Halbmonde, verschiedenfarbige Kränze, Stengel des Bananenbaums und des Zuckerrohrs, Figuren von Schlangen (Tigern?) und Löwen, *piṭakas*, Figuren von Rindern und Rossen¹⁾ und Bildnisse der Weltgegendbehüter. In Kālikāpur. 90, 31 ff. sind es: Leinwandbilder der Welthüter, eine Menge Glocken und Glöckchen, Yakwedel, Spiegel, Gewinde, Blumen, Kränze, Perlen Schnüre und wohl *piṭakas*. Das Devipur. nennt nur Stengel oder Stämmchen des Bananenbaums, Zuckerrohrstengel, Fahnen und andere verschiedene Prachtsachen, Bhavishyott. 139, 15 bis 22 außer den im einzelnen beschriebenen *piṭakas* Kuçagras, Blumenkränze, Glocken und Yakwedel, MBh. I, 63, 21: Duftkränze (oder: Duftmittel und Kränze), *piṭakas*, Kranzgehänge (vielleicht eher: Kränze und Laubgewinde, *mālyadāma*-), die Jainaerzählung: weiße Fahnen²⁾, eine Menge Glöckchen, Kränze und Laubgewinde, Perlenschnüre, Büschel von verschiedenartigen Früchten und *ḍoyas*. Außerdem wird die Indrastange in Br̥hats. 43, 24 mit neuen, noch nie gewaschenen Gewändern umwunden, in Viṣṇudh. II, 155, 14 mit glückhaften oder prächtigen (*ṣubha*) Gewändern bekleidet und mit Gold, d. h. wohl mit Goldplättchen, beschlagen, in Bhavishyott. 139, 13 in Badegewänder gehüllt, in Kālikāpur. 90, 32 mit Gewändern oder Zeugstoffen umwickelt, in Bhavishyap. II, 2,

¹⁾ D. h. wenn man meine Änderung von *gavākshair* in *gavaivair* annimmt.

²⁾ Die Fahnen sind Bild der Länge und Pracht. In Viṣṇudh. I, 146, 52; Matsyapur. 207, 34 heißt es bei der Beschreibung des für den *vriṣhot-sarga* geeigneten Stiers: „An welchen er (der im vorhergehenden genannte Schweif) als ein der Fahne (oder: den Fahnen) des Indrabaaumes gleichender Streif leuchtet, solche Stiere sind glückvoll.“ Zwar haben beide Texte und Hcat. II 2, p. 988; III 1, p. 1620 in der Wiedergabe aus dem Matsyap. *ṣaktidhvaja*. Aber man muß *ṣakradhvaja* setzen und mit Hcat. *-patākābhā* statt *-patākādhyā*. Der lange, auf dem Boden aufstretende Schwanz des Stiers wird öfters erwähnt, z. B. gleich in der vorhergehenden Strophe des Matsyapur.

8, 87 mit Kampfer duftig gemacht, mit Goldschmuck und rotem Gewand angetan. Obgleich die meisten unserer Darstellungen den Schmuck des Indradhvaja der Götter und den des irdischen gesondert beschreiben, wird damit sicherlich keineswegs gemeint sein, daß nun der Schmuck des göttlichen nicht auch dem menschlichen zuteil werde. So z. B. erwähnen für diesen die *Bṛihats.* und das *Devīpur.* weder Schellen (Glöckchen, *kimkinī*), noch Glocken (*ghaṇṭā*). Glocken und Glöckchen sind aber auch bei einem irdischen Maibaum von vorneherein selbstverständlich. Ist der Indradhvaja doch, wie wir sehen werden, die Verkörperung eines Wachstumsgottes und nichts so bezeichnend für Vegetationsdämonen wie Glocken. Spiegel finden wir auch beim europäischen Maibaum, und in Indien sind sie hervorleuchtende Glückserzeuger und Unheilsabwehrer. Das gleiche gilt vom *Kuṣāgras*, der Pflug dient zu zauberischen, zu reinigenden Riten und stimmt vorzüglich zu einem Gott und Fest der Vegetation, Heilbewirker sind auch Bananenstämmchen — wie wir später sehen werden, gehören sie besonders dem Vegetationsgott *Varuṇa* an —, Zuckerrohrstengel und Früchte verschiedener Art, Rind und Roß gehören den Genien der Bodenbebauung und der Zeugung, das Pferd auch dem Sonnengott und dem *Varuṇa*, Yakwedel, Sonnenschirm, Banner, Kränze, Perlenschnüre, Gewandung werden dem Indrabaum gegeben, weil er Indra und der Götterkönig selber ist.

Große Schwierigkeiten machen die *piṭakas*, die in mehreren unserer Quellen erscheinen. *Varāhamihira* beschreibt alle dreizehn (in 43, 41 ff.), das *Devīpur.* verstümmelt diese Erklärungen. *Bhaviṣyott.* 139, 15—22 b ergeht sich ebenfalls in näheren Angaben über die einzelnen. Aber sie sind sehr verschieden von denen der *Bṛihats.* und noch weit unbestimmter. Offenbar war allen, ja schon der Vorlage des *Varāhamihira*, die Geschichte so nebelhaft wie uns. *Utpala* sagt nur, die *piṭakāni* seien Schmucksachen, ebenso *Hemādri*. Wert dürfte vor allem die Mitteilung in *Bhaviṣyott.* 139, 21 besitzen, daß das zehnte *piṭaka* wie ein Penis gestaltet sei; auch im *Devīpur.* ist ja der Indradhvaja, wenigstens der der Götter, mit Phallen behängt oder wohl eher kerzenhaft besteckt. Auch die vom Sonnengott verliehene, einem Wagenrad ähnliche Zierde könnte zugleich auf Indra, den ursprünglichen Sonnengott, Bezug haben. Sodann werden alle, mit Ausnahme der drei letzten, bei *Varāhamihira* von chthonischen oder von Fruchtbarkeitsgöttern

gegeben, was ebenfalls kein Zufall sein dürfte — auch Yama ist wohl chthonisch in seiner Urbedeutung, Viçvakarman gleich Prajāpati oder gleich Tvasṭar, deutlichen Zeugungsgöttern des R̥gveda. Doch die Erklärungen unserer Gewährsmänner scheinen mir allzusehr auf Spintisation zu beruhen, also jedenfalls auch schon die ihrer Vorlagen. Ich möchte gern, kann aber kaum *piṭaka*, wie schon im „Weib“, S. 210 unten, einfach in seiner gewöhnlichen Bedeutung als Korb fassen, und zwar als solchen für Getreide, vielleicht auch für Früchte. Die wären bei diesem Vegetationsfest ja sehr am Platz. Vielleicht ist mit *ḍoya* in unserem Māhārāṣṭribericht etwa das gleiche gemeint. *Ḍoya* oder *ḍova* scheint von *dru*, Holz, zu stammen; vgl. z. B. *sruva*, Löffel. *Drova* aber wäre wie *eva*, „Lauf“, gebildet und stünde *droṇa* nahe. Als Bedeutung von *ḍoya* wird *dāruhasta*, hölzerner Löffel (Schöpflöffel), angegeben. Besonders wenn man an einen Löffel zum Kornschöpfen dächte, aber auch sonst, ginge das ebenfalls, mindestens weit besser als Jacobis zweifelnde Vermutung „Klapper“. Würde nun aber der Indradhvaja wirklich mit *piṭaka* in der alltäglichen Bedeutung behängt, dann begriffen wir nicht, wie man auf jene Phantastereien hätte verfallen sollen, und soweit die Bṛihats. von den einzelnen Deutliches auszusagen weiß, sind es Schmuck- oder Bedarfssachen für eine Person, und eine solche ist ja der Indrab Baum. Freilich auch die „Töchter“ und die „Mutter“ des Indradhvaja scheinen bloßes Hirngespinnst oder wohl eher der vermutlich von einer einzelnen Autorität stammende systematische Ausbau einer einfacheren örtlichen Besonderheit zu sein. Davon später.

Die Aufrichtung und Befestigung des Indrabaus.

Gewiß schon vor der Schmückung ist der Baum vom Zimmermann noch einmal zurecht gehauen worden (Bṛihats. 43, 29 a), d. h. wohl: dieser hat unten genügend weggenommen, daß er in den Sockel für den Indrab Baum (*Indrapāda*, *Çakrapāda*) hineinpaßt. Dann wird er mit Hilfe von Stricken durch die dazu beauftragten Männer langsam und vorsichtig aufgerichtet, indem man seinen Fuß in den Sockel hineinschlüpfen macht. *Prarōpayed yantre* heißt es in Bṛihats. 43, 29 b. Dies und *yantreṇotthāpanaṃ kuryāt* in Viṣṇudh. II, 155, 18 wird einfach heißen: richte ihn auf in der Vorrichtung zum Festhalten,

d. h. im *Indrapāda* oder *Çakrapāda*. Das Vishṇudh. fährt ja fort: *Suyantritaṃ tu taṃ kuryād grihastambhacatusṭayam*. Durch den *Indrapāda* wäre die Stange nicht hinreichend festgehalten, dem gleichen Zweck dienen „die wie ein Haus darum gestellten vier Pfosten“. Wir finden sie wieder in den Zitaten, die Nandargikar in seiner vortrefflichen Ausgabe des Raghuvamṣa zu IV, 3 aus den Kommentatoren mitteilt. Sie gehen zum Teil im Wortlaut auseinander. Ich kombiniere zu: *Dhvajā-kāraṃ catuṣtambhaṃ puradvāre pratishṭhitam / paurāḥ kurvanti çaradi Puruhūtamahotsavam (-ve)*. „Am großen Fest des Indra, im Herbst, errichten die Bürger seine Standartengestalt mit vier Pfosten, aufgestellt am Stadttor.“ Am umständlichsten, aber kaum recht deutlich, spricht sich da Bṛihats. 43, 58 aus: *Acchinnarajjum, dṛiḍhakāṣṭhamātrikaṃ, suçlishṭayantrārgalapādatorāṇam / utthāpayel lakshma Sahasracakshushah*. // Das *pādatorāṇam* wird da dem (*griha*)*sthambhacatusṭayam* gleich sein. Dies *torāṇa* ist ganz primitiv, am besten entspräche etwa „Galgen“. Vier Pfosten werden im Viereck dicht am und um den Indrabaum in die Erde gegraben, oben darüber kommen vier Querhölzer, die fest an den Baum anschließen. Diese Querriegel (*argala*) bilden eine Klammer (ein Mittel festzuhalten, *yantra*). Die vier Pfosten dieses Gestells werden wohl ziemlich hoch über die Erde emporragen. Wenigstens bekäme so der Baum einen sichereren Halt. Der *mañca*, das Gerüst, in dem der Indrabaum in Bhavishyap. II, 2, 8, 88 steht, wird das Nämliche sein. Was bedeutet aber *mātrikā*, „Mütterchen, Matrize, Schablone“ (s. Kauṣ. Register unter dem Wort)? Laut Bhavishyott. 139, 14 wird der Ort, wo der Indrabaum zu stehen kommt, „bezeichnet durch die *mātrikā*“. Wie man von vorneherein erwarten darf, dient also ein ständiger besonderer Platz für den Indrabaum, und fortwährend an diesem Ort wäre auch die *mātrikā*. So wird wohl *mātrikā* und *Indra*- oder *Çakrapāda* das gleiche und ein Gefüge aus widerstandsfähigem, dauerhaftem, gegen rasches Verfaulen gefeitem Holz ganz unten am und im Boden sein, rund oder viereckig und den untersten Teil des Indrabaumes fest einklammernd. Die vier Pfosten des *pādatorāṇa* oder „Fußgalgens“ könnten dann nicht ganz gerade hinunterlaufen, sondern müßten etwas schräg gegen den Indradhvaja stehen, da ihr unteres Ende sonst ja wegen der *mātrikā* nicht Raum fände. Dies wäre auch an sich das Wahrscheinliche, weil sie so eine festere Stütze abgäben. Meine Auffassung entfernt sich nun weit von Utpalas *pārçva-*

dvaye mātrikādvayaṃ, kāryam und seinem: *mātrikā* = *toraṇa-pārçvasthakāshṭham*, ebenso von Hcat. II 2, p. 408 Mitte, wo ich *ḍṛidham mātrikādaṇḍaiç ca* statt *ḍṛidhamātrikādaṇḍasya* lese. Da erklärt Hemādri *mātrikādaṇḍau* = *torāṇastambhau*. Danach hätten wir also nur einen einfachen, nicht einen Doppelgalgen und hießen dessen zwei Seitenbalken *mātrikā*. Das scheint mir mit dem Text unvereinbar, obschon es offenbar eine ziemlich alte Auffassung bildet. Auch in der Sache taugt sie wenig. In Vishṇudh. III, 117, Satz 21 hat das durch die Stadt gefahrene Götterbild eine *mātrikā*, gewiß um es festzuhalten. Das kann sicherlich kein Gestell sein wie das *pādato-rana*, während eine Sockelvorrichtung gut entspräche. Ferner lesen wir in Vishṇudh. III, 96, 130 (= Hcat. II 2, p. 844 unten): *Çubhe 'hni pūrvaṃ yantrasthāṃ tatkālaṃ pratimāṃ ca tām / samātripīṭhikāṃ garte* (wohl *samātripīṭhikāgarte*) *sthapatir viniveçayet*. „An einem glückhaften Tag soll der Baumeister das schon vorher in einer Vorrichtung zum Festhalten befindliche Götterbild in dem Loch, das mit *mātrikā* und Sockel versehen ist, aufstellen.“ Oder: „in dem Loch, das den in der *mātrikā* bestehenden Sockel enthält,“ was noch besser schiene.

Nach dem von Utpala zitierten Çloka des Garga halten außerdem noch acht nach den acht Himmelsgegenden hin laufende Stricke den kostbaren Baum. Jedenfalls sind sie ziemlich hoch an der Indrastange angebracht. Das PW. sieht in den *mātrikā* die Pflöcke, an die man unten die Stricke festbindet, was gewiß verkehrt ist. In Amerika werden die vor jeder Präsidentenwahl von den zwei großen Parteien allüberall durchs Land aufgerichteten keineswegs niedrigen „poles“ — die demokratischen sind ein Hickorybaum mit der Rinde und einem Wipfel, die republikanischen eine geschälte Fichte oder Föhre, beide mit einer Fahne beflaggt, die den Namen des Präsidentschafts- und des Vizepräsidentschaftskandidaten trägt — nicht einmal mit gleich guten Fußbefestigungen versehen, von Stricken ganz zu schweigen. Aber stürzt der Indradhvaja zu Boden, dann hat das furchtbare magische Folgen. Von einer amerikanischen Wahlfeldzugsstange könnten aber höchstens ein paar Menschen totgeschlagen werden.

Doppelte Darstellung der Gottheit als Indrab Baum und als Indra im Bild.

Der Ort, wo der Indrab Baum aufgestellt wird, heißt *Indrasthāna* oder *Çakrasthāna*. Nur Vishṇudh. II, 155, 1—5 b gewährt nähere Auskunft über ihn. Gleich im nächsten vom Vishṇudh. beschriebenen Fest finden wir ganz Ähnliches: „In sinnenentzückender Gegend, nordöstlich von der Residenz des Königs (*çibira*), soll er das Haus der Bhadrakālī herrichten, aus bunten Gewandstoffen und geschmückt (oder: mit bunten Gewandstoffen geziert). Die Bhadrakālī aber soll er dort auf Leinwand malen lassen und verehren“ (Vishṇudh. II, 158, 2 bis 3 b). Leider ist auch hier nicht klar, ob in *Bhadrakālī-gṛiham kuryāc citravastrair alamkṛitam* die nähere Bestimmung *citravastrair* zu dem ihr vorhergehenden oder zu dem ihr folgenden Wort gehört. Auch in Vishṇudh. II, 155, 1 c—2 b: *Prāgudakpravaṇe kuryāc Chakrārtham bhavanam çubham / vāsobhiḥ çayanaṃ çuddhair* (Heat. *çubhrair*) *nānārāgaish ta-thaiva ca* könnte man *vāsobhiḥ* zum vorhergehenden ziehen und übersetzen: „für Çakra soll er ein prächtiges Haus aus Gewandstoffen machen und ebenso ein Ruhelager aus reinen von verschiedenen Farben.“ Auf jeden Fall zeigt der Zusammenhang, daß sowohl das „Haus“ der Bhadrakālī oder Durgā, wie das des Indra eine zeltgleiche Umfriedung ist, wenigstens die des Indra oben offen. An der Mitte des Bettes für Indra befindet sich der Standort seines Baums. Auf dem Bett selber liegen die auf Leinwand gemalten Bilder des Gottes und seiner Gattin, seines rechts, ihres links¹⁾. Diese Vorbereitung des Festes geschieht schon am ersten Tag der lichten Hälfte des Monats, und die Verehrung der beiden Gottheiten in diesen ihren Bildern geht fort Tag um Tag (çl. 5 a b; 20 f.). In ungeheurer deutlicher Weise wird so das Fest als ein Vegetations-

¹⁾ In Kalikāpur. 90, 22; 36 wird ein Bildnis nur des Indra gemacht; hier aus Gold, aus anderem Metall, Holz oder Ton, natürlich je nach Vermögen, und am Fuß des Indrab Baums untergebracht. Beide befinden sich hier in einem jedenfalls mit Zeltwand oder sonst umzogenen Kreis, und auch hier empfängt das Bildnis gesonderte Verehrung. — Auf dem altindischen Liebeslager liegt der Mann immer an der rechten Seite des Weibes. Kaṭh.-Samh. 20, 6 Mitte u. 9; Çatap.-Br. I, 1, 1, 20; II, 5, 2, 17; VI, 3, 1, 20; VII, 5, 1, 6; Pañçav.-Br. VIII, 7, 10 usw. In Alexandria wurden am Adonisfest Bildnisse der Aphrodite und des Adonis auf zwei Betten ausgestellt und neben ihnen reife Früchte aller Art, Kuchen und Grün. Frazer² V, 224.

und Zeugungsfest gekennzeichnet; das Lager der zwei ist ein Liebeslager. Wie so oft bei den Vegetationsfeiern, die wir im „Kāma“ betrachtet haben, wird auch hier dieselbe Vorstellung, dieselbe Wachstumsmacht doppelt verkörpert: in dem auf Leinwand gemalten Bild des Gottes und seiner Gattin¹⁾, beide zusammen auf dem Ehebett liegend, und in dem Baum, der wohl ursprünglichsten Gestalt der hier gefeierten Wachstumsmacht. Und die innige Zusammengehörigkeit wird auch hier durch unmittelbare Zusammenstellung der zwei Formen des Wachstumsdämons zum Ausdruck gebracht. Hier sei nur erinnert an den blumen- und bändergeschmückten Maibaum mit einem Strohsack daran, auf dem in effigie ein junger Mann und ein Mädchen liegen (Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender aus Böhmen [Prag 1863], S. 174 ff.).

Daß aber der Indrabaum Indra selbst sei, bekundet sich wer weiß wie oft. *Çakrasthāna* oder *Indrasthāna*, „Standort des Indra“, bezeichnet den des Indrabaums, *Indrapāda* oder *Çakrapāda*, „Sockel des Indra“, den Sockel des Baumes, dessen Fußbefestigung. Die gleiche Bedeutung hat Indra oder *Çakra* in *Indraprayāṇa* (Vi. 30, 6), *Çakrapāda*, *Çakrotthāpana* und *Çakrocchraya* (Vishṇudh. II, 157, 1; Kālikāp. 90, 43; Yājñ. I, 147), in *Çakrakumārī*, *Çakrajananī*, *Çakrajanitrī* und *Çakramātrikā* (Bṛihats. 43, 39—40; Hcat. II 2, p. 406; Kālikāpur. 90, 18 f.). *Çakra* heißt der Indrabaum in Bṛihats. 33, 20; Vishṇudh. II, 154, 1; Kālikāpur. 90, 1; 44. cf. 45; Bhavishyott. 139, 39; *Çakra* und *Giribhid* in Bhavishyott. 139, 29, *Puraṇḍara*, *Çatakratu* in Kālikāp. 90, 46, *Vāsava* ib. 48. Entsprechend finden wir *Çakram utthāpayet* in Bhavishyap. II, 2, 8, 82; Hcat. III 2, p. 910 unten; 911 oben und Mitte, *Indram utthāpayanti* in Kauçikasūtra 140, 7 und Ath.-Pariç. XIX, 1, 7, *utthāpyaḥ Puraṇḍaraḥ* in Hcat. III 2, p. 911 Mitte, *Puraṇḍaram utthāpya* in Bhavishyott. 139, 34; *sthāpayec Çakram* in Hcat. III 2, p. 908 Mitte; *sthāpīte Çakre* in Hcat. III 2, p. 911 unten, *uttishṭhate* und *nishīdati Vajrapāṇiḥ* (der Indrabaum wird aufgerichtet, bzw. niedergelassen) in Hcat. III 2, p. 912 oben. Der Einwand, *Çakra* oder *Indra* sei einfach Kurzform, wäre hier nichtig im Hinblick auf all die vielen sprachlichen und sachlichen Beweise. Im Augenblick könnte ich auch nur ein einziges ähnliches Beispiel mit *Çakra* anführen: *Çakra* =

¹⁾ Im Kālikāpur. in dem Bildnis des Gottes allein, das hier wohl nicht auf einem Bett sich befindet.

Çakradiç (neben *Içāna* = *Içānadīc*) in *Garuḍap.*, *Brahmak.* 36, 82)¹⁾. Laut *Vishṇudh.* II, 156, 23 f. sind all die vielen Mantra des Kap. 157 an den Baum (*ketu*) gerichtet. In 28 *Çloka* wird dieser da in lauter Worten gepriesen, wie sie sonst Indra feiern. So heißt es z. B. in *Çl.* 4: „Du bist der Herr immer ohne Herrn, erhebe dich (bei der Aufrichtung gesprochen), du von den Göttern Geehrter.“ *Bhavishyott.* 139, 38 betitelt den Indrabaum: „Gott mit dem Donnerkeil in der Hand“, „Götterfeindtöter“, „Vielaugiger“, „Burgenbrecher“. Im Mantra beim Niedersenken des Mahendradhvaja in *Bhavishyott.* 139, 40 = *Kālikāpur.* 90, 46 c—47 b redet man diesen an als *Purandara* und *Çatakratu* und fordert man ihn auf, wieder (in seinen Himmel) zu gehen. Wie *Vishṇudh.* II, 157, 3 c d und, daher abgeschrieben, *Agnipur.* 268, 6 c d erklärt, ist eben der Indrabaum der auf der Erde weilende (*bhūmishṭha*) Gott selber. Wie sehr der Indrabaum als Indra, als eine menschliche Gestalt, gedacht wird, sehen wir auch daraus, daß seine Teile als sein Kopfwirbel oder Scheitel, sein Gesicht, seine Arme, und sein Bauch bezeichnet werden. Einigermassen ähnlich in Nepal: Am Indrafest „figures of Indra with outstretched arms are erected all about the city, and are invoked as especially sacred to the memory of deceased ancestors.“ Oldfield, *Sketches from Nipal II* (1880), p. 314. Nur die Gorkha haben dort den Indrabaum selber bewahrt (S. 319—320).

Vielleicht entsprechen nun das Liebeslager der Gottheiten zur Seite des Indradhvaja und dessen Zeltumhegung nur einer örtlich beschränkten Sitte, ebenso der „Kreis“ mit dem Indrabaum und dem Indrabildnis an dessen Fuß. Wie gesagt, könnte ich diesen Teil des Festbildes außerhalb von *Vishṇudh.* II und *Kālikāpur.* 90 nicht belegen. Aber wir müssen halt auch bedenken, daß wir überall mehr oder minder gedrängte Auszüge vor uns haben, nirgends eine ausführliche Gesamtbehandlung. Ob eine solche wirklich vorhanden war, dürfte sehr zweifelhaft sein. Daß aber unsern verschiedenen brahmanischen Beschreibungen mindestens eine eingehendere, vollständigere zugrunde liegt, erhellt ganz deutlich. Doch wie dem auch sei, der Wesensart des Festes und seiner Gottheit entspricht auch

¹⁾ Ebenso steht Agni für Südosten in *Heat.* II 1, p. 63, *Vāyu* für Nordwesten und *Içaka* für Nordosten in *Agnipur.* 43, 3. Und so öfters von den Himmelsrichtungen. Bei den Wochentagen heißt in den *Purāṇas* manchmal der Sonntag einfach *Arka*, der Montag *Soma* usw. Aber das alles sind vereinzelte und beschränkte Typen.

der oben genannte Zug so vorzüglich, daß wir ihn auf keinen Fall als etwas Vereinzelt betrachten dürfen, obschon ja auch das Indradhvajafest häufig, ja meistens, viel einfacher wird gefeiert worden sein, als unsere Gewährsmänner es schildern. Sie reden sämtlich von seinem Verlauf in der Königsstadt mit all dem Glanz und Ritus, den die Hofgeistlichkeit und die hauptstädtische, ja für das ganze Land Segen oder Verderben erzeugende Feier forderte.

Verehrung des Indrabaums und Freuden des Festes.

Wie schon bei der Hereinführung wird der Indrabaum natürlich auch bei der Aufrichtung mit Opferdarbringungen und Sprüchen verehrt. Nach Bṛihats. 43, 56 sollen die von 51 dem Manu zugeschriebenen Mantras sowohl bei der Wassertauche, Heimholung und Bekränzung wie bei der Aufrichtung, „Anfüllung“ (mit der Gottheit) und Niedersenkung des Baumes gesprochen werden, und das Devīpur. (Hcat. II 2, p. 409 unten) schließt sich dem an, indem es sagt, die Verehrung beim Niederlassen sei die gleiche wie beim Aufrichten. Ähnlich gebietet Viṣṇudh. II, 155, 23, der nämliche lange Preis, den Kap. 157 mitteilt, solle beim Hereinbringen und beim Aufrichten rezitiert werden. Vernünftiger mutet Bhaviṣyott. 139, 39 c—40 an, wo bei der Niedersenkung (*visarjana*, zugleich: die „Entlassung“ einer Gottheit am Schluß des Ritus) der Spruch den im Indrabaum verkörpertem Gott auffordert, die Darbringung anzunehmen und nun wieder davon, d. h. wohl in seinen Himmel, zu gehen. Genau gleich lautet der Entlassungsmantra in Kālikāp. 90, 46 c—47 b. Aber diesem Spruch werden wohl auch hier noch andere vorhergehen. Es herrscht ja große Verschiedenheit in den betr. Sprüchen, obschon Bṛihats. 43, 54 f. und Viṣṇudh. II, 157, 28 f. gleich lauten. Als Spenden an den aufgerichteten Baum nennt Viṣṇudh. II, 155, 19 mit formelhafter Wendung: Duftmittel, Kränze und Speisen in reicher Fülle, 24: Schmucksachen, Gewänder, Sonnenschirm, Kränze und Laubgewinde (*dāman*), Bhaviṣyott. 139, 37 f.: Koloquinten, Springkürbisse, Kokosnüsse, Früchte des *kapittha* (*Feronia elephantum*), Zitronen, Orangen, allerlei Gebäck und Speise, Viṣṇudh. II, 155, 20 f.: allerhand Baligaben, Verehrung der Brahmanen und ständig Tanz und Gesang. Die

zwei letztgenannten verstehen sich bei jedem altindischen Fest als ein Hauptgottesdienst von selber. Außerdem werden vor allem durch den feierlich festlich gewandeten Hofprälaten reichlich Feueropfer vollzogen mit Mantras, namentlich an Indra¹⁾.

Verehrung dieses Gottes und seiner Verkörperung: des Baumes ist natürlich vor allem auch die glänzende Festfeier selber mit ihrer rauschenden Musik, dem durcheinander wogenden Volk in seinem Festputz, Lustgelärm und sonstiger Bezeugung der Gehobenheit, wie besonders die Bṛihats. und Vishṇudh. II sie schildern. Auffallen muß die Gesittetheit, besonders wenn wir bedenken, daß es ein Vegetations- und Fruchtbarkeitsfest ist. Zwar Vishṇudh. II, 155, 17 gebietet dem Fürsten, an Platz um Platz süßen Rauschtrank (*madhu*) zu spenden, und dieser wird seine bekannten Nebenwirkungen nicht verfehlt haben, sodaß wohl auch die „Werke der goldenen Aphrodite“ und die mehrfach erwähnten Lustdirnen nicht leer ausgingen. Aber eine nähere Hindeutung darauf erscheint nirgends, wobei freilich nicht vergessen werden darf, daß unsere Darstellungen mindestens zum größeren Teil auf einer Hauptvorlage, wenn nicht gar auf einer einzigen Schrift, fußen. Diese aber ließ offenbar geflissentlich beiseite, was dem guten Anstand widersprach, ein Verfahren, das schon im Rīgveda weitgehend geübt wird. Aber auch vom Sonnen- und Indrafest Pongal wird uns meines Wissens geschlechtliche Ausschweifung nicht berichtet.

Höhe und Herrichtung des Indrabaums.

Inmitten all des Opferrauchs und der Gabenspenden, der Musik und des Tanzes, des Volksgewimmels und der Festtolleheit, namentlich der Betrunkenen, der Vorführungen durch Mimen und Gaukler und in jüngerer Zeit des nächtlichen Feuerwerks ragt der Indrabaum empor. Nicht nur als Bild reichen Freudenbringers und kläglichen Sturzes zur Erde oder der Vergänglichkeit irdischer Herrlichkeit erscheint er, sondern

¹⁾ Kālikāpur, 90, 38 f. verordnet neben Feueropfern als Darbringungen an Vāsava und andere Gottheiten: „Kuchen usw. mit Balispenden, mit Milchreis usw., Schmelzbutter, unenthülstes Korn, Blumen, Dürvāgras.“ Ob Vāsava hier aber der Baum oder das Bildnis des Indra ist, erfahren wir nicht, dürfen jedoch annehmen, daß kein Unterschied gemacht werde.

auch als Bild bedeutender Höhe. Belehrend sind da Stellen, wie MBh. I, 70. Hier wird ein gewaltiger Urwald beschrieben, und in Çl. 14 heißt es: „Dieser Wald aber prangte mit seinen blütenbedeckten Bäumen, deren Äste ineinander verschlungen waren, und die der Standarte des großen Indra glichen.“ Natürlich denkt der Dichter auch da an den Schmuck des Indrabaus, aber der Kommentator Nil. hat gewiß Recht mit dem zweiten Teil seiner Erklärung: „überaus hoch wie Indrastandarten.“ In Rām. VI, 76, 54 wird ein gewaltiger Baum mit dem Indrabaum und dem Berg Mandara verglichen. Nach Brihats. 43, 21; Vishṇudh. II, 155, 9 f.; Hcat. II 2, p. 405 (d. h. nach dem Devīpur.); Kālikāpur. 90, 14 f. wird dabei der ganze Stamm genommen, nachdem man oben vier Fingerbreiten und unten deren acht abgeschnitten hat. Die Zahl acht, übrigens eine sehr häufige Glückszahl in Altindien, finden wir ja mehrfach in Verbindung mit dem Indrabaum. Kern meint, es beziehe sich auf die acht *yāma*, in die der Tag zerfalle. Sollten die vier die 4 Monate der Regenzeit, und die acht die übrigen acht versinnbildlichen? Aber lassen wir das; es mag einfach eine theologische Tiftelei sein. Der Natur der Sache entspräche der ganze Baum mit jeweilig passendem Wegfall besonders am unteren Ende. Sollte das Abschneiden am Kopf mit der Köpfung der Vegetationsdämonen zusammenhängen? Der Pfingstbaum wird wie der Pfingstbutz geköpft. Sartori III, 208; Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr², S. 84; 197; Kāma, 56 f.; 149; Frazer³ IV, 206—210. Das vom Baum des Opferpfostens abgeschnittene obere Stück soll für den *cashāla* verwendet werden, von dem dann später mehr.

Wie wir gehört haben, finden sich auch bestimmte Höhenangaben, zunächst 28 *hasta* bei Garga, der ja auch von Vishṇudh. II, 154, 22 als Gesetzgeber für die Feier namhaft gemacht wird. Varāhamihira nennt in 43, 11 die Überlieferung, natürlich die schriftliche (*āgama*), als seine Quelle, und in 43, 51 erklärt er, die nun folgenden Mantras seien von Manu gemäß der Überlieferung (oder: von Manu laut des Zeugnisses der Überlieferung) vorgetragen worden. Wahrscheinlich wird da Manu, wie sonst ungezählte Male, aus der Luft gegriffen. Mehr Gewicht hat der Name des ja auch von Varāhamihira so oft aufgerufenen Gewährsmannes Garga. Von diesem bringt Utpala zu Brihats. 43, 39—40 Verse mit jenen 28 *hasta* bei. Bhavishyott. 139, 13 gibt 20 an. Ein bißchen größer sind die zwei Grundmaße in Bhavishyap. II, 2, 8, 84, die dann je nach dem

Stand des Stifters verlängert werden. Aber diese Quelle fließt in jeder Hinsicht auf so bedenklichem Boden, daß wir aus ihr wenig Sicheres schöpfen können. In Kālikāpur. 90, 16 f. laufen die Höhenangaben je nach rite, cum laude, magna cum laude, summa cum laude von 33 bis zu 78 engl. Fuß. Als selbstverständlich dürfen wir von vorneherein annehmen, daß man als Verkörperung des großen, herrlichen Gottes auch einen großen, herrlichen Baum ausgewählt habe, und schon Angeführtes und das Bhāratīyanātyaṣ. stützen diese Annahme. Den wird man dann schon früh in mannigfacher Weise zugerichtet und vor allem geschmückt haben. Namentlich die Überladung mit allerhand daran befestigten Dingen stößt unser Gefühl ab. Aber eines teils unterscheidet sich ja das ästhetische Empfinden der Primitiven stark von unserm; „einfache“ Menschen sind meistens nicht für das „Einfache“. Und sodann walten beim Maibaum Vorstellungen aus magisch religiöser Welt. Uns schiene da der Baum allein, höchstens etwa mit Früchten, Ähren, Pflugfiguren und Blumenkränzen behängt und wenigstens die Krone unverehrt das würdigste Sinnbild zu sein. Aber schon unsere Weihnachtsbäume könnten uns belehren. In Chicago sah ich sogar einen, der mit Dollarscheinen geschmückt war. Auch hier analogischer oder sympathetischer Zauber? Wie sehr man in Europa die dem Indrabäum entsprechenden Maibäume zurechtstutzte und herausputzte oder dies noch tut, erfahren wir vor allem aus Mannhardts „Baumkultus“. Hier nur eine Stelle: „Städtische Maibäume, vorzüglich in England, hatten vielfach eine Form angenommen, welche die einfache Grundgestalt kaum noch erkennen läßt. Der Vergleich datierbarer Abbildungen... läßt... deutlich die allmähliche Entwicklung aus einer Urform zu ihren Spielarten von Stufe zu Stufe verfolgen. Danach ergibt sich als der den meisten Sproßformen zugrunde liegende Haupttypus der folgende. Der Schaft des Maibaumes erhob sich auf einem künstlichen, mit Gras bewachsenen Erdhügel, auf dem der Reigen statt hatte. Dieser Erdhügel ward dann vielfach durch eine Einzäunung gegen Beschädigung... oder durch Zimmerwerk oder Steine an den Seiten gegen das Zusammen sinken gesichert und bekam dadurch mehrfach eine polygone Form; auch ließ man ihn wohl in mehreren Terrassen emporsteigen... Die Spitze der unten abgeästeten Maistange bildete ursprünglich die lebendige Krone des Baumes selbst... später vielfach ein angebundenes Bäumchen oder ein Blumentopf, in den ein lebendes Bäumchen gepflanzt war... Unterhalb des Wipfels

waren Banner und Flaggen angebracht... sodann viele bunte Bänder; schließlich ein Kranz oder mehrere Kränze über die Äste der Krone gehängt... oder lotrecht an Nägeln am Schaft herabhängend oder endlich in horizontaler Lage den Baum umgebend. In diesem Falle pflegte der unterste Kranz der größte und breiteste, jeder nach oben hin folgende kleiner und schmaler zu sein. Die Zahl dieser Kränze oder blumentumwundenen Reifen, die an oberhalb am Stamm zusammenlaufenden, den Speichen eines Rades gleichenden Schnüren befestigt waren, machte 2—3 aus... zuweilen wurden sie so stark, z. B. zu Necton in Norfolk Pfingsten 1817, bis auf 20, vermehrt, so daß sie bis auf Manneshöhe vom Boden... fünf Sechstel des ganzen Schaftes umspannten... Von diesen Kränzen hingen ursprünglich vergoldete Eier als Sinnbilder des neuwachenden Lebens herab... später wurden dieselben, unverständlich geworden, durch vergoldete Bälle von Holz oder Metall ersetzt... Unterhalb der großen Kränze setzte sich die spiralförmige Umwindung des Stammes mit einer eng an dieselbe angeschlossenen Guirlande bis auf den Erdboden fort... Hieraus entwickelte sich meines Erachtens die bunte, spiralförmige Bemalung oder Beschälung vieler deutscher und englischer Maibäume“ (S. 175—177).

Dieser letzte Satz enthält wohl Verkehrtes. Ist den Primitiven das Spiralförmige = vulva, wie Winthuis andeutet, dann dürfte die spiralförmige Abschälung das Ursprüngliche und die Umschließung durch das weibliche Geschlechtsglied darstellen, natürlich am zeitenfernen Anfang. So sind die ein paar Fuß hohen heiligen Gerten oder Stöcke der Ainu und der Giljaken am oberen Ende in spiralförmige Späne (spiral shavings) zurechtgeschnitzelt. Frazer² VIII, 185; 186, Anm.; 192; 196. In Kāma, S. 201 haben wir gehört, daß mit so ausgeschnitzelten Weidenstecken in Japan die Buben am Fest der phallischen Gottheiten umherliefen und die jungen Frauen damit schlugen, ihnen Fruchtbarkeit zu bewirken. Die Giljaken pflanzen solche Stecken mit spiralförmigen Schnitzelspänen als Wachstumszauber auf den Stumpf des eben gefällten Baums, wie wir soeben vernommen haben. Die Stecken sind jedenfalls phalloktenisch, androgyn, indem die Schnitzelspäne das Weibliche verkörpern. In Schweden und Norwegen ist die zu Johannis aufgerichtete, mit frischem Laub, Bändern usw. behängte Maistange zierlich abgeschält und mit gerollten Holzspänen umwickelt, Reinsberg-Düringsfeld, Das festl. Jahr² 228. Man wird sich kaum

enthalten können, die sonderbaren Holzspänerollen ebenso aufzufassen, also in dem Baum ein androgynes Wesen zu sehen. Für den Schönheitszauber malen sich die Tänzer der Trobriandinseln schwarze Spiralen auf Stirn und Wangen (Malinowski, Das Geschlechtsleben der Wilden usw. 242).

Nun beschränkt sich aber die Gleichung Spirale = Vulva keineswegs auf Naturvölker. Ich erinnere nur an lat. vulva (ursprünglicher volva) von volvere drehen, winden, an meine Bemerkungen über „Muschel“ für Vulva und über die Glückswirkung der „Windungen“ beider (auf S. 233 des Kāma) und an das ebenso gebrauchte Wort „Schnecke“, an unser „Schraube“ = Vulva, sowie an „Schraubenmutter“ und „Mutterschraube“, wo „Mutter“, wie noch heute im Volksmund, natürlich das weibliche Geschlechtsglied bezeichnet, und an das „Gewinde“ der Schraube. So dürfte auch die spiralförmige Abschälung oder Bemalung des Maibaumes als eines Phallusbildes ursprünglich die ihm für sein Werk der Befruchtung so nötige Kteis darstellen und jene dann zu der spiralförmigen Umwindung geführt haben. Vergessen wir auch nicht, was Forscher auf diesem Gebiet festgestellt haben: der primitiven Vorstellung ist Ähnlichkeit Identität, das uns als Symbol Geltende die betr. Wirklichkeit selbst — sie kennt nur Konkretes.

Die Töchterchen und die Mutter des Indrabaums.

In einsamer Größe aber erhebt sich der europäische Festbaum. Nicht anders steht es in Altindien an den vielen Literaturstellen, die den Indrabaum erwähnen, und nicht anders in all unseren näheren Beschreibungen oder Vorschriften, aufgenommen in Brihats. 43, in dem wohl aus ihr schöpfenden Devīpur. und im Kālikāpur. Nach den beiden ersten stehen beim Indrabaum seine sieben oder fünf, nach dem Kālikāpur. seine fünf „Töchterchen“ (*Çakrakumāryaḥ*) von verschiedener Größe und in deren Mitte die „Mutter“ des Indrabaums, in der Brihats. und im Devīpur. um ein Achtel höher als all die Töchterchen oder Mägdlein. Mit der Mutter des Indrabaumes zusammen ergäben die sieben Töchterchen wieder die schon besprochene Acht und die fünf mit der Mutter die Zahl der sechs Jahreszeiten späterer Zählung, während fünf und sieben den Jahreszeiten älterer Einteilung entsprächen. Ebenso sind sechs

der Monate des *ayana* oder des Sonnenlaufs von einer Sonnenwende zur andern. So stünden beim Sonnengott Indra die von ihm erzeugten Jahreszeiten und Monate. „Mutter“ darf man kaum so genau nehmen, in den Mythologien wirren sich oft Mutter, Schwester, Tochter und Gattin eines Gottes durcheinander, ist eine bestimmte Göttin bald das eine, bald das andere. So könnte die Mutter des Indrabaumes ursprünglich seine Gattin gewesen sein. Vielleicht aber verdankt die Mutter ihr Dasein einer versprengten Erinnerung an uralte Zeit, wo der Vegetationsbaum als weiblich galt. Davon dann später mehr. Dann wäre die „Mutter des Indra“, entwicklungsgeschichtlich angesehen, wirklich seine Mutter. Aber wie sich das alles auch verhalten möge, ich möchte schier in dem ganzen Abschnitt von den Töchterchen und der Mutter, trotzdem daß Brihats. 43, 39 behauptet, Manu habe sie geboten, nur eine Theologensymbolisterei sehen. Verwirklicht hat man sie wohl höchstens vereinzelt, sonst müßte sich doch irgendwo an anderer Stelle eine Spur dieser Töchterchen und dieser Mutter zeigen, denn sogar die Wörter „Indras Tochter“ (oder: „Mägdlein“) und „Indras Mutter“ kommen meines Wissens sonst nicht vor¹⁾.

¹⁾ An und für sich freilich wären die acht oder sechs Nebenbäume nicht unmöglich. In der Herrschaft Zdechovic werden zu Pfingsten zehn junge Fichten aus dem Wald geholt und auf dem Dorfplatz aufgestellt; neun im Kreis herum und in deren Mitte eine bedeutend höhere. Die Kronen sind mit Bandschleifen und Blumensträußen geziert. Am Sonntag nach Pfingsten wird ein zweitesmal unter den Maien getanzt und gesprungen und wirft man zuletzt unter schmetternden Tuschchen die Bäume um. Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender aus Böhmen, S. 258. Auf der Herrschaft Neupilsen werden zum Pfingstfest drei ebenso geschmückte Fichten nebeneinander aufgestellt und an einer Querstange mehrere lebende Frösche aufgehängt (ib. 260). Diese Tiere finden sich ja auch anderwärts in der Welt, auch in Indien, als Regenzauber, besonders wenn sie geköpft werden. Auch ein Ritus beim *Agnicayana* kann gewiß nur ein Regenzauber sein: Der Adhvaryupriester fährt mit einem Bambusrohr, an dessen Spitze eine Avakäpflanze, ein Rohrzwieg und ein Frosch befestigt sind, über den Hochaltar hin. Weiteres in S. 224, Anm. 1. Alle vier sind Wasserdinge und Wasserzauber. Die auch von abendländischen Gelehrten übernommenen altindischen Deutungen treffen nicht das Richtige. Siehe Taitt.-Samh. V, 4, 4, 2 f.; Maitr.-Samh. III, 3, 5; Kāth.-S. XXI, 7; Āpast.-Çrautas. XXVII, 12, 7 usw. Auch anderwärts in Böhmen erscheinen mehrere Tannen oder Fichten mit der größten in der Mitte (Reinsberg-Düringsfeld, ib. 260). Noch bedeutsamer ist die Nachricht in Oldfield, Sketches from Nipal (d. h. Nepal) II, S. 319–320. Am Indrafest errichten die Gorkha eine Bannerstange von 80 Fuß Höhe mit einer großen roten Fahne, auf die eine Anzahl „indischer Symbole“ (Hindu symbols) usw.

Die Nachtfeier und die Festpflichten des Königs und seiner Hauptberater.

Indische Feste pflegen in der Nacht ihren Höhepunkt zu erreichen, und immer wieder finden wir die Vorschrift der „Vigilie“ (*jāgara[na]*) bei religiösen Feiern. Beim Indrafest fällt die große Nachtfeier auf die Nacht vom 11. auf den 12. der lichten Monatshälfte. Obendrein sagt Vishṇudh. II, 155, 15 cff., am Elften finde das *jāgaraṇa* und am Zwölften die Aufrichtung statt, ebenso Brihats. 43, 29; 38. Man erwartet aber doch wohl eher die Nacht nach der Aufrichtung. So wird die Sache denn auch vom Devīpur. dargestellt (Heat. II 2, p. 409, Z. 6 ff.), ebenso von Bhavishyott. 139, 27, nur soll hier dann alle Nächte, in denen der Baum stehen bleibt, Vigilie sein, was indischen Gepflogenheiten entspräche.

Auch diese Vigilie, ja namentlich sie, ist eine frohe Feier für das Volk. Es ergötzt sich an Tänzen, Gesangvorträgen, schauspielerischen Aufführungen, wie Vishṇudh. II, 155, 17 angibt, gewiß auch an Gauklerstücken, Ringkämpfen usw., wie sie bei religiösen Festen Sitte waren. In verhältnismäßig sehr neuer Zeit, aber jedenfalls nicht erst in der des Col. Tod, kamen die beliebten, offenbar von den Italienern eingeführten Feuerwerkswunder hinzu. Vor allem aber wurde die Nachtfeier durch den schon besprochenen Rauschtrank belebt, ihn spendete wie in früheren Zeiten Europas dem Volke die hohe Obrigkeit. Ein Geben konnte man's freilich auch hier kaum nennen; der Staat, indisch geredet: der König, hatte ja seine „Zuckerstengelpresse der Steuern“, sich schadlos zu halten, wenn nicht gar, wie uns Kauṭilya das so anschaulich vorführt, sein Monopol des Spirituosenhandels, durch das er aus dem verschmitzt gekräftigten Sauflaster die unentgeltlich geflosse-

gemalt sind. Der Ausdruck scheint ein verschämter zu sein. Um die große Stange stellen sie zwölf kleinere umher. Die heutige Deutung der Bannerstange ist natürlich verkehrt, bemerkenswert aber, daß bei den Gorkha gerade das Wesentlichste: der Baum, erhalten ist, sonst aber nicht in Nepal. Die zwölf kleineren Bäume dürften die zwölf Monate verkörpern. Ein wunderliches Mißverständnis könnte in Hopkins, *Epic Mythology*, S. 125 den Leser irreführen. Er sagt da, zwei Indradhvaja würden in Rām. II, 77, 25 und VI, 45, 17 vorgeführt. Sie kommen auch anderwärts vor, z. B. in MBh. IX, 12, 24. Überall aber haben wir da halt zwei Männer, die mit Indrabäumen verglichen werden, so müssen natürlich auch diese im Dual stehen. Als Beispiel diene die letztgenannte Stelle: *Yugapat petatur vīrāv ubhāv Indradhvajāv iva* (nämlich im Kampf).

nen Tropfen reichlich bezahlt bekam. Vishnudh. III, 117, Satz 30 verordnet noch: „Und zur Zeit der Vorführungen (von Schauspielen, Tänzen, Ringkämpfen, Gauklerstücken usw.) soll er das zuschauende Volk durch Besenkung mit Kränzen, Betel, Salben usw. ehren.“ Das Kapitel malt das allgemeine Bild eines religiösen Festes. Ja, sogar den unsichtbaren Zuschauern, d. h. den Geisterwesen (*bhūta*), soll er da nach allen Gegenden und Zwischengegenden hin, von der Bühne hinaus gesehen, „Speise u. dgl. mehr mit Wasser, Früchten, Blumen, in Fett gebackenen Kuchen aus Sesammehl und Zucker (*palala*), Ullopiakuchen und Zuckerwerk hinstreuen.“

Wir sehen also, das Volk hatte zu solchen Zeiten Lust, der König aber Last. Ja, nicht nur er von den Reichsgroßen. Vor allem laut Brihats. 43, 30 entfaltete beim Indrabaumfest in der Residenzstadt der Hofprälat die glanzvolle Würde seines Amtes und brachte reichlich Feueropfer dar. Sonst jedoch hatte er auch die Bürde seiner Stellung; fasten mußte er. Zusammen mit ihm aber auch der Astrolog, der Reichskanzler und der König selber. Auf ihnen lag die Verantwortung für das Heil des ganzen Landes, wie denn auch nach der altindischen Anschauung letzten Endes der Fürst alles Glück und Unglück seines Reiches erzeugte; sie mußten nüchterner und wacher Seele acht geben, daß alles nur Mögliche für das Gedeihen des Landes geschah. Wie da an allen Ecken und Enden das Unheil drohte, ersieht man ja aus unsern Texten, und Dutzende von Stellen mit ähnlichen oder gleichen Unheilsvorzeichen, ja nach indischer und überhaupt urtümlicher Anschauung: von Unheil erzeugenden Dingen könnten neben unsern mantischen Prunkstücke zugestellt werden, manche noch eingehender und phantasieschwelgerischer. Aber das ergäbe eine Abhandlung für sich und dabei kaum etwas wesentlich Neues, obschon vielleicht manche nicht uninteressante Parallele zu abendländischem Aberglauben. Auch Kauçikasūtra 140 und besonders Ath. Pariç. XIX tischen natürlich in ihrer übrigens wenig einträglichen Behandlung des Indramahotsava die Portenta bei dieser Feier auf und gebieten, daß der König und der Brahmane, d. h. der Hofprälat, gebadet, in neuer, noch nie gewaschener Gewandung, duftig gesalbt, in der für gottesdienstliche Riten nötigen Verfassung und asketischer Begehung hingegeben, fasten und opfern sollen. Ihr *tapas* strömt denn auch als zauberische Kraft der Abwehr und des Segens mystisch hinaus in Stadt und Land. Der Astrolog sodann muß aufpassen wie

ein Hechelmacher, daß ihm ja keines der von den Texten genannten Omina entgehe, und der Purohita hat sofort, wo es nötig ist, mit Auslösch- oder Sühneriten (*çānti*, *prāyaçcitta*) einzugreifen.

Die Wegschaffung des Indrabaums und das Festdatum.

Aber trotz der mantischen, religiösen und wirtschaftlichen Wichtigkeit des Indrabaums hat dessen Herrlichkeit nur kurze Dauer; all die Pracht wird rasch in Staub und Kot gestürzt, was die altindische Literatur häufig hervorhebt. Wie wir von vorneherein annehmen müssen, läßt man ihn wohl mit Hilfe von Stricken oder Seilen zu Boden. Dies wird gemeint sein, wenn es heißt, er falle nieder *rajjumukta* (Rām. VI, 46, 17) oder *muktaraçmi* (ib. IV, 17, 2). In MBh. VII, 94, 70 (Mbh. K. VII, 143, 1) stürzt er zur Erde *yantranirmuktabandhana* und den Erdboden ertönen machend. Das könnte heißen: „nachdem seine Bindung von der Vorrichtung zum Festhalten gelöst worden ist,“ also wohl einfach: nachdem er von der festhalten- den mechanischen Vorrichtung gelöst worden ist. Oder: „nachdem seine Stricke von der (sie haltenden) Vorrichtung zum Festhalten gelöst sind.“ Vielleicht aber ist in all diesen Stellen nur die Rede von den Stricken, die den Baum im Stehen halten. Sonderbar mutet es uns an, daß er bei Nacht niedergelassen wird (Bhavishyott. 139, 39; Heat. II 2, p. 409; III 2, p. 912; Kālikāpur. 90, 52 f.); denn das Niederstürzen des Indradhvaja wird öfters als unheilvoll bezeichnet, und die Nachtzeit steigert bösen Zauber. Man könnte meinen, bei Nacht, namentlich zu der Zeit, wo kein Verkehr mehr ist, könne weniger leicht jemand verletzt werden. Aber von vorneherein, dürfen wir annehmen, der magische Schaden solchen Anblicks werde den Grund bilden. Das geht auch aus Kālikāpur. 90, 52 ff. hervor. Der König darf nicht sehen, wie der Indrabaum niedergelassen wird (Heat. III 2, p. 911) so wenig wie z. B. eine Mond- oder Sonnenfinsternis oder ein Portentum (Kālikāpur. 91, 57 f.). Sieht jemand einen Indrabaum im Traum niederstürzen, so bringt das dem Fürsten den Tod und dem Träumenden Unheil. Negelein, Traumschlüssel II, 139; 356; 358.

Vom letzten Schicksal des Baumes oder Gottes redet zunächst nur unsere ausführlichste Darstellung, nämlich Vishnuh. II: in 155, 26 c—27 wird er von Elefanten an einen Fluß

gebracht und von diesem davongeführt, eine Schluß-Wassertauche und eine Entledigung, wie wir sie in der häufigen indischen Sitte kennen, das Bild der Gottheit am Ende des Festes oder des Ritus ins Wasser zu werfen, und zugleich eine an die Schiffbestattung des Gottes oder Helden erinnernde Verabschiedung: auf dem Leben gebärenden und Fruchtbarkeit bringenden Wasser zieht der Leben und Fruchtbarkeit wirkende Sonnen- und Vegetationsgott im Tode davon, aber zu neuem Leben und neuer Lebenzeugung. Ja, der Mantra von Kālikāpur. 90, 52—54 bittet den Indrabaum, der auch hier nach seiner Herabnahme ins Wasser geworfen wird, und zwar in ein „un-ergründlich tiefes“, er möge das Jahr lang zum Gedeihen der Welt in dem Wasser bleiben, gewiß Regen und Fruchtbarkeit erzeugend, harrend, bis er übers Jahr in seinem Nachfolger wieder in Licht und Jubel ersteht; ist er doch Indra selber.

Die Frage nach der Zeit der Niedersenkung läßt sich am besten im Zusammenhang mit der Zeit des Festes überhaupt behandeln. Am häufigsten wird es in die lichte Hälfte (die erste) des Praushthapada oder Bhādrapada verlegt (Mitte August—Mitte Sept.). Nur diese Angabe in Vishṇudh. II, 152, 4; Hcat. III 2, p. 767 Mitte; Kālikāpur. 90, 16, vgl. 4, und im Ath.-Pariç. Kauçikas. 140, 2—3 sagt: „Im Proshthapada in der lichten Hälfte oder im Āçvina der Auszug (in den Wald, um den Baum zu fällen, *praveça*), in Verbindung mit (dem *nakshatra*) Çravaṇa die Aufrichtung.“ Genauerer bringt vor allem Vishṇudh. II, 154: die Feier beginnt nach Çl. 4 am 1. der hellen Hälfte mit der Herrichtung des Ortes, des Bettes und des Bildes und mit dem Anfang der Verehrung des Indra und seiner Gattin. Am 8. wird der Baum in die Stadt gebracht (155, 9; 14), vom 8.—12. verehrt (14 f.), am 12. aufgerichtet (18), dann vier Tage lang in seiner aufgerichteten Herrlichkeit verehrt (24 f.), am 5. Tag nach der Aufrichtung, also am 17. des Monats und schon am Anfang der dunklen Monatshälfte herabgenommen. Ebenso Bṛihats. 43, wo aber kein Wort von Bild und Bett verlautet (23; 38; 67). Am 4. Tag, gewiß nach der Heimholung, also am 12. des Monats, findet in Bṛihats. 43, 51 auch die „Anfüllung“ (mit der Gottheit) statt, ausdrücklich am 12. das gleichbedeutende *adhivāsana* in Kālikāpur. 90, 20. Auch in Bhavishyap. II, 2, 8, 82 und Kālikāpur. 90, 24; 43 wird der Indrabaum am 12. der lichten Hälfte des Bhādrapa aufgestellt, und an diesem Tag findet nach Apte der Çakrotsava statt. Bhavishyott. 139, 9 aber hat nur *varshānte* „am Ende der

Regenzeit“ oder vielleicht eher: „innerhalb der Regenzeit“, vgl. 7: in der Regenzeit wurde das Indrabanner von Vasu zur Erde herabgebracht. In čl. 13 kommt aber *Çrāvaṇe* hinzu „im *Çrāvaṇa*“ (Juli—August). Wahrscheinlich sollte man aber *Çravaṇe*, „unter dem Sternbild *Çravaṇa*“ lesen, was besonders auch zum *Kauçikasūtra* stimmte. *Bṛihats*. 43, 38 sagt: unter „*Çravaṇa* oder auch einem andern Mondhaus“, *Bhaviṣhyott*. 139, 39 befiehlt die Verehrung vom Mondstand im *Çravaṇa* bis zu dem in *Bharaṇī*, *Kālikāpur*. 90, 43 f. die Niedersenkung unter *Bharaṇī*, die Aufrichtung unter *Çravaṇa*¹⁾. Das *Devīpur*. (*Heat*. II 2, p. 408, Mitte) verordnet, daß die Aufstellung am 8. *çukla Praushthapada* oder *Āçvina* (Sept.—Okt.) erfolge. Nach den Angaben der zwei großen Epen wurde die Standarte sieben Tage vor dem Vollmond, und zwar des *Āçvina*, laut *MBh*. I, 63, 20 am Tage nach ihrem Einzug in die Stadt, errichtet und dann am Vollmondstag zur Erde niedergelassen (s. mein „Weib im altind. Epos“, S. 220, Anm. 3). Verehrung des Gottes sieben Tage lang befiehlt auch *Kālikāpur*. 90, 41. Von wo an, ist aber hier nicht genügend deutlich. Eingehend mit dem Datum unter besonderen Umständen beschäftigt sich *Heat*. III 2, S. 907 ff. Laut der Zitate auf S. 907 kommt das *Indrafest*, falls ein zweiter Monat *Āshāḍha* (als Schaltmonat) sei und *Vishṇu* also erst *karkaṭake* (wohl im *Çrāvaṇa*) einschlafe, beim Stand der Sonne im Löwen, also im *Bhādrapada*, bezw. im *Çrāvaṇa*. Dagegen bringt S. 908 ein Zitat aus *Virīñcya*: wenn *Vishṇu* erst *karkaṭake* einschlafe, werde es im *Āçvina* gefeiert, sonst einen Monat früher. Damit stimmt so ungefähr die Zeit in einem Zitat aus *Satya* (S. 908). Im allgemeinen aber gilt wohl: *Dvādaçyām tu site pakshe māse Praushthapade tathā / Çakram utthāpayed rājā Viçva - Çravaṇa - Vāsava*, also am 12. der hellen Hälfte des *Praushthapada* unter den Mondhäusern *Uttarāshāḍhā*²⁾, *Çravaṇa* oder *Dhanishṭhā* (910 unten, aus dem *Brahmāṇḍapur*.). *Hemādri* fügt hinzu, wenn der 12. in das erste Viertel des Mondstandes in *Çravaṇa* falle, sei dies das Allerglückhafteste, und zitiert dann: „Wenn der Mond seinen Anfangsstand in *Çravaṇa* hat, richte der Fürst den *Çakra* auf und im letzten Viertel des Standes in *Bharaṇī* und in der Nacht, wenn man schläft (*supte*), lasse er ihn nieder... Man lasse *Çakra*, den Gott, so hinfallen, daß es der König nicht sieht. An einem

¹⁾ Regnet's da, dann einen Halbmonat lang. *Agnipur*. 127, 19.

²⁾ Die *Viçve devās* sind Regenten der *Uttarāshāḍhā*.

Sonntag oder an einem Dienstag¹⁾, am Tag einer Geburt oder eines Todes (wohl in der königlichen Familie) oder bei einem Portentum wie Erdbeben usw. mache man den Çakra nicht fallen²⁾.“ Dann S. 911 Mitte, von Vṛiddha-Vasishṭha: *Candragrihagate bhānau yadā svapiti Keçavaḥ / Çaçiputragrihe bhānau na cotthāpyaḥ Puraṇḍaraḥ*. Hemādri erklärt: *Candragrihaṃ Karkatakāḥ, Çaçiputragrihaṃ Kanyā*. Man wird sa statt na lesen müssen; denn es folgt, mit *athavāha* eingeführt, also vom selben Autor: *Dvirāshādhe ca Kanyāyām* (im Āçvina, kaum im Bhādrapada) *Çakraṃ notthāpayed yadi / rājño rājyaṃ vinaçyeta prajā caiva nipīdyate. // Kāle tu sthāpīte Çakre ciraṃ jīvati pārthivaḥ / prajānāṃ cotsavād evaṃ bhaved rikshavati* (l. *ṛiddhavatī* reich an aufgespeichertem Korn) *kshitiḥ. // Auf S. 911, letzte Z. bis 912 bringt Hemādri dann von Garga bei: Siṃhaṃ gate dinakare sitacārupakshe / Haryādyapādam* (das erste Viertel des Mondstandes in Çravaṇa) *upagaccati valçaçāṅke uttiṣṭhate vividhamandiravṛindabandho* (l. — *bandhur?* Oder *vividhamandanaṣṛindabandho?*). // *Yāmyām tato niçi* (in der Nacht unter Bharanī) *nishīdati Vajrapāṇiḥ*. Also auch hier Bhādrapada, soweit ich sehe. Auf S. 912 Mitte kommt hinzu (aus dem Devīpur): „Das Fest des Çakra aber ist im Bhādrapada zu feiern, wenn die Sonne im Löwen steht, und zwar am 12. der lichten Hälfte, unter dem Mondhaus Çravaṇa. Sein Niederstürzen aber sei unter Bharanī am 9. des Āçvina. Nachdem man die Heiligehre (die Durgā) verehrt hat, soll man ihn sofort niedersenken (entfernen).“ Also auch eine längere Festdauer als die gewöhnliche kommt vor (auch im Kālikāpur. scheint sie länger zu sein). Hillebrandt, *Ved. Mythol.*² II, S. 226, Anm. erwähnt, auf Wilson fußend, das einzige dem Indra gefeierte Fest im jetzigen Hindukalender falle auf den 12. oder 13. Bhādra, also „genau in die Mitte der Regenzeit“, Indra werde aber Kṛishṇa untergeordnet. Ich wüßte von gar keinem Fortleben unseres wenigstens noch zu Col. Tods Zeit überall im Radschputenland gefeierten Indrafestes in der Gegenwart. Auch Oldfield sagt vom Indrafest: *It is peculiar to Nipal, no festival of the sort occurring in the plains of India* (II, 312). Das dort beschriebene ist aber sehr entartet und, wie

¹⁾ Sowohl Mars, wie die Sonne sind ja unheilvoll, daher auch ihre Tage.

²⁾ Kālikāp. 90, 47 f. In Hemādris *Çakraṃ prasādayed devaṃ yathā rājā na paçyati* ändere ich also *prasādayet* in *prapāyayet*, und am Schluß lese ich *Çakraṃ naiva pradhvaṃsayet* (statt *praçvaṃsayet*).

schon erwähnt, außer bei den Gorkha indrabäumlos. Andere Angaben, namentlich die des Epos, rücken die Feier sogar ans Ende der Regenzeit herab, sodaß sie sogar „im Herbst“ eintreten kann.

Nun behaupte auch ich, in den Altind. Rechtsschr. 386, Anm., das Indrafest werde nach der Anschauung der alten Inder gefeiert, damit Indra reichlich Regen spende. Aber in der dort angeführten Stelle, in Raghuv. IV, 3, steht davon ja kein Wort; ich habe es wie andere aus den von Mallinātha zu dieser Stelle angeführten Strophen herausgelesen. Die erste ist Bhavishyott. 139, 41: *Evam yah kurute yātrām Indraketoṛ, Yudhishṭhira, / Parjanyaḥ kāmavarshī syāt tasmin rāshṭre, na saṃçayah*, „Wer so das Fest des Indrabäumles feiert, in dessen Reich wird Parjanya nach Wunsch regnen“ (d. h. zur richtigen Zeit und weder zu wenig, noch zu viel). Ähnliche Verheißungen beschließen Kapitel von religiösen Begehungen wer weiß wie oft, und die eben angeführte steht auch in Bhavishyott. 139 neben anderen. Außerdem ist ja hier gar nicht Indra, sondern Parjanya der Regenspender. In all den anderen Darstellungen findet sich sogar nicht ein Wort von Regen, sondern nur im allgemeinen von Glück, Gedeihen usw. in dieser und in jener Welt. Auch in der übrigen Literatur wüßte ich keine Stelle, durch die sich das Indrafest als Regenfeier erweisen ließe. In Nepal freilich wird nach Crooke in Hastings, ERE. VI, 457 a die Indrayātrā gefeiert, um Regen zu sichern (verbunden mit der rathayātrā zu Ehren der Devī Kumārī). Die Wassertauche des Indrabäumles vor der Aufrichtung, das Wegschwimmenlassen in einem Fluß oder die Versenkung in ein tiefes Gewässer und die Umhüllung mit Badegewändern¹⁾ kann natürlich nicht als Beweis gelten; solche Dinge gehören, man kann wohl sagen, zum eisernen Bestande der Vegetations- und Fruchtbarkeitsbegehungen in aller Welt; Regen braucht es ja zum Wachstum. Die Zeit des Indrafestes spricht gegen die Regenbedeutung. Sollte es den richtigen Regenfall bewirken, dann dürfte es doch wohl nicht in die Mitte der Regenzeit oder gar an deren Ende, ja in den Herbst, wo heiteres Wetter als selbstverständlich gilt, hineinkommen, sondern in oder vor den Anfang. Nur Āpast. I, 3, 11, 20 entspräche entschieden dieser Anforderung. Da werden

¹⁾ Wer fastend mit einem nassen Gewand angetan einen bestimmten Mantra spricht, erzeugt in kurzer Zeit Regen. Vishṇudh. II, 124, 74 (daraus Agnipur. 259, 53). Das Vishṇudh. bezieht diesen Çloka wie das ganze Kapitel aus dem R̥gvidhāna (dort = II, 17, 5).

im Kapitel von den Zeiten, wo das Vedastudium untersagt ist, zwei hohe Feste genannt: das Frühlingsfest und das Āshāḍha-fest, und der Kommentator Haradatta bemerkt dazu: „Das Frühlingsfest findet im Monat Caitra am 13. der lichten Hälfte statt. Mit dem Wort Āshāḍha ist ein in diesem Monat gefeiertes ihm ähnliches Fest, das Indrafest usw., gemeint ¹⁾.“ Daß er mit dem „Indrafest“ recht hat, geht aus anderen Zeugnissen hervor. Yājñ. I, 147 und Vi. 30, 6 führen das Indrafest im gleichen Zusammenhang an, sonst aber keines. Auch Çaṅkha verordnet: Kein Vedastudium beim Niederfallen des Indrabaus (*Çakra-dhvajaprapatane*, Hcat. III 2, p. 756). Gobhila-Grihyas. III, 3, 20 zeugt wohl ebenfalls für den Āshāḍha als Zeit des Indrafestes. Da heißt es: „Nicht studieren sollen sie am Vollmondtag der Monate Kārttika, Phālguna und Āshāḍha.“ Da hätten wir also aller Wahrscheinlichkeit nach die Feste unserer Trilogie: Liebes- oder Frühlingsfest (Holi), Balifest und Indrafest. Die für Schüler frohe Kunde des freien Tages am Indrafest erklingt auch anderwärts; Hcat. III 2, S. 765 führt als ein Manuwort an: „Beim Niedersinken des Indrabanners nicht drei Tage und drei Nächte lang.“ Offenbar ist dieses Niedersinken auch hier höchst unheildrohend. Aus einem Purāṇa (*purāṇāt*) bringt Hcat. III 2, p. 767 Mitte den Çloka: „Im Monat Bhādrapada, o König, kommt die Indrastange hervor (*Indrayashtipravartanam*)... das wird eine Zeit des Nichtstudiums genannt.“ Auch Yājñ. I, 147 nennt ja ausdrücklich „Niedersturz des Indra, sowie dessen Aufrichtung“, wie denn überhaupt große Festtage studiumfrei sind, entweder ganz oder nach dem (ersten) Essen (Gaut. 16, 43; Hcat. III 2, p. 757 unten)²⁾. Daß bei der Indrayātrā einen Tag und eine Nacht kein Vedastudium statthabe, gebietet auch Viṣṇudh. II, 52, 134; Hcat. III 2, p. 745 (hier Wort des Mārkaṇḍeya). Im Āshāḍha, nach der landläufigen Angabe am 10. der lichten Hälfte, fängt nun die Regenzeit an. In Nepal beginnt das Indrafest am vierten Tag vor dem Vollmond des Bhādu (Bhādrapada) und dauert bis zum vierten Tag nach ihm (Oldfield, l. c. 313).

So erstrecken sich also die Angaben für die Zeit unseres Festes durch vier Monate hindurch: Āshāḍha, Çrāvaṇa, Bhādra-

¹⁾ Kaum *Indrotsavādi* = „Anfang des Indrafestes“.

²⁾ In Hcat. III 2, p. 772 wird Gaut. 16, 43 f. so zitiert: *Ūrdhvaṃ bhojanād utsave. Prādhīṭasya ca upanayanād ūrdhvaṃ bhojanād ahorātram anādhyāyaḥ*, 44, also recht verschieden von Stenzlers Text.

pada, Āçvina. Solch große Verschiedenheit läßt sich aus örtlicher, klimatischer Verschiedenheit nicht wohl erklären, sondern nur aus einer Verdunkelung der Bedeutung des Gottes und seines Festes. Ganz richtig bemerkt Hillebrandt: „Die Kulmination der Sonne trifft mit dem Eintritt der Regenzeit zusammen“ (Ved. Mythol.² II, S. 227). Fassen wir Indra als ursprünglichen Sonnengott, was seit Hillebrandt für jedermann feststehen müßte und später noch besprochen werden soll, dann müssen wir wohl ebenfalls im Āshādha (Mitte Juni bis Mitte Juli), und zwar, wie wir wissen, in dessen lichter oder wohl erster Hälfte das ursprüngliche Datum für das Indrafest erblicken, d. h. es entspricht dann unserem Johannisfest. Der Indrabaum wäre also genauer ein Johannisbaum¹⁾. Die natürlichsten Sonnenfeste sind Sommer- und Wintersonnenwende, Frühlings- und Herbsttagundnachtgleiche. Gewiß mit Recht sagt Pfannen-schmid, German. Erntefeste usw., S. 17—19, dies seien uralte Hauptfeste der Indogermanen. „Schon RV. X, 179, 2 zeigt Indra in deutlicher Beziehung zur Sonnenwende,“ erklärt Hillebrandt, Ved. Mythol.² II, p. 192. Leider bin ich des von ihm genannten Zeugnisses durchaus nicht so sicher. „Die Sonne ist auf ihres Weges Mitte getreten“ scheint mir doch eher den Mittag zu bezeichnen, um so mehr, als in der folgenden Strophe der Gott ausdrücklich zur Mittagsspende geladen wird. Zweifelhaft ist mir auch, ob eine Anspielung auf unser Fest vorliege in Taitt.-Samh. I, 6, 12, 3: „Die Brahmanen richten dich, o Indra, auf wie eine Bambusstange“ (*vaṃṣam iva*).

Der Pongal, das südindische Fest der Sonne und des Indra.

Die vier eben genannten Samkrāntifeste werden denn auch heute noch gefeiert, am meisten, was bis in indogermanische Zeit zurückzugehen scheint, das der Wintersonnenwende, im Süden Indiens Pongal geheißen. Beschrieben wird es von Du-bois-Beauchamp³, S. 571 ff.; Wilson, Works II (1862), p.

¹⁾ „Im allgemeinen geht die Tendenz des Rituals, wie sich an dem Beispiel der ursprünglich fixierten und später beliebig dargebrachten Atirātra, Mahāvratā, Vishuvat, Dvādaçarātra zeigen läßt, mehr dahin die Opfer von einer bestimmten Zeit zu lösen, als damit zu verbinden.“ Hillebrandt, Ritualit., S. 124 unten. Auch das könnte Einfluß geübt haben.

158 ff.; bes. 170 ff.; Natesa Sastri, *Hindu Feasts, Fasts and Ceremonies*, p. 18 ff.; T. Rāmakrishna, *Life in an Indian Village* (London 1891), p. 178 ff. und am besten von Charles E. Gover, *The Pongol Festival of Southern India* im *Journal Royal Asiatic Society, New Series V, Part II*, p. 91 ff. Es dauert 3 Tage. Auch 7. Gover legt dar, daß es eine urtümliche Feier sei, ohne Verfälschung durch Brahmanen und Hinduismus, auf vedischem Grunde ruhend, das größte Fest im ganzen Jahr. Neue Kleider, Geräte usw. werden angeschafft. Am frühen Morgen des ersten Tages oder des Bhogi-Pongal, vor Sonnenaufgang, zünden die Jungen ihre schon mehrere Tage vorher bereiteten Feuerstöße an, bestehend aus Stecken, Stroh, trockenem Kuhdünger, dürren Blättern und was sonst brennen will¹⁾. Fernhin zum Horizont rötet der Schimmer der Feuer das düstere Dunkel. Wenn das Feuer niedergebrannt ist, springt das junge Volk darüber weg (S. 97)²⁾. Jede Straße, jedes Gäßchen hat sein Feuer. An diesem ersten Tag findet Festessen und Beschenkung aller Welt statt. Der zweite Tag heißt Mahā-Pongal oder Sūrya-Pongal, „der Pongal des Sonnengottes“. Dessen großes Ereignis ist das Kochen des neuen, eben geernteten Reises. Bei dessen Aufkochen rufen alle: Pongal! Pongal! Sūrya, Sūrya, Pongal!“ Pongal bedeutet: „kochend“ oder „gekochter Reis“³⁾. Dann folgt gegenseitige Beglückwünschung und die Frage an den Nachbar oder den Begegnenden: „Hat er gekocht?“ Beide rufen aus vollem Halse: „O Pongal, Pongal! O Sūrya, o Indra, Pongal, Pongal!“ (So Gover, S. 188.) Ehe die einzelnen essen, erhebt der Hausherr seinen Teller mit beiden Händen über den Kopf empor, ebenso die Mitspeisenden, und alle rufen: „Sūrya, Sūrya, wir bringen dir dies dar. IB, o Gott, die Speise, die wir dir darbringen. Du hast sie uns gespendet“⁴⁾.

Der dritte Tag heißt Maṭṭu-Pongal, d. h. der Pongal des Viehs. Das Vieh wird in einem Gewässer ganz rein gewaschen

¹⁾ Ebenso L. Scherman, *Indische Neujahrsfeste*, Die Einkehr, 30. Dezember, S. 421.

²⁾ Dieser Teil der Sonnen- und Fruchtbarkeitsfeste, namentlich auch der Johannisfeier, ist ja allbekannt.

³⁾ Ebenso im wesentlichen die anderen einschlägigen Stellen.

⁴⁾ Laut eines Berichtes tut nach der Ernte jeder Hausherr bei den Tschereisen etwas von jeder Art Getreide zusammen mit Malz, Kuchen, Bier in ein Gefäß und hält es zur Sonne empor, indem er den Göttern für ihre Gaben dankt. Frazer³ VIII, 51.

und gescheuert, prächtig geschmückt und mit *ashtāṅga* verehrt¹⁾. Bei dieser Zeremonie werden die Tiere viermal feierlich umwandelt²⁾ und mit Wasser, in das man Safran, Baumwollsaamen und Blätter des Margosabaumes getan hat und das dadurch gelb und bitter geworden ist, besprengt. Keine Frau darf dabei zugegen sein (p. 114)³⁾. Später läßt man auf ein Zeichen hin die Herde los und macht einen Heidenspektakel. Die erschreckten Tiere, an deren Hörner man Schnüre von Kokosnüssen, Bananen, Glocken usw. befestigt hat, rennen toll davon. Durch die heftig umherschlagenden Anhängsel werden sie in noch wildere Angst und Flucht gejagt. An jeden Schwanz hängt sich ein Junge und raubt die an dem fliehenden Opfer baumelnden Sachen, ein öfters gefährliches Unternehmen. Dann aber dürfen die Kühe und Stiere grasen oder sonst schmausen, wo sie wollen, in Feld, Speicher, Laden; niemand darf sie wegtreiben⁴⁾. Der 4. Tag betitelt sich Kanru-Pongal, „Pongal der Kälber“. An diesen geschehen die gleichen Dinge wie vorhergehenden Tages an den Kühen und Stieren. Hierauf folgen noch drei Tage der Ruhe und des Schmausens. Beim Pongal und an jedem Tag des Māgha machen die Frauen kleine Ballen aus Kuhmist, in die sie eine Limonenblüte (citron flower) stecken⁵⁾. Immer ein solches Kügelchen legen sie da nieder, wo sich in den bekanntlich von ihnen jeden Tag mit Reismehl auf der Erde gemachten geometrischen Figuren die Linien schneiden. Alle aber werden aufbewahrt und am Ende des Monats von den Frauen zum nächsten Tank getragen und hin-

¹⁾ D. h. mit Niederfallen auf alle acht Glieder: Stirn, Hände, Brust, Kniee, Füße. Auch anders erklärt, wie z. B. im Mārgaśīrṣhamāh, des Skandapur. 10, 30 f.: auf Hände, Füße (Fußspitzen), Kniee, Brust, Kopf und mit Seele (*manas*), Rede und Blick (*drisṭyā*).

²⁾ Bei Dubois-Beauchamp³⁾, p. 573, dreimal.

³⁾ Ein Erbe aus alter Zeit; bei Viehzüchtern dürfen häufig Frauen in keine Berührung mit dem Vieh kommen. Hastings, ERE. X, 460 b.

⁴⁾ Ebenso Dubois-Beauchamp³⁾, S. 573. Er berichtet aber nichts von der wilden Jagd, und die Hörner sind bei ihm mit verschiedenen Farben bemalt, um den Hals Kränze von grünen Blättern mit Blumen dazwischen gehängt (ebenso Wilson, S. 171; Mitte; Rāmakrishna 185) und an diese Kuchen, Kokosnüsse und Früchte. Sowie die Tiere diese abschütteln, werden sie wie heilige Dinge von der Menge verzehrt. Vgl. auch Bali, S. 89 f.

⁵⁾ Bei Dubois, p. 572, Rāmakrishna 179 und Scherman eine Kürbisblüte. Bei Rāmakrishna 179 tun es die kleinen Mädchen.

eingeworfen ¹⁾. Gover fügt hinzu: „indem sie damit das Unheil des Monats wegtragen.“ Ebenso Scherman. Māgha ist ja ein Unglücksmonat (s. z. B. Dubois-Beauchamp ², p. 572). Es mag das also mitspielen, wird aber kaum die ursprüngliche Anschauung widerspiegeln. Wie häufig Götterbilder am Ende des Festes oder des Ritus in ein Gewässer geworfen werden, habe ich erwähnt. Es ist ein Regen-, aber wohl auch überhaupt ein Lebens- und Fruchtbarkeitszauber. Die Mistkügelchen aber stellen, wie sonst öfters, die Ackergottheit dar, hier wohl Indra. Nach Govers Beschreibung ist Pongal ein Fest zu Ehren Indras und des Sonnengottes, Natesa Sastri nennt den Pongal einen Tag, „wo durch ganz Indien die Sonne verehrt“ werde (S. 19). Sie werde da im Hof angebetet mit Hilfe von Diagrammen aus roter Schmiere (*mud*), die die Sonne und den Mond darstellen (*describing*, S. 19). Scherman übernimmt auch den Mond (S. 422, Sp. 1). Ob der Mond aber nicht eine Mißdeutung ist? Auch daß Pongal „durch ganz Indien“ als ein Tage der Sonnenverehrung gefeiert werde, ist mindestens irreleitend. Nach dem von Wilson eingeführten indischen Gewährsmann Muthia bietet man den gekochten Reis am Morgen dem Sonnengott dar, am Mittag und am Nachmittag aber dem Indra (S. 170 unten f.). Indra ist ja Mittagsgott. Muthia berichtet ferner, der erste Festtag, der der *saṃkrānti*, sei der Sonne geweiht, der zweite oder Viehpongal dem Indra (bei Wilson. S. 172). Rottlers Tamil Dictionary teilt den ersten Tag dem Indra, den zweiten der Sonne, den dritten oder Viehpongal dem Kṛishṇa zu (Wilson 173, Anm.). Kṛishṇa ist auch hier, wie anderwärts, natürlich nur ein neuerer Einringling. Davon gleich mehr. Natesa Sastri stimmt mit Rottler überein: am ersten Tag oder Bhogi-Pongal wird Indra, am zweiten oder Saṃkramaṇa oder Sūrya-Pongal die Sonne verehrt (S. 18 f.). Dubois, p. 572 bezeichnet ebenfalls den zweiten Tag als Sūrya-Pongal. Rāmakrishna, S. 180 unten sagt nur, daß vom neuen Reis der Sonne und dem Indra geopfert werde, dem Indra als dem Regengott (das letzte im Einklang mit Wilson, p. 171). Höchst beachtenswert sind hier wieder Govers Worte: „Obgleich der ganze Einfluß der Brahmanen dagegen angewandt wurde, vermochte doch der ländliche Konservatismus der Landbebauer ihm zu widerstehen, und überall ist Indra der König des Pongal. In sehr brahmanischen

¹⁾ Dubois 572 sagt: werfen sie in ein Tank oder an anderen einsamen, aber reinen Ort.

Distrikten wurde ein Kompromiß herbeigeführt, demzufolge Indra und Kṛishṇa die Ehren des Festes teilen“ (S. 94). Auch Sūrya als Festgottheit des Pongal stellt wohl eine Neuerung dar. Natürlicherweise ist ihm der Tag, wo die Sonne in das Tierkreisbild des Steinbocks (*Makara*) eintritt, gewidmet. Aber in jener längst entschwundenen Zeit, wo Indra selber noch lebendig im Bewußtsein als Sonnengott leuchtete, lag dazu keine Veranlassung vor, es sei denn man habe in ihm zu sehr oder einseitig die Frühlings- oder Sommersonne oder den Fruchtbarkeitsgott gesehen. Da der Pongal sich deutlich als eine Viehzucht- oder Ackerbaufeyer bekundet, dem Sūrya aber meines Wissens diese Gebiete nicht angehören, sondern Indra, so kann auch der Pongal ursprünglich nur diesem gelten.

Gover sucht nachzuweisen, und zwar mit Erfolg, daß der Pongal ein Fest der Erstlingsfrucht und des Erstlingsopfers sei¹⁾, und er betont, daß an ihm völlige Gleichheit herrsche, wo Mann, Weib, Kinder und Diener zusammen äßen, kein Standes- und Kastenunterschied gelte und auch die Tiere miteinbezogen würden — alles der Widerschein einer urarischen Zeit, wo das ganze Volk zur Einheit zusammengeschlossen gewesen sei, vor der Brahmanisierung. Kein Brahmane verrichtet die Zeremonien beim Pongal, sagt er, mit Ausnahme einer kleinen Einzelheit am Ende des Festes; Priester ist der Hausvater. Auf jeden Fall verraten diese Züge ein uraltes Bauernfest, ähnlich den römischen Saturnalien und andern Festen, bei denen Knecht und Magd nicht Knecht und Magd sind. Siehe Bali, S. 265. In Rāmākṛishṇas Bericht (S. 185) schmausen zuerst die Männer, nach ihnen speisen die Frauen und zuletzt werden die Diener gefüttert. Das wird das Häufigere sein, aber nicht das Ursprüngliche.

Auch J. A. Sauter, der 15 Jahre in Indien, besonders in Südindien, lebte, hat den Pongal kurz beschrieben in einem Aufsatz „Feste in Indien“, der in der Berliner Morgenpost, Sonntag, 26. September 1926, erschienen ist: „Das Fest aber, das sich der größten Universalität erfreut, ist der Pongal (wörtlich Reiskochen) um die Wintersonnenwende. Ich möchte es mit unseren Weihnachten vergleichen²⁾; eine Zeit der Ge-

¹⁾ Daß der Pongal eine Erntefeier sei, wird auch gestützt durch einen in Bengalen bei der *Makarasamkrānti* geübten Brauch, den Wilson, p. 162, berichtet: Die Frauen binden Strohhalme an die Hausmöbel und Getreidespeicher mit dem Ruf: „Möge das Maß Korn sich 52 mal vermehren!“

²⁾ Am Abend des Dreikönigtages geht in Herefordshire der Hausherr

schenke, gegenseitigen guten Willens und reinsten Gastfreundschaft. Familien, die der Kampf um das Dasein ein Jahr lang auseinandergehalten hat, sind wieder vereinigt in Fröhlichkeit und Liebe am häuslichen Herde.... Am ersten Festtage versammeln sich die Angehörigen und Freunde der Familie und verbringen die Zeit mit Spiel, Gesang und festlichen Gelagen. Der zweite, Sūrya-Pongal, ist der Sonnengottheit gewidmet. An diesem gehen die Hausfrauen nach verrichtetem Bade mit ihren noch triefenden Kleidern an den Herd, der im Freien aufgebaut ist, und kochen ein Gericht aus Reis und Milch, das sie dem Gotte darbringen, mit dem Ausruf: „O Pongal, Pongal!“ Das Bild des Gottes ist nächst dem Herde aufgestellt, da die Speise heiß geopfert werden muß. Am dritten Tage wird dem Vieh Verehrung gezollt. Die Hörner der Kühe und der Ochsen werden bemalt und vergoldet und deren Hals mit bunten Kaurimuscheln und klingenden Schellen behängt... Leider ist dieses der einzige Tag, an dem ein armer Ochse in Indien sich seines Daseins freuen kann.“

Eine sehr interessante Einzelheit erfahren wir durch Dubois-Beauchamp², p. 574: Am Schluß des Festes bildet die Menge einen großen Kreis. In dessen Mitte läßt man einen Hasen los. Im Verlangen zu entweichen rennt er herum und herum und von einer Seite zur anderen. Das gibt viel Spaß, bis er endlich gefangen wird. Ähnlicherweise wurden bei dem Fruchtbarkeitsfest der Floralien in Rom Hasen und Ziegen im Zirkus gehetzt. Ovid, *Fasti* V, 371 f.; Preller, *Röm. Mythol.*³ I, S. 433. Belehrende Vergleiche und Parallelen zu einzelnen Zügen des Festes, namentlich aus dem alten Rom und aus England bringt Wilson, S. 173 ff. bei. Der Verlauf des Pongal erscheint in den Berichten wesentlich gleich, manches von Gover nicht Erwähnte kommt durch die anderen hinzu.

mit seiner schmausenden Gesellschaft in den Stall, trinkt mit drolligem Toast dem Stammochsen zu, ebenso seine Freundeschar den andern. Dann hängt man dem Stammochsen einen Kuchen mit großem Loch in der Mitte ans Horn und bringt ihn dazu, ihn abzuschütteln. Reinsberg-Düringsfeld, *Das festliche Jahr*, 26 f.; Crooke II, 306; Frazer IX, 318 f. Vorher am Abend werden zwölf kleinere Feuer um ein größeres auf einem Weizenfeld angezündet und mit lautem Halloh umringt. Ob das wohl Totenseelenfeuer sind im Einklang mit anderem Totenseelenkult zu Weihnachten? Oder ist es eine Sonnenfeier mit einem großen Feuer für die Sonne und zwölf kleinern für die zwölf Monate, vergleichbar dem Indra-
baum der Gorkha mit zwölf kleinern Bäumen um ihn her? Dies wohl eher. Vgl. Frazer IX, 318 f.

*Das Indrafest im Harivaṃṣa:
Pongal des Viehs und Indrab Baumfeier verbunden.*

Wie der junge Emporkömmling Kṛishṇa als Gottheit auch in dieses Fest hineinbugsiert worden ist, erzählt kurz ebenfalls Rāmakrishna, S. 181—183 und erzählen zahlreiche Purāṇas. Die älteste, ursprünglichste und beste Bearbeitung, die ich kenne, findet sich in Hariv. II, 15, 19 = Calc. 3787 ff. Kṛishṇa und sein Bruder Baladeva verbringen die zwei Regenmonate im Wald bei den Hirten. Es naht das Fest des Indra oder des Indrabaus (*Çakramaha*), und die Hirten schicken sich an, es zu feiern. Kṛishṇa aber fragt: „Was ist denn das Indrafest, um dessentwillen ihr so sehr in Freude geraten seid?“ Einer von den Ältesten unter den Hirten antwortet: „Vernimm, weshalb die Standarte (*dhvaja*) des Indra verehrt wird. Beherrscher der Götter und der Wolken ist Indra, und dies ist sein Fest. Von ihm angetrieben, seinen Befehl ausführend und mit seinem Bogen geschmückt, erzeugen die Wolken mit ihrem neuen Wasser die Feldfrucht (*sasya*). Spender des Wolkenwassers ist der Vielgerufene. Von dem durch ihn hervorgebrachten Korn (*sasya*) leben wir (*vartayāmo* mit Nil's Lesart) und die andern Menschen und erfreuen die Gottheiten (durch Opfer). So wächst auch das Gras und werden die Kühe mit Kälbern gesegnet und werden sie genährt samt den Stieren¹⁾. Indra hat die Kühe des Sonnengottes gemolken²⁾, die himmlischen, milchreichen, und diese lassen die neue Milch, die von den Wolken getragene, strömen. Während er auf den windbespannten Wolken dahinfährt, hört man seine die Berge (oder: die Bäume) zerspaltenden Donner. Wie durch seine Diener läßt er durch die vielen nach Belieben dahinziehenden Wolken den Regen strömen. Manchmal schmückt er gleichsam den Himmel mit Wolken, die wie ein Gewittertag anzusehen sind, manchmal mit Wolken so schwarz wie gemischtes Kollyrium, manchmal mit solchen, die die Luft von den Perlen des Sprühregens erglänzen machen. Deshalb verehren in der Regenzeit alle Könige, wir und die anderen Menschen den Götterkönig Çakra mit Festen.“

¹⁾ Also auch hier ist Indra Korngottheit, obschon erst als Regengeber, und Genius der Viehzucht.

²⁾ D. h. die Strahlen der Sonne, die ja die Feuchtigkeit von der Erde und vom Meer emporziehen. Kühe (*go*) heißen die Sonnenstrahlen öfters, namentlich in den großen Epen und im Hariv.

Krishna aber hält den Hirten in langer, eindringlicher Rede vor: „Wir sind im Wald wohnende Hirten, leben nur von unseren Rindern. Die Rinder sind unsere Gottheit und die Berge und die Wälder. Die Bauern leben vom Acker, die Händler von den Waren, unser Lebensunterhalt sind die Rinder. Das ist die dreifache Wissenschaft¹⁾. Was dem Menschen das Leben gewährt, das soll er verehren, sonst geht es ihm übel. Am Ackerland endet die Dorfgrenze, an der Dorfgrenze der Wald, am Wald das Gebirge, und all die Berge sind unser fester Aufenthalt²⁾. Die Berge bei diesem Wald (d. h. die Berggeister) nehmen verschiedene Gestalt nach Belieben an und ergötzen sich auf ihren Bergkuppen. In Löwen verwandeln sie sich und in Tiger und schützen ihre Wälder, indem sie die Holzfäller hinwegschrecken³⁾. Wer von den Waldbewohnern sich gegen sie versündigt, den fressen sie auf. Die Brahmanen weihen Gottesdienst den Mantras, die Bauern der Ackerfurche, die Hirten den Bergen. Darum laßt uns dem Berg Opfer darbringen. Jetzt ist der für die Rinder durch das süße Wasser und Gras so angenehme Herbst gekommen. Lichtfarbig durch die blühenden Priyakabäume (*Terminalia tomentosa*), mancherorts dunkelfarbig von *Bāṇāsana*⁴⁾ ist der Wald, leuchtend von dichtem Gras und ohne das Geschrei der Pfauen⁵⁾. Wasserlos, fleckenfrei, nicht von Kranichen begleitet, ohne Blitze ziehen die Wolken dahin und dorthin wie Elefanten ohne Stoßzähne... Der Himmel scheint die Fürstenweihe zu empfangen: er trägt die weißen Wolken als Diadem, wird von den Schwänen als Yakwedeln gefächelt und hat den Vollmond als lichten Sonnenschirm... Die Flüsse (im Sanskrit weiblich) ziehen zu ihrem Gatten: dem Ozean mit den (auf ihnen schwimmenden) Cakra-vākavögeln als Brüsten, den Sandbänken als runden Hüften und den (weißen) Schwänen und den Vögeln *Ardea sibirica* als

¹⁾ *Traividyam*. Wohl zugleich ein Hieb gegen die drei Veden.

²⁾ Also wohl auch hier: Indra ist der Ackerbaugott, Schutzgenius der Dorfleute. „Wir aber sind ja Wald- und Bergmenschen. Was haben wir mit ihm zu schaffen!“

³⁾ Vgl. Crooke, *Popul. Rel. etc.*² I, 62 unten; 260; *Palijātaka*, Nr. 272.

⁴⁾ Ich weiß nicht, welcher Baum gemeint ist. *Bāṇāsana* ist = *dhanus* und *dhanus* nach den Lexiken ein Name der *Buchanania latifolia* und des Baumes *Semecarpus anacardium*.

⁵⁾ Während der Regenzeit schreien die Pfauen gewaltig. Die Kraniche begleiten die Wolken, namentlich die Weibchen. Sie werden vom Donner schwanger.

(glücklichem) Lachen¹⁾. (Unten) das Gewässer mit seinen weißen Lotosblumen und (oben) der von Sternen wunderbare Himmel lächeln gleichsam einander an. An den von den freudetrunkenen Brachvögeln durchtönten, von der Reife des wilden Reises weißen, durch die Freiheit von Regen entzückenden Wäldern hat das Herz seine Lust. Rote Lotosblumen und weiße und dunkelblaue bilden eine wassergeborene Pracht. Es ist als habe die Erde viele Augen, weil die durch den Wechsel der Jahreszeiten lose gewordenen Federn der Pfauen in deren Tanz (während der eben beendeten Regenzeit) auf sie herabgefallen sind. In den durch die Reife des Reifes entzückenden, weit sich dahinziehenden²⁾ Rieselfeldern und in den Wäldern haben die Vögel, Korn fressend und Fische fressend, ihr Geschrei begonnen³⁾. Die jungen Saaten, die die Wolken in der Regenzeit mit Wasser begossen haben, sind jetzt üppig geworden. Freudevoll wohnt der Mond am reinen, wie eine Stahlwaffe blaublanken⁴⁾ Himmel, nachdem er seine Wolkenhülle abgelegt hat und von den Vorzügen des Herbstes hell entzündet worden ist. Doppelt milchreich sind die Kühe, doppelt brünstig die Stiere, doppelt groß die Herrlichkeit der Wälder, prächtig von Korn die Erde. Die Himmelslichter, die jetzt von den Wolken befreit sind, die von Lotosblumen bedeckten Gewässer und die Seelen der Menschen, sie alle erstrahlen in Heiterkeit. In den Hürden, aus denen das Geräusch der Butterfässer wie lautes Gelächter ertönt, schweift die Herbstzeit wie eine schöne Lustdirne umher⁵⁾. Laßt uns jetzt den Berg verehren, der voll ist von Früchten und jungen Schößlingen, der einer Wolke mit Regenbogen gleicht, dessen Gebüsche (hoch aufgebaut) wie Häuser erschei-

¹⁾ Lachen und Lächeln sind in Indien immer weiß. Lachen und Lächeln ist Licht, und die Zähne sind weiß.

²⁾ Dies aus II, 19, 55 d.

³⁾ „Steht dann der smaragdgrüne junge Reis unter Wasser, das sich rasch mit Fischen, Krebsen und Schnecken belebt, wird man stets Strandläufer und Reiher ihrer Nahrung nachgehen sehen“ (Fritz Sarasin, Aus den Tropen, Basel 1931, S. 61, von Ceylon).

⁴⁾ Vgl. II, 19, 54 a.

⁵⁾ Schöner, aber ähnlich Martin Schütze in seinem prächtigen Gedichte *Autumn Gypsy*:

I found her wandering over the hill
One warm October day;
Her feet sun-glints, that swift and still,
O'er waving grasses stray...

nen, dessen Schlingpflanzenwuchs herrliche Pavillons bildet ¹⁾, der überzogen ist von gewaltigen Wurzeln: geschmückt mit Schlangen, und namentlich die Kühe (laßt uns verehren). Die Hörner mit Kränzen geschmückt, Pfauenfederbüschel als Scheitelschmuck tragend, mit herabhängenden Glocken und den Blumen des Herbstes geziert, sollen zu Heil und Segen die Kühe verehrt werden, und es beginne das Opfer an den Berg. Mögen die Götter den Indra verehren, von uns soll der Berg Opfer empfangen ²⁾.⁴⁴

Die Hirten stimmen ein von Schmeichelei triefendes Loblied auf Kṛiṣṇa an, die Milch dreier Tage wird von der ganzen Hürde zusammengespargt und Vieh geschlachtet, man bäckt, kocht und rüstet sonst für das Fest. Die Hirtensiedlung hallt von Wonnegeschrei, die Kühe brüllen, die Kälber muhen, Teiche von Dickmilch, Meereswirbel von Schmelzbutter, Ströme süßer Milch, hohe Haufen Fleisch, Berge von Mus erfüllen die Hürde. Das alles samt Duftkränzen und Räucherwerk bildet das Opfer an den Berg.

Her golden tresses were shot with fire
As sun-lit maple trees;
And through them, eyes of deep desire —
Blue sky through golden leaves . . .

(Songs and Poems [Chicago 1914], S. 42.)

¹⁾ Ich lese *latāparamamaṇḍapam*.

²⁾ Die göttliche Verehrung der Kühe, weil sie den Menschen den Lebensunterhalt schaffen, hat bekanntlich wer weiß wie viele indische Entsprechungen; sogar die toten Werkzeuge ihres jeweiligen Berufs verehren die Hindus, wie häufig beschrieben worden ist. Schon in der rigvedischen Zeit lebte ein Dichter — und er stand kaum allein —, der einen unserm Text ähnlichen und in der Literatur oft und verschieden ausgestalteten Gedanken in einer Form aussprach, die ganz wie modern-frivole Übergescheitheit anmutet:

Bhaga ist — Kühe, Indra — Kühe, dünkt mich,
Genuß des ersten Somatranks ist — Kühe.
Was Kühe sind, das ist, o Leute, Indra.
Fürwahr, mit Herz und Seele lieb ich Indra.

Ihr Kühe, ihr macht fett sogar den Magern,
Den Häßlichen auch macht ihr schön von Antlitz,
Glückhaftes redend, macht das Haus ihr glückhaft.
Groß nennt man eure Kraft in der Versammlung.

(VI, 28, 5 f.)

„Kühe“ ist ja vedischer Ausdruck für Reichtum, Geld.

In diesen verwandelt sich Kṛiṣṇa durch seine Zaubergaukelkunst (*māyā*), d. h. in den Geist des Berges, und verzehrt diese ihm dargebotenen Gaben. Oben auf dem Berg sehen ihn die Hirten stehen, zugleich als Berggeist und doch als Kṛiṣṇa kenntlich, und nachdem er so nach Herzenslust gegessen und getrunken hat, lacht er in dieser göttlichen Gestalt: „Ich bin gesättigt.“ Dabei aber steht er noch in seinem eigenen Leib als ihr Kamerad Kṛiṣṇa mitten unter ihnen und verehrt zusammen mit ihnen sich selber. Zu dem auf dem Berge stehenden Gott sprechen die Hirten: „Wir sind deine Sklaven. Was sollen wir als deine Diener tun?“ Vom Berg herab erschallt die Antwort: „Von heute an verehrt mich. Ich bin euer erster Gott. Durch mich wird euch reicher Rinder- und sonstiger Segen.“

„Darauf umringten die Kuhherden truppweise den Berg zum Zweck der Lustration (*nīrājanārtham* II, 17, 32 = 3884), samt den Stieren, ringsumher. Diese froherregten Kühe rannten zu Hunderten und Tausenden dahin, mit ihren Kränzen auf dem Kopf und den Blütenbüscheln als Schmuck des oberen Teiles der Vorderbeine¹⁾, die Hörnerspitzen geschmückt mit Blumengewinden und Kränzen. Und die Kuhhirten liefen ihnen nach, indem sie diese ihre Rinderschätze dahintrieben, die Glieder mit verteilt dahinflaufenden Schmuckstreifen aus verschiedener Farbe, in roten, gelben und weißen Kleidern, bunte Reife aus Pfauenfedern am Oberarm tragend, die Arme bewehrt mit Waffeln, die wohlgebundenen Haarbänder bunt von Pfauenfedern²⁾. So strahlten die Hirten über die Maßen bei dieser wunderbaren Festzusammenkunft. Die einen sprangen auf die Tiere hinauf, die anderen tanzten vor Freude, wieder andere Rinderhirten packten die Kühe (am Schwanz), während diese ungestüm dahinraunten“ (II, 17, 32—37 b = 3884 c bis 3889).

Von Zorn erfüllt aber sprach Indra, als sein Fest hintertrieben war, zu der Schar jener Wolken, die beim Weltuntergang die ganze Welt unter Wasser setzt: „Heda, ihr Wolkenelefanten, die Rinderhirten stellen sich feindlich gegen mein Fest. Die Kühe, die ihr bester Lebensunterhalt sind und von denen ihr Hirtenstand kommt, die sollen sieben Tage und Nächte

¹⁾ *Sāpīḍastabakāṅgādās*. Vgl. Gover, l. c. p. 114: „Then heavy garlands of flowers are brought forth and placed on the horns, round the necks, over the quarters of the patient beast.“

²⁾ Bomb. II, 17, 35 hat *mayūrapatṭravṛtānām keṣabandhaiḥ suyojitaiḥ*, Cale. 3883: *mayūracitṭrapatṭrais tu* usw. Ich setze: *mayūrapatṭracitṭrais tu keṣabandhaiḥ* usw.

von Regen und Wind gequält werden. Und auf (meinem Elefanten) Airāvata reitend, will ich selber schreckliche Wasser entlassen, Regen und Wind, wie Donnerkeile sausend. Von euch durch wütenden Regen und durch den (heftig) wehenden Wind getroffen, werden die Kühe samt den Hürden auf Erden das Leben lassen...“ „Darauf bedeckten diese schwarzen, donnernden, furchterregenden Wolken den Himmel von allen Seiten, Bergen vergleichbar. Zusammenprall der Blitze erzeugend, von Regenbogen geschmückt, überzogen die Wolken den Himmel mit Finsternis. Die Augen der Menschen glaubten, ein Meer sei in die Luft hinaufgestiegen, schwer zu durchtauchen, grenzenlos, unergründlich — das große Gewitter. Keine Vögel flogen mehr, keine Walddiere liefen dahin, als derart die berg hohen Wolken von allen Seiten dröhnten... Überaus lichtlos war die Luft, da Planeten und Sterne nicht mehr zu sehen waren, und ihr des Mondes und der Sonne Strahl geraubt. Von dem Wasser, das die Wolken schon ergossen hatten und das sie immerfort ergossen, schien die Erde ringsumher nur aus Wasser zu bestehen. Durch das Gebrüll der Wolken und das Tosen des Regens wie eingeschüchtert, zitterten die Gräser samt den Bäumen. „Der Untergang der Welt ist gekommen, nur ein Meer die Erde!“ so sprachen die furchtgemarzten Rinderhirten. Laut brüllten die Kühe und regten sich nicht vom Fleck, die Haare gestäubt, triefend der Körper, dünn der Bauch und die Euter. Die einen starben, andere stürzten zur Erde samt ihren Kälbern, einige Mütter standen da, indem sie mit ihrem Vorderleib sich um die Kälber bogen.“

Da vollbrachte Kṛishṇa seine bekannte, oft gefeierte Heldentat, daß er den Berg Govardhana herausriß, und mit einer Hand (auch: mit einem Finger) als Schirm emporhielt. Lebhaft und zum Teil sehr gut wird geschildert, welcherlei Erscheinungen an dem in so sonderbare Lage versetzten Berg hervor traten, und wie sich alles unter dies schützende Dach flüchtete. Nach sieben Tagen muß Indra, völlig erfolglos, mit seinen Wolken abziehen (nach Rāmakrishnas Bericht [S. 122], weil ja nur die indratreuen Bauern, nicht aber die sündigen Hirten, litten). Er kehrt auf seinem Staatselefanten zurück und macht Kṛishṇa demütig und mit langer Schmeichelrede seine Aufwartung. Doch so tief er sich da auch unter Kṛishṇa stellt, mahnt er ihn dennoch, daß er, Indra, älter sei als jener¹⁾. Er bringt ihm

¹⁾ Ähnlich in Hariv. II, 127, 33 ff.: Als Kṛishṇa den Bāṇa besiegt und gestürzt, das Reich dessen Minister Kumbhāṇḍa gegeben hat und nach

zunächst von den göttlichen Kühen in den Himmelshöhen, deren Welt auch hier höher ist als sogar die des Brahma, und die nur noch Vishṇu-Krishṇas Welt über sich hat (II, 19, 26 ff. = 3885 ff.), den Dank, daß Krishṇa die Kühe auf Erden und die Welt der Kühe gerettet habe, und die Botschaft der himmlischen Kühe: „Von heute an sei du unser König, unser Fürst“ (*indra*, 19, 43). Indra fährt fort: „Deshalb laß dich mit diesen goldenen, himmlischen, mit himmlischem Wasser gefüllten, von mir mit eigener Hand geneigten Krügen durch mich zum Fürsten weihen. Ich bin ja der Fürst (*indra*) der Götter, du bist der Fürst der Rinder geworden. Als *Govinda* (Rinderfürst) werden dich die Leute in der Welt preisen. Von den vier Monaten der Regenzeit, die mir gesetzt sind, will ich die Hälfte dir zuteilen, nämlich die zweite, die Herbstzeit. Von jetzt an werden die Menschen nur zwei Monate (davon) mir zuerkennen. In der Mitte der Regenzeit (von vier Monaten) ist mein Banner(fest, *dhvaja*)¹⁾. Von da ab wirst du Verehrung empfangen... Da wirst du die von Triṇāṅku und Agastya durchzogene Weltgegend (den Süden) durchziehen, du der tausendstrahlige (oder: du als der tausendstrahlige) Sonnengott, erhitzen durch deine eigene Feuerkraft... Wenn dann... in den dahingestreckten Riesefeldern (*kedāra*) die Ährenköpfe des Kalamareises geneigt sind, und an den Feldgrenzen das schöne Korn steht... und die Feste herbeigekommen sind²⁾, dann wird der heilige Herbst eintreten, wo du

Dvārakā heim will, steckt dieser Verräter ihm zu, daß die Kühe des Bāṇa in Varuṇas Verwahrung seien. Wer ihre Milch trinke, der werde überstark und unbesieglich. Krishṇa erinnert sich da, daß ihm seine Gattin Satyabhāmā gesagt habe, er solle, wenn das gut gehe, diese Kühe mitbringen. Weil die Asura ihre Milch tranken, alterten sie nicht. Als Krishṇa ans Meer kommt, will er die Kühe rauben. Varuṇas Heer besiegt er und bedrängt den Gott gewaltig, als dieser zur Verteidigung herbeikommt. Varuṇa hält ihm eine Rede, in der er ihm teils schmeichelt, teils aber sein Unrecht vorhält; er selber habe mit Bāṇa einen Vertrag geschlossen, die Kühe zu bewahren. Krishṇa könne sie nicht eher bekommen, als bis er ihn, den Varuṇa, töte. Er solle aber Ehrfurcht vor ihm haben, denn er, Varuṇa, sei älter (und größer, *jyeshṭha*) als Krishṇa. Zuletzt läßt dieser ihm die Kühe und zieht ab. Krishṇa erscheint hier eher als ein frecher Lausbub gegenüber dem edeln Varuṇa.

¹⁾ Nil. sagt: *Varshārdhe Āvinaçuklapratipadi dhvajaḥ*. Das ist natürlich der helle Unsinn. Aber der arme Sünder hatte halt *varshārdhe* im Text vor sich und die Feier im Āvina im Leben oder in seinen Büchern. Dann müßte es aber *varshānte* heißen. Vielleicht ist Nils *varshārdhe* daraus verdorben.

²⁾ Nil. nennt „*Āgrayaṇa, Vājapeya* usw.“. *Āgrayaṇa* ist die Feier des

vom (viermonatigen) Schlaf auferstanden bist... Da feiern die Menschen auf Erden dich und mich, den großen Indra und den Nebenindra (*Upendra*, d. h. Vishṇu-Kṛishṇa) in standartengestaltigen Stangen¹⁾. Und den Menschen, die vor unser beider Walten sich verneigen, wird kein Unheil nahen“ (II, 19, 44 bis 60). Darauf vollzieht Indra die Fürstenweihe des Kṛishṇa mit der bekannten freudigen Beteiligung von Himmel und Erde: Blumenregen fällt vom Himmel, himmlische Musikinstrumente ertönen, die Erde erstrahlt in so reiner Gestalt, als sei sie von einem einzigen Meer abgewaschen²⁾, gleich der Götterwelt ist die Welt der Menschen wie von Nektarflut erquickt³⁾.

Genusses der Erstlingsfrucht, ihre Hauptgottheit fast immer Indra, meist dem Agni vergesellschaftet; daneben werden auch Prajāpati, Īva usw. in den Gṛihyasūtras genannt. Gobh. III, 8, 9; Ānkh. III, 8, 2; 4; Āṣval. II, 2, 2 ff.; Pārask. III, 1, 2 ff.; Mānava II, 3, 11.

¹⁾ *Dhvajākūṛāṣu yashīṣhu*. Auch hier ist also der Indrabaum Indra.

²⁾ Ich lese in II, 19, 65 *viniktām* statt *viviktām*.

³⁾ Diese Kapitel des Hariv. sind von Brahmapurāṇa (Ānandāgrama-Ausgabe) 187, 31—188 stark verkürzend und sprachlich in recht weitgehendem Maße umformend bearbeitet worden. Aus dem Brahmapur. hinwiederum stammt Vishṇupur. V, 10—12. 10, 1 ist = Brahmap. 187, 31. Āloka 2—15 bringt die Beschreibung des Herbstes, hier aber durchweg mit Bildern, die die Naturerscheinungen mit Seelenerscheinungen des Yogin oder Weltentsagers vergleichen. Das Brahmap. läßt die lange Schilderung des Herbstes, die ich nur zum Teil aus dem Hariv. übersetzt habe, und andere, die im Hariv. vorliegen, ganz weg. So konnte das Vishṇupur. hier nicht das Brahmap. ausschreiben. Der Kompilator des Vishṇupur. hätte den Hariv. vermutlich zu überbieten versucht, anscheinend aus eigenen Mitteln. Dann kommt Vishṇup. V, 10, 16—32 = Brahmap. 187, 31—48. Āl. 33 ist ohne Entsprechung im Brahmap., 34—36 nach Hariv. 16, 7—8 und 10 gemodelt. Darauf Vishṇup. 37—48 = Brahmap. 187, 50—61, und Vishṇup. 11, 1—25 = Brahmap. 188, 1—23 (im Brahmap. verloren sind die 2 Āloka nach 7, d. h. *Vidyullatākaṣpātatrastair iva ghanair ghanam* (dicht) / *nādāpūritadikkakrair dhārāsāram apātyata*. // *Andhakārikṛite loke varshadbhir anīcam ghanaiḥ* / *adhaṣ cordhvaṃ ca tiryak ca jagad āpyam ivābhavat*. // Es folgt Vishṇup. 12, 1—26 = Brahmap. 188, 24—29 (Schluß). Auch die vorhergehenden und die folgenden Kap. des Vishṇup. stimmen mit denen des Brahmap. wörtlich überein und werden daher stammen. Wäre nicht die Schilderung des Herbstes im Vishṇup., dann müßte man einfach glauben, die paar dem Hariv. entsprechenden und im Brahmap. fehlenden Āloka seien im Brahmap. oder doch in der Ānandāgrama-Ausgabe einfach verloren gegangen. Nun fehlt aber in diesen Ausgaben, besonders auch im Brahmapur., so viel, was anderwärts im Text erscheint, daß wahrscheinlich das Vishṇup. auch seine Herbstschilderung in seinem Brahmap.-Text vorfand. Immer und immer wieder zeigt es sich, daß die längere Darstellung die ältere ist, ganz im Gegensatz zu der land-

Hier haben wir also das Indrabannerfest und den südindischen Pongal (zu dem man sich vorbereitet „as soon as the rains have finished“, Gover, l. c., p. 95) in einer einzigen Feier vereinigt. Geflissentlich wird Indra als Gewitter- und Regengott gekennzeichnet. Aber sein Standartenfest findet auch hier nach Ablauf der Regenzeit statt, und er ist es, dem alle vier Monate der Regenzeit, also von Āshāḍha çukla 10 bis Kārttika çukla 10 angehören; deren zweite Hälfte tritt er hier dann dem Kṛishṇa ab. Diese zweite Hälfte aber ist die Haupterntezeit. Schon damit bekundet sich Indra auch als Ackerbau- und Erntegott, d. h. wie schon in vedischer Zeit — siehe Hillebrandt, Ved. Mythol.² II, p. 151 — als der Gott des Sommers, der Zeit der starken Sonnenkraft¹⁾. Er ist der „große Indra“, Vishṇu-Kṛishṇa nur der „Nebenindra“ (*Upendra*), Indra ist „älter als Kṛishṇa“. Dieser letztgenannte erscheint auch hier trotz alles Bestrebens, ihn über alle Götter emporzuhimmeln, nur als Gottheit eines Berg- und Hirtenvolkes, und sogar seine Krönung durch den Götterkönig macht ihn nur zum „Rinderkönig“ oder „Rinderhirtenindra“. Diesem Parvenü zuliebe wird hier vom Harivaṃṣa Indras großes Fest in die Mitte der Regenzeit verschoben, während es nach derselben Quelle doch eigentlich im Herbst sein sollte, um die Zeit der Herbst-Tagundnachtgleiche. Wir haben hier einen Fingerzeig, wie willkürlich man mit dem Datum des Indrafestes umsprang. Der Herbst macht sich aber um so natürlicher, als Indra ja auch Erntegott war und an Erntefeiern wie dem Āgrayaṇa stark beteiligt²⁾. Das Indrabannerfest auch des Hariv. wird also durch Verschmelzung mit Herbstfeiern zu Ehren Indras zustande gekommen sein.

Andre Standartenfeste.

Belehrenderweise fällt ein andres, aber weit weniger wichtiges Bannerfest, Dhvajāropana genannt, in die Zeit um die Frühlings-Tagundnachtgleiche, auf den ersten Tag der lichten

läufigen Ansicht in solchen Fällen. Ein gutes Beispiel ist auch diese Partie des Brahmapur., verglichen mit dem Hariv.

¹⁾ Ihm gehört die Mittagspressung, der Mittag, der Sommer, nie die Regenzeit, in der älteren Periode. Hillebrandt, l. c. 217, vgl. 151; 188; 191.

²⁾ Am Vollmond des Āçvina findet eine Milchreisspende an Indra statt. Çāṅkh.-Gṛih. II, 16, 1; hier und am Vollmond des Praushṭhapada in Pārask. II, 15 und 16. Anderwärts wird für den Vollmond des Āçvina Īva genannt. Āçval. II, 2; Gobh. III, 8, 1; Khād. III, 3.

Hälfte des Caitra (Mitte März—Mitte April), auf einen Tag, der ebenfalls ein Neujahrstag ist wie der Pongal. Da wird eine Stange aufgerichtet, gekrönt von einem Frauenkleidungsstück und einer Wasserkanne (lotā) aus Messing. So Underhill 42. Diese beiden Dinge weisen auf eine Fruchtbarkeitsfeier. Gupte, S. 83 sagt, auf eine hohe Stange hänge man silk-and-gold clothes und einen Blumenkranz, ganz oben drauf komme die lotā von Messing oder Silber. Fast genau ebenso Balaji Sitaram Kothare, l. c., p. 1. Diese Standarte wird „in der gewöhnlichen Weise“ göttlich verehrt und ein Familienfest gefeiert, das in manchem dem Pongal gleicht. Sie verrät sich als endrogyn ebenso wie die folgende. Auch diese Feier führt man auf den König Vasu Uparicara zurück (Underhill 42; Gupte 83).

Eine eigentümliche Abart des Indrabaumes scheint die heutige Stange des heiligen Zāhir-Pir zu sein, von der Sherring in seinen „Hindu Castes and Tribes as Represented at Benares“ eine kurze Notiz gibt, welche J. C. Oman, Indian Life, Religious and Social zum Ausgangspunkt eines längeren Aufsatzes macht (S. 66 ff.). Eine lange Bambusstange wird zuerst mit zauberischen (rituellen) Sachen gewaschen, bzw. beschmiert, dann mit zwei großen dreieckigen¹⁾ Stücken Tuch behängt, einem dunkelblauen und einem roten, sowie am „Hals“ und bis unten herab mit Fächern, Kokosnüssen usw. behängt, am „Kopf“ mit einer Kopfbedeckung voll Pfauenfedern herausstaffiert. Oman, p. 74 sagt treffend: „The fans and moorchals are probably attached as emblems of royal . . . rank.“ Nach dem heutigen Glauben soll es der Heilige Zāhir-Pir als Bräutigam sein. Der vielbenedete Mann, der die Stange in Prozession durch die Straßen trägt, heißt sein „Roß“. Er führt sich auch so wild auf wie ein übermütiges Pferd und bekommt Futter und Prügel wie ein Gaul. Damit die Stange nicht falle, was schreckliches Unheil im Gefolge hätte, wird sie an drei oder vier langen, hoch oben angebrachten Seilen gehalten. Nachdem man sie unter ohrenzerreißendem Gelärm stundenlang umhergeführt hat, wird sie in einen Fluß getragen, dann aber zusammen mit den vielen ihresgleichen an einen Ort gebracht und da ein Volksfest oder Jahrmarkt (*mela*) abgehalten,

¹⁾ „The 'Triangle' is also a symbol of the female or productive powers of Nature, and as such, a simple representation of it is very often sculptured in the centre of a stone slab, and placed, instead of any figure of the goddess, in shrines sacred to the Saktis or female divinities.“ Oldfield, Sketches from Nipal II, 205.

bei dem es auch Wettrennen und Wettspiele gibt. Dieser „Stangenkult“ ist eine Sache der Straßenreinigerkasten, und jedes Jahr im Juli oder August wird „die Stange des Zahir-Pir aufgerichtet“, wie der Ausdruck lautet.

Der Indrabaum ein Sonnen- und Vegetationsbaum.

Der Baum nun ist das Allerwichtigste am Indrafest, ja im Licht der Tatsache, daß Indra, Çakra usw. in diesen Verbindungen so oft die Bedeutung Indrabaum hat, sollte man wohl gar Wörter wie Çakrotsava, Indramahotsava, Indramaha usw. übersetzen: „das Fest des Indrabaums“. Nun finden wir ähnliche Bäume in Ost und West, vor allem in germanischen, also auch englischen Ländern. Nirgends aber gelten meines Wissens diese Bäume und ihre Feste einem Regengenius, sondern immer Sonnen- und Fruchtbarkeitsgottheiten, wie namentlich Mannhardt und nach ihm andere Forscher zutage gefördert haben. Daß mit europäischen und außereuropäischen Vegetations- und Erntebräuchen und -festen die „Wassertauche“ verbunden zu sein pflegt und in mehrfacher Weise dieser Regenzauber auch mit dem Indradhvaja, ist schon erörtert worden. Hier ergab er sich um so natürlicher, als ja Indra in späterer Zeit tatsächlich ein Gewittergott war. Wirklich bedurft aber hätte es für diese Züge keineswegs einer solchen Bedeutung des Indra. Die „Indrastandarte“ erwächst aus einer weit älteren, ursprünglicheren Natur dieses Gottes — er ist ein Sonnen-, Fruchtbarkeits- und Vegetationsgenius, ja ein phallischer.

Indra als Gott der Sonne, namentlich der Frühlingssonne im Rigveda.

Zu den wenigen ganz festen Erkenntnissen vedischer Forschung, betreffend die Naturbedeutung der vedischen Gottheiten, gehört meines Erachtens die Entdeckung Hillebrandts, daß Indra ursprünglich ein Sonnengott sei. Wie man seitdem noch Widerspruch und wesentlich andere Deutung verlauten lassen konnte, dünkt mich höchst sonderbar. Meine Zustimmung möchte ich aus eigener Vedalektüre begründen. Schon Rigveda

I, 32 zeigt luce clarius, daß Indra ein Sonnen-, ein Frühlingsgott ist. Da hören wir: Vṛitra kämpft mit Nebel und Hagel, mit Blitz und Donner, indem er im Gebirge auf den Wassern liegt und sie festhält. Indra tötet ihn mit dem *vajra*, und über seine Leiche strömen die Wasser, übermütig emporsteigend, hinweg, sie, die der Drache mit Macht rings umschlossen gehalten hat. Losgebunden rannen jetzt die Wasser: die sieben Ströme zum Meer. Da zeugte Indra Sonne, Tag und Morgenröte, d. h. zum Greifen aufdringlich: nach der Herrschaft des Winterdrachen, nach dem langen Winterdunkel, bringt er wieder das langersehnte Licht mit dessen Wärme. Verschließer der Ströme (*nadīvṛit*) ist Vṛitra (I, 52, 2; VIII, 12, 26). Auf seine Kinnladen schlägt Indra den „Donner“ nieder, d. h. den donnergleich niederkrachenden *vajra* (I, 52, 6). „Als Indra die Deckel („Verschlüsse“ bei Graßmann und Geldner) der Gewässer aufgetan und das tropfbare Gut auf den Bergen in seiner Gewalt hatte, als er den Drachen erschlagen, da ließ er am Himmel die Sonne aufsteigen (I, 5, 4). Frohlockend singt VI, 30, 4 f.:

Ja, das ist wahr: wie du ist gar kein andrer,
Kein Gott, o Indra, und kein Mensch ist größer;
Den Drachen, der die Flut umlagert, schlugst du,
Los liebest du die Wasser hin zum Meere.

Der Wasser Tore hin nach allen Seiten
Erbrachst du und des Berges Feste, Indra.
Da wardst der Welt du und der Menschen König
Und schufst du Sonne, Tag und Morgenröte.

(Vgl. II, 15, 8.)

Und vice versa I, 56, 5: „Als du bei deinem Kampf um das Licht im Rausch voll freudiger Erregung den Vṛitra erschlugst, da liebest du die Flut der Wasser heraus“ (vgl. I, 52, 8—10). Wie in I, 32, 1 Indra die Bäuche der Berge spaltet und spaltend die Wasser freimacht, so ruft in I, 57, 6 bewundernd der Dichter: „Als du, o Indra, den großen breiten Berg mit dem *vajra* in Stücke zerspelltest und die festgehaltenen Wasser zum Fließen losliebest, da nahmst du ganz und gar alle Gewalt an dich.“ Ähnlich IV, 16, 7: „Den Vṛitra, der die Wasser eingeschlossen hatte, schlugst du weg. Die Flut brachtest du in Lauf

zum Meer, indem du ihr Herr wurdest.“ Indra erschlägt den Vṛitra und läßt die Flüsse frei, die jetzt felsengehört durchbrechend dahinströmen (III, 32, 11; IV, 18, 6f.). „Den in den Wassern versteckten Drachen, der sowohl den Himmel, wie die Wasser festgebannt hatte, hast du, o Held, mit Mannesmut erschlagen“ (II, 11, 5). „Im Soma-rausch hat Indra mit dem *vajra* in der Hand den flutenversperrenden Drachen in Stücke gehauen, daß die Labefluten der Flüsse, wie Vögel zu ihren Nistplätzen, dahineilten zum Meer“ (II, 19, 2f.). Vgl. z. B. II, 22, 4. „Er erschlug den Drachen und ließ die sieben Flüsse frei, er schloß die zugedeckten Schleusen (der Flüsse) auf“ (II, 12, 3; IV, 28, 1). Sogar die bekannten Flüsse Vipāc und Ātudarī sprechen in III, 33, 6: „Indra hat uns ausgefurcht, der Vajrabewehrte: Vṛitra, den Verschuß (*paridhi*) der Flüsse, stieß er weg.“ Immer und immer wieder hören wir: Indra hat den Drachen, der die Wasser, die Flüsse, die sieben Flüsse versperrte (II, 14, 2), eingeschlossen hatte (IV, 16, 7), nimmersatt, in unerweckbarem Schlafe ausgestreckt, belagerte (IV, 19, 3), sie verschlungen hatte (X, 111, 9), sie inne hatte, indem er von Dunkel umhüllt war (X, 113, 6), sie umschlossen hatte (III, 32, 6), erschlagen und so die Wasser, die Fluten, die Flüsse, die sieben Flüsse befreit, losgelassen, lossausen lassen, nach Lust zum Meer eilen lassen, wie liebebegehrende Frauen (zum ersehnten Mann), wie Renner im Wettlauf laufen lassen usw. Siehe I, 130, 5; 85, 9; II, 14, 2; 17, 3; III, 32, 6; IV, 16, 7; 19, 2ff.; V, 30, 6; X, 111, 9; 113, 6; 133, 2 usw. Jubelkreischend rauschten jetzt die Wasser dahin, wie fromme Frauen jauchzten sie Loblieder, sangen sie dem Indra, und tosten, als brächen sie die Felsengehört entzwei (IV, 18, 6f.). Ein wildes Alpenschauspiel des Frühlingslosbruchs ist der Vṛitrakampf; da „rollten die Steine (vom Gebirge) dahin wie Wagen¹⁾, du befriedigtest die dahinströmenden, faßtest zusammen die Wogen, die gehemmten Flüsse ließeest du laufen“ (IV, 19, 5). Das wären einige der bis zur Ermüdung wiederkehrenden Lobpreisungen der für den Rīgveda wichtigsten Großtat Indras. Mit Recht hat Hillebrandt sie zum Ausgangs- und Angriffspunkt seiner Naturdeutung des Gottes gemacht. Auf seine Zusammenreihung und Besprechung der einschlägigen Stellen sei zur Ergänzung nachdrücklich verwiesen (bes. Ved. Mythologie² II, S. 154 ff.).

¹⁾ D. h. so rasch und so tosend.

Nur Umbildungen oder andere Gestaltungen des gleichen Mythos von Indra dem Besieger der Wintererstarrung und des Winterdunkels sind die Mythen von Vala, Çushna, den Paṇi usw. Daß Çushna ein Dämon der Dürre sei, kann ich nicht finden; wo wir wirklich Näheres über ihn erfahren, ist er ein anderer Vṛitra. In Ausdrücken, die durchweg an die Beschreibung des Vṛitrakampfes erinnern, namentlich an I, 32, wird Indras Schlacht mit Çushna in V, 32 geschildert. Hier bloß ein paar Strophen: „Du erbrachst den Born, du ließest die Ausflüsse (*khāni*, die Schleusen) los, schafftest Lust (*aramnāḥ*, schafftest Ruhe, Behaglichkeit usw.) den eingezwängten Wogen, als du den großen Berg auftatest, als du, den Dānava erschlagend, die Güsse (*dhārā*) freimachtest. Du ließest die zu diesen Zeiten eingezwängten Borne rinnen, das Euter der Berge, o Vajrabewhrter. Als du, o Gewaltiger, den Drachen erschlugst, der sorglos dalag, o Indra, da hast du ungestüme Kraft angetan (1—2). Jenen, der sich an diesen berauschte, den Sohn des Nebels, der üppig gedeihend im Dunkel ging, die Wut des Dānava, den Çushna, schlug der mit dem starken Soma Bewirtete, schlug mit dem *vajra* der Vajrabewhrte nieder (4). Jenen, der so böß aufschwellend dalag und in sonnenlosem Dunkel gewaltig anwuchs, ihn tötete laut bedrohend Indra, der vom gepreßten Saft berauschte Stier“ (6). Auch in Str. 5 kämpft Çushna im Dunkel gegen Indra an. In I, 121, 10 wird Indra gebeten: „Ehe die (von Çushna ausgehende) Finsternis den Himmel erreicht (also: die ganze Welt erfüllt), wirf dein Geschloß auf den *phaliga* (nach dem PW. ‚wohl Verschuß‘)¹⁾; die Kraft des Çushna, die rings ausgebreitete, die nimm vom Himmel weg, an den sie festgeknotet ist.“ Könnte man sich eine bessere Schilderung des Winterdunkels und der Wintererstarrung denken? Ja, am Himmel festgeknotet scheint dem unter dem Elend und der Länge des Winters Leidenden die Nacht des Winterdämons zu sein. Wer soll, wer wird sie von

¹⁾ Das Wort erscheint auch in Āpast.-Mantrapāṭha II, 22, 3. Die Parallele in Bhāradv.-Gṛihyas. II, 28 hat dafür *parigha* (Riegel), in Baudh.-Gṛihyas. (Mysore 1920), p. 239, *paliga*. Die verderbte Lesart *çephām alikam* in Hirany.-Gṛih. I, 14, 7 ist jedenfalls aus *çephapaligam* und dies aus *çephaphaligam* entstanden. Indra soll da der Gattin einen Riegel für den Penis anderer Männer in die Scheide hinabstoßen. In Taitt.-Samh. II, 3, 14, 4 ist Phaliga ein neben Vala genannter Dämon, den Indra zusammen mit den Marut vernichtet. Auch das weist auf die gleiche Bedeutung.

da wegreißen! Man denke doch z. B. nur daran, wie unsere eigenen Dichter, besonders die mittelalterlichen, vom Winter reden. Und was das Beiwort des *Çushṇa*, was *kuyava*, „Kornschädiger“, anlangt, so erfährt der Bauer kälterer, ja sogar noch recht warmer Gegenden genugsam, wie der Frost die Feldfrucht packen kann. Was der Schlauch (*krivi*) in VIII, 51, 8 (= Vāl. 3, 8) sei, den Indra mit Waffengewalt erlangt, als er den *Çushṇa* niederdonnert, wüßte ich nicht zu sagen. Raten läßt sich freilich schon. Der „Wolkenschlauch“ paßt gar nicht in die Stelle. Ja, man könnte fragen, ob *çushṇa*, „zischend“, da nicht ein Beiwort des Schlauches sei, ebenso wie in der eben übersetzten Strophe V, 32, 4 starker Anschein dafür spräche, daß man übertragen solle: „Die Wut des *Dānava*, die zischende, schlug“ usw. (statt: „die Wut des *Dānava*, den *Çushṇa*“) ¹⁾, sodaß also das Lied unmittelbar von *Vṛitra* sänge. In I, 121, 10 ginge das aber nicht an, denn hier wird in der vorhergehenden Strophe der *Çushṇa* des *Kutsa* genannt, was eine schlimme Entgleisung oder Verwechslung sein wird. Zusammen mit *Kutsa*, einem König, für den Indra den *Çushṇa* tötete oder töten half, erscheint nämlich *Çushṇa* in den meisten der zahlreichen Stellen, an denen er, gewöhnlich in stereotyper Formel, genannt wird. Da ist er teils ein menschlicher, teils ein dämonischer von *Vṛita* ganz verschiedener Widersacher. Der *Rigveda* kennt also nach meiner Ansicht zwei *Çushṇa*, die dann vermengt werden.

Natürlich mußte Ähnliches wie von Indra nun auch vom Genius des Zauber- und damit auch des Gebetswortes, von *Bṛihaspati*, gerühmt werden. In II, 24, 3 z. B. hören wir: „Er trieb die (eingesperrten) Kühe heraus, durch Zauberwort zerbrach er die Höhle (oder: den *Vala*), weg tat er wie in einen Versteck das Dunkel, hervorleuchten ließ er das Licht.“ Und Str. 18: „Mit Indra als Gefährten ließeest du, o *Bṛihaspati*, die vom Dunkel umschlossene Flut der Wasser los (*nir apām aubjo arṇavam*, genau die gleiche Formel wie vom *vṛitrabekämpfenden* Indra in I, 56, 5; 85, 9). In II, 23, 3 besteigt *Bṛihaspati*, die Finsternis verdrängend, seinen den Kuhstall erbrechenden, das Licht gewinnenden Wagen, und in Str. 18 klafft vor *Bṛihaspatis* Majestät der Kuhstall auseinander, mit Indra als Genossen treibt er die von Dunkel umschlossene Flut der Wasser

¹⁾ Vgl. I, 61, 10: „Mit seinem *vajra*, mit dessen Kraft fürwahr zerhieb Indra den Zischenden (*çushantam*), den *Vṛitra*, wie eingesperrte Kühe befreite er die Flüsse.“

hervor. Die Kühe in vedischen Mythen, namentlich denen von Indra, sind sowohl die Wasser wie die Herde der Lichtstrahlen.

Dämonen, besonders Vala, haben das Licht, die Sonne, die Morgenröte, oft: „die Rinder“ oder „Kühe“, in einer dunkeln Berghöhle eingesperrt, Indra oder Indra und seine Helfer befreien sie (z. B. III, 31, 4 ff., vgl. I, 62, 5; III 39, 5; VI, 32 2). Manchmal vollbringen auch nur sonst als seine Bundesgenossen Genannte das gleiche große Werk. So z. B. in I, 71, 2; IV, 1, 13 bis 17 die „Väter“, in II, 24, 2—5; IV, 2, 3—10 Bṛihaspati. Hier nur IV, 1, 17:

Das Sturmesdunkel schwand, der Himmel strahlte,
Das Licht der Göttin Morgenröt' erhob sich,
Die große Himmelsflur bestieg die Sonne,
Der Menschen Grades und ihr Krummes schauend.

So, nachdem auch hier die „Väter“ die „Kühe“ aus dem Bergverließ herausgeführt hatten.

Immer wieder und wieder spielen sich Indras Großtaten in den Bergen ab, wie wir reichlich gesehen haben. Ebenso seine Besiegung des Čambara (IV, 30, 14), sein Strauß mit den die Kühe versteckenden Paṇi (X, 108, 7) usw. Wie einen neuen (d. h. ungebrannten) Krug zerbricht er dabei den Berg (X, 89, 7). Ebenso seine brahmanische oder priesterliche Dublette Bṛihaspati: „Aus den Bergen hat er die wandernden, erquickenden Kühe herausgebracht. Er zersprengte die Haut der Erde, indem er sie aus dem Felsen holte. Mit feuerglühenden Strahlen sprengte er ihr Gefängnis. Der Sonne gleich schleuderte er des Himmels Feuerbrand hinab, durch Licht vertrieb er das Dunkel aus der Luft, die Morgenröte, Licht und Feuer fand er, durch die Sonne (*arkena*) verdrängte er die Finsternisse (X, 68, 4—9). Die Sänger der Vorzeit, die Aṅgiras, haben die Sonne und den Tag wiedergefunden (IV, 16, 3 f.). Sie waren die Gehilfen Indras, als er die große Finsternis beseitigte (IV, 16, 4).

Da waren sie, der Götter Trinkgenossen,
Die satzungtreuen Dichter ferner Vorzeit,
Das tief versteckte Licht, sie fanden's wieder,
Das Morgenrot durch Wahrheitswort erzeugend.

VII, 76, 4.

Wie viel ließe sich da noch hinzufügen, namentlich um zu zeigen, wie die Befreiung der Ströme und die Neuge-

winnung des Lichts die zwei Teile der einen großen in der Bergwelt geschehenden Tat des Indra sind. Eine Aufreihung der zahlreichen Stellen, die da erklären, daß mit der Vri-trabesiegung auch das Licht kommt, findet sich bei Hillebrandt, Ved. Mythol.² II, S. 182, Anm. 1. Ungezählte Male hören wir, daß Indras Kampf gekämpft wird; „die Sonne“ oder „das Licht zu gewinnen“. Von diesem einen Kampf wird Indra im Rigveda auch der Genosse und Helfer in der arischen Menschen Kampf um das Licht, einerlei, was im einzelnen Fall mit diesem oft bildlichen Ausdruck gemeint sein mag. Es ist das ewige Hohe-
lied des Mythos von der Macht des Winterfrosts und des Winterdunkels, wie sie die lebendigen und lebensschaffenden Flüsse und Rinnsale in starre Bande schlägt, das Licht der Sonne raubt und in einen Felsenkerker einschließt. Wie viel hat namentlich das Kalevala von der Winternacht zu singen! Die zauberische Wirtin des Nordlands (Pohjolan ementä) — das Kalevala ist darin ganz brahmanisch, daß in ihm Zauber und Zauberwort die eigentliche Gottheit ist — sperrt die Sonne und den Mond ein

In den Steinberg von Pohjola,
In den eisenfesten Felsen (47, 34 f.).

Oder:

In den Steinberg von Pohjola,
In des Kupferberges Innres.

Nun liegt tiefe, ununterbrochene Nacht auf der Erde, bis beide von den Kalevalahelden befreit werden. Genau ebenso schließt die Nordlandswirtin

In dem Steinberg von Pohjola,
In des Kupferberges Innern

den Sampo ein, jene Wundermühle des Segens (42, 49 f.). Auch er ist die Sonne, wie der von den Philistern ins Gefängnis geworfene mahlende Simson (von schemesch die Sonne abgeleitet). Auch das Feuer raubt die Zauberin, bis die Helden Wäinämöinen und Ilmarinen es aus dem Wasser, wo es ein Fisch verschlungen hat, wiedergewinnen (47. Rune). In Indien oder in der vorindischen Zeit nun kommt der junge Held Indra: die Frühlingssonne — die Bergverließe aus Eis und Gestein brechen auf, die Ströme stürzen zu Tal, Trümmer ihres Gefängnisses: Gestein und Geröll aus den Bergen mit sich wirbelnd, ihre

Fahrt hinab zum geliebten Meer ist ein einziger brausender Jubelhymnus, und vom Himmel, dessen winterfinster lauernde Nebel- und Dunkelhülle weggerissen ward, leuchtet selig das Licht in die tanzenden Fluten.

Zu diesem Bergpsalm stimmt es aufs beste, daß Indras gewöhnliche Gefährten bei der Vritraschlacht die Marut sind, ursprünglich wohl Totenseelen, dann wie Totengeister auch anderwärts, z. B. in Germanien, Wind- und Sturmgenien und so in natürlicher Entwicklung auch Regengottheiten. Als Gewitter- und Regengötter begegnen sie uns im Rigveda immer wieder, und zwar aufs allerdeutlichste, und als solche kennen sie auch die andern Vedas. Auch die Urbedeutung dieser Gehilfen des Indra verrät sich, wie ich meine, unmißverstehbar: es sind die Föhnstürme des Frühlings. Die Lenzesonne mag in den Bergen lange und warm scheinen, der Schnee und das Eis leisten hartnäckigen Widerstand. Sowie aber der Föhn darein fährt, taut's in einer Nacht mehr als sonst in vielen Tagen. Und wirklich föhnhafte, kraftvoll ungestüme, lärmende Gesellen sind die Marut. „Wenn ihr das Feste hinwegfegt, das Schwere dahinwirbelt, ihr Männer, die Bäume der Erde durchfahrt, durchfahrt die Berggegenden, dann gibt es für euch keinen Widersacher im Himmel und auf Erden... Die Berge machen sie erheben, weg klauben sie die Bäume, hervor bracht ihr Marut wie Rasende, ihr Götter, mit euerm ganzen Volk.“ (I, 39, 3—5; vgl. I, 64, 7; 83, 3 a; 37, 6—8; 166, 5; V, 60, 2 usw.). Läse man so etwas einem Schweizer vor, dann dächte er sofort an den Föhn¹⁾. Wie ein wildes Feuer ist das Brausen der Marut (I, 143, 5), ein Vergleich, den nur der voll würdigen kann, der einen Waldbrand gehört hat. Auch die rigvedischen Sänger kannten diesen (I, 94, 10 f.; 143, 5). Wie Löwen brüllen sie und ihre Wut ist gleich der der Schlangen (I, 64, 8 f.). Als kraftvoll wie Sieger daherdonnernd, namentlich mit Speeren, aber auch sonst kämpfenhaft gerüstet, werden sie sogar angefleht, an der Spitze der verheerenden Götterheere dahinzuziehen (X, 103, 8). Dennoch nehmen sie nicht mit Waffen im gewöhnlichen Sinne Teil an Indras Streit. Es sind ja Winde, singing winds, flötenblasend nach I, 85, 10, Sänger (V, 52, 1; 60, 8; VII, 35, 9; vgl. I, 19, 4; 166, 7; VIII, 29, 10),

¹⁾ „Föhn, du Sturm- und Freudebringer! Tollkühn rasend geht dein Siegeslauf, Stürmst des Winters düstergrauen Zwinger, Steckst die weißen Wolkenbanner auf. Wasser stürzen, Wälder splintern“ usw. singt der Churer Martin Schmid (Gedichte, S. 8) vom „lachenden Föhn“ (S. 59).

sind Indras Barden, wie sie vom Veda gekennzeichnet werden. Siehe I, 122, 12 und Geldners Anmerkung dazu. Als Indras Barden (*viprās*) geben sie ihm die Kraft, den Vṛitra zu erschlagen (III, 47, 3 f.). „Die dein Ungestüm, deine Kraft mehrten, indem sie, die Marut, o Indra, deine Stärke preisend besangen“ (nämlich beim Vṛitrakampf (III, 32, 3). Vgl. I, 85, 2. Das ist das durch die Überlieferung fortgehende Bild des Kampfhelden in Indien: der Barde (Sūta, Bhāt, Cāraṇ) des großen Herrn zieht mit in den Krieg, seinem Patron lobsingend, ihm Mut, Beispiel der Vorfahren, wohl auch Belehrung zuteilend, und ist so in Schlachten wichtig. Denn das Preiswort und die Schilderung von Tapferkeit und Krafttat erzeugt auch zauberanalogisch Mut, Kraft und Heldenwerk, genau wie Tadel und Verkleinerung klein und schwach macht. Das taucht in Indien an allen Ecken und Enden und in mannigfacher Weise auf, nicht zum wenigsten als Hinter- oder Untergrund des Lobes der Götter¹⁾. Nach der Heimkunft schildert der Barde dann noch lange Jahre, was er für Heldentaten des Patrons gesehen und — erfunden hat²⁾. Auch die ṛigvedischen Sänger sind gewiß zum guten Teil ebensolche oder doch ähnliche Barden. Wie der große Viśvāmitra (III, 33), ja sogar der doch als urbramahnisches geltende Vasishṭha (VII, 83) als hervorragende Mittäter bei Kriegszügen erscheinen, so haben wohl auch manch andere ṛigvedische Poeten ihre Herren in deren Kämpfe begleitet. Die meisten von ihnen freilich scheinen mehr oder minder nomadisierende Menschen zu sein, nicht selten von beträchtlichem Reichtum ihnen geschenkter Rosse und Rinder, öfters aber arme Schlucker, an denen „Sorgen und Kümernisse nagen wie Ratten an ihren Schwänzen“ (X, 33, 3), Vagantenvolk, vergleichbar so vielen unserer mittelalterlichen Dichter und ebenso gierig nach der „milden Hand“, kurz wie „diu gernde diet“. Was sie da in der Seligpreisung des freigebigen Wohlhabenden und in der Vermaledung des Knickers leisten, das könnte in der Tat immer aus Brahmanenmund kommen. Doch die allermeisten der frommen, hin und wieder

¹⁾ Selten ist in der Welt der Stolz des Wortes: *Na me nindāpraṇa-sābhyāṃ hrāsavṛiddhiḥ bhaviṣyataḥ*, „durch Tadel werde ich nicht kleiner, durch Lob nicht größer“ (MBh. XII, 229, 20).

²⁾ Von den so hochgestellten Barden der Rajput hat bekanntlich vor mehr denn 100 Jahren Col. Tod in seinem Rajasthan guten Bericht gegeben, dann Devendra N. Das, *Sketches of Hindu Life* (London 1887), p. 179 ff. Vgl. Baines, *Ethnography im Grundriß*, § 54.

auch unfrohen Lieder des R̥gveda haben in Wirklichkeit oder in ihrem bessern Bestande wohl unbrahmanische Verfasser. Aber auch darin muten die vedischen Sänger ganz brahmanisch an, daß sie außerhalb des Volkes stehen. Für sie gibt es im Grunde nur „unsre Leit“, „our set“: die Dichter und ihre Gönner. „Wir beiden, o Jātavedas, mögen in deinem Schutze sein: die Sänger und die reichen Herren“ (II, 2, 12). „Welche Sterbliche du, o Agni, zu Reichtum leitest, die möchten wir sein: die reichlich spendenden Herren und wir (Poeten)“ (I, 73, 8). „Wecke, o Morgenröte, die (uns mit Gütern) Anfüllenden, nie erwachend inmitten des tiefsten Dunkels mögen die Geizhälse schlafen. Mit Reichtum leuchte auf den freigebigen Herrn, mit Reichtum dem Sänger, o du Frohe, sie erweckend“ (I, 124, 10; IV, 51, 3). „Du, o Agni, umschirmst wie ein genährter Panzer nach allen Seiten den Mann, der Sängerlohn darreicht, wer (dem Dichtergast) ein weiches Lager bereitet und ein lebendes Opfer opfert (kills the fatted calf), der ist in nächster Nähe des Himmels“ (I, 31, 15). Auch daher ist der R̥gveda in vieler Hinsicht ein schief einseitig verschobenes, an reich pulsierendem Leben recht armes und mannigfach irreführendes Gebilde. Die Marut nun werden in V, 29, 3 kühn zu Brahmanen gemacht, und an ein paar andern Stellen schiene das gleiche durchzuschimmern. Vernünftiger sieht I, 101, 7 aus; nach ihrer Weisung (*pradiç*) geht Indra vor, falls das bedeutet, daß er in der Schlacht von ihren ermunternden und belehrenden Worten unterstützt werde. So läßt Indra mit den „Raschen“ (d. h. den Marut) zusammen die flutenden Wasser strömen (III, 32, 5) und sind auch sie Lichtbringer (I, 86, 10). Und nicht etwa als finstre Gesellen werden sie dargestellt, sondern ihre Munterkeit, ihr fröhliches Spiel, ihre Freude am Putz, ihre Jugendlichkeit wird hervorgehoben¹⁾, wie denn auch Indra öfters „der junge Gott“ heißt.

Dabei ist Indras Kampf mit Vṛitra nicht einfach ein Geschehnis uralter Vorzeit, sondern ein oft wiederholtes: „Durch viele liedbesungene Morgen (d. h. Tage) und Herbst (d. h. Jahre) erschlug er den Vṛitra und ließ die Flüsse frei, Indra erbohrte die umlagerten schwer bedrängten Wasserläufe, dahinzufließen auf der Erde“ (IV, 19, 8). An sich freilich könnte

¹⁾ Spielerisch spielen sie (I, 166, 2), spielen wie Kinder oder Kälber (VII, 56, 16), sind wie spielende Kinder mit guter Mutter (X, 78, 6). Sie sind halt die lauen, lebendigen Föhnwinde, die da Freude: des Frühlings Einzug, anblasen.

auch gemeint sein, daß jene einmalige Schlacht so lange Zeit fort gedauert habe. Aber das stünde sehr im Widerspruch mit der ganzen Art der Schilderung in wer weiß wie vielen andern Stellen. Vom Vṛitrakampf und dessen Abwandlungen her wird auch erst recht verständlich, weshalb vor allem Indra im Rigveda so sehr oft als der Ersieger, Erzeuger oder Gewinner des Lichtes oder der Sonne auftritt. Sogar Indrafest (Indrabaumfest, Indrotsava) und Umzugfest des Sonnengottes (*rathayatrā Bhāskarasya*) soll nach Bhavishyapur. I, 55, 8—10 das gleiche sein. Da Bhavishyapur. I allem Anschein nach älteres indisches Gut sektiererisch umkrempelt, den persisch-indischen Sonnengott unterschreibt, so scheint dieser hier mit dem alten Sonnengott Indra verselbigt zu werden.

Indra ist im Veda nicht Gewitter- oder Regengott.

Dagegen eins ist Indra nicht und gerade das ist er im Rigveda nicht, was er nach der gewöhnlichen Anschauung vor allem und ursprünglich sein soll: er ist nicht Gewitter- und Regengott. Geradezu Erstaunen weckt es, daß eine Gottheit, die den Rigveda so queckenhaft überwuchert, die so zum Universalarzt menschlicher Nöte geworden ist, nur an ganz vereinzelten Stellen Regen spendet oder eher: zu spenden scheint. Nur ein paar klägliche Male wird derartiges erwähnt und zwar bloß pro forma. Ein Beispiel wäre das Regenlied X, 98. In Str. 1 soll Brihaspati den Parjanya regnen lassen, in 4 Indra tausend Wagenfahren der honighaften Tropfen geben, in 8 bis 10 Agni die regenspendende Wolke herbeiführen und tausend Wagenlasten geben. Außerdem finden wir in demselben Lied einen Regenschamanen, den Hofprälaten des Königs Çantanu, Devāpi mit Namen: „Er ließ vom oberen Meer die himmlischen Wasser als solche des Regens herabströmen, obschon die Götter sie in jenem oberen Meer festhielten“ (5 f.)¹⁾. Also ist hier namentlich Agni der Regengeber, wie er auch regnet in I, 79, 1—3; II, 6, 5; VIII, 44, 16; X, 98, 8—12; Ath.-Veda X, 15, 10; Āpast.-Çrautas. V, 27, 1; VII, 6, 7 usw. Ja, im Ath.-Veda steht's

¹⁾ Nach Brihaddevatā VIII, 6 wäre seine wie jedes Purohita Hauptobliegenheit diese gewesen: „Und er verrichtete für ihn (Çantanu) die regenschaffenden Riten nach Gebühr“ (oder: nach Vorschrift, *sa cāśya cakre karmāṇi vārshikāni yathāvidhi*).

noch schlimmer für Indra. Sollte irgendwo ein Gott als Regen-
geber erscheinen, dann müßte es in einem Regenzauberlied
sein. Schauen wir uns die große, z. T. sehr schöne Dichtung
dieser Art: Ath.-Veda IV, 14 an. Ganz im Einklang mit dem
Rigveda wird der Regen da vor allem von den immer wieder
genannten Marut erwartet, dann von Parjanya, weiter auch
von Agni, von Prajāpati, von Varuṇa, sogar vom Vater Asura
(der vielleicht auf Varuṇa bezogen werden soll). Die bekannt-
lich auch sonst in Alt- und Neuindien und auf Erden über-
haupt regenzauberischen Frösche sollen ebenfalls mithelfen
und zu allerletzt die „Väter“, die Totenseelen, alles wie wir
es erwarten dürfen. Indras Name wird mit keinem
Hauch gestreift.

Oder werfen wir einen Blick auf den großen Regenzauber
des Yajurveda, auf die *Kārīṣṭi* (Taitt.-Samh. II, 4, 7; II, 4,
9; III, 1, 11; Kāth.-Samh. XI, 9 und 10; XXXVI, Anfang;
Maitr.-Samh. I, 10, 12 Schluß und 13 Anfang; II, 4, 8; Āpast.-
Çrautas. XIX, 25, 16—27, 12 usw.). Den Regen erzeugen da
eine Anzahl schwarzer Dinge und Tiere, wie sonst öfters in
Indien und an andern Orten der Erde (Frazer in One 68;
72 f.; 76 usw.; s. z. B. auch Sarasin, l. c., S. 166 f., bei den Neu-
Caledoniern); denn schwarz ist das Gewitter. Sodann bewirken
ihn die Pflanzen *karīra* und *varshāhva* („Regenpflanze“) und
(schwarzer) Honig. Die Pflanze *karīra* ist nämlich nach der
einen Mythe verwandelter Somatrank und Soma ein Regen-
macher, nach der andern der erste Saft, der den Bergen ent-
floß, nachdem ihnen von Indra die Flügel abgeschnitten wor-
den waren, Honig aber die Quintessenz der Wasser und der
Pflanzen, von welchen beiden der Regen kommt. Taitt.-S. II, 4,
9, 3; Kāth.-S. XI, 10; Maitr.-S. II, 4, 8 (vgl. z. B. Çatap.-Br.
XI, 5, 4, 8: Der Pflanzen bester Saft ist der Honig). Der Regen
bringende Ostwind wird herbeigebannt, der Regen hindernde
Westwind vertrieben. Sprüche üben ihre magische Kraft und vor
allem natürlich auch die regenspendenden oder -beherrschenden
Götter. Dieser Götter ist eine lange Reihe: Parjanya, die Marut,
Soma, der „Sohn der Wasser“ (*Apām napāt*), der Windgott,
der Sonnengott, Agni, Mitra, Varuṇa, in der Taitt.-S. sogar noch
Aryaman und in Kāth.-S. XI, 13 und Taitt.-S. III, 1, 11, 7:
„Wasser niedergießend der Asura, unser Vater“, d. h. viel-
leicht Varuṇa (= Rgv. V, 83, 6; Ath.-V. IV, 15, 12). Indra
aber wird mit keiner Silbe erwähnt¹⁾.

¹⁾ Vereinzelt steht Taitt.-S. III, 5, 2 (Āpast.-Çrautas. XIII, 9, 15):

Sodann vergleiche man mit den unsicher blinzelnden paar Regenzeugen des Indra z. B. Rgv. I, 38, 7—9 von den Marut:

Traun, die wilden, ungestümen
Rudrasöhne schaffen Regen,
Unversiegten selbst in Wüsten.

Wie die Kuh so brüllt ihr Blitzstrahl,
Wie dem Kalb die Mutter nachgeht¹⁾,
Wenn ihr Regen sich ergossen.

Selbst am Tage machen Nacht sie
Durch die wasserschwang're Wolke,
Wenn die Erde sie benetzen. (Graßmanns Übers.)

Oder man lese die zahlreichen Stellen, wo Varuṇa oder Mitrāvaruṇa als Regengottheiten erscheinen, aber als echte. Sogar die Erde (*Prithivī*) ist im Rgv. eine Regengottheit mit gutem Gewissen und nicht eine auf Kredit wie Indra:

Die Berge anzuzapfen hast
Das Mittel du, o Erde, traun²⁾!
Und so erquickst das Land mit Macht
Du Höhenreiche, Große du.

Weitwandlerin³⁾, dir jauchzen zu
Loblieder, wenn mit Finsternis
Die regenschwellende⁴⁾ empor
Gleichwie ein wiehernd Roß du wirfst.

Und festgewurzelt hältst mit Macht
Die Bäume du im Boden fest,
Wenn deiner Wolke greller Blitz
Des Himmels Regen niederströmt (V. 84).

„Herbeibringen möge vom Meer, von der Luft Prajāpati den Wasserbehälter (*udadhi*), Indra soll ihn triefen machen, die Marut sollen regnen lassen.“

¹⁾ Besonders wenn das Kalb von der Kuh wegläuft, diese aber angebunden ist, folgt sie ihm in ihrem lauten Gebrüll.

²⁾ Regen kommt aus den Bergen wie die großen Flüsse. Vgl. I, 85, 10; V, 59, 7; auch V, 32, 2 usw. „Anzuzapfen“ entlehne ich den „Siebzg Liedern“. Ich hatte ursprünglich „auszupressen“. *Khidra* dürfte „Instrument zum Auspressen“ (zum Löcherschlagen?) sein.

³⁾ Vgl. Walt Whitman: „Far-awooping elbowed Earth“ in *Song of Myself, Leaves of Grass*, Boston 1860—1861, p. 116.

⁴⁾ D. h. die Regenwolke.

Hillebrandt meint, in sechs *ṛigvedischen* Stellen trete Indra als Regengott auf und macht sie auf S. 176 der Ved. Myth. II in der Anm. 1 namhaft. Mit Recht jedoch setzt er hinzu: „Aber über die Mehrzahl der angeführten Stellen kann man auch anderer Meinung sein.“ Ich vermag nicht in einer einzigen, abgesehen von IV, 26, 2, eine Spur von Indra als einer Regengottheit zu erblicken. Auch in IV, 26, 2 könnte man Einwand erheben, aber es wird schon Indra auch hier, wie in Str. 3, gemeint sein; Graßmanns Übersetzung ist so gut wie wortwörtlich genau. Ich ändere noch größerer Genauigkeit zuliebe ein wenig an ein paar Stellen:

Dem Arier gewährte ich die Erde
 Und Regen meinem sterblichen Verehrer,
 Ich führte her die brüllenden Gewässer.
 Und meinem Willen folgten nach die Götter.

So komme ich zu dem Schluß: Der *Ṛigveda* kennt keinen Regengott Indra.

Nun hat aber noch E. Washburn Hopkins den größeren Teil seines Aufsatzes *Indra as God of Fertility* im Journ. Am. Orient. Soc. 36, S. 242—268 darauf verwendet, Indra als Regengott im *Ṛigveda* vorzuführen. Aber bei genauerem Zusehen erstaunt man über den Wildpark von Böcken. In VII, 31, 8 heißt es: „Um dich (Indra) sei der Lobpreis (*vāṇī*) der Marut, dich begleitend, herbeikommend mit den Tagen“ (d. h. jeden Tag sich erneuernd). Hopkins aber: „shall encompass Indra as he comes with his lightning“, wo doch zum Überfluß das Fem. *nakshamāṇā* warnend den Finger erhebt (S. 249). Gleich sonderbar ist ebenda: „Rain is his herd“ (X, 23, 4). Der Text lautet: *So cin nu vṛishtir yuthyā svā sacā śmaçrūṇi haritābhi prushṇute*. So könnte auch *sa + u* nicht nur *sā + u* sein (vgl. Whitney, § 176 b). Doch so oder so schiene mir die Übersetzung zu sein: „Er ist (kommt) fürwahr jetzt ein Regen mit seiner Schar“ (wörtlich „mit dem, was zu seiner Schar gehört“) zusammen. „Indra benetzt (somatrinkend) seinen gelben Schnurrbart.“ Einfacher wäre: „Er, Indra, benetzt, (wie) ein Regen zusammen mit seiner Schar, den gelben Schnurrbart.“ In der vorhergehenden Strophe besteigt er seinen Wagen, um zum Somaopfer zu kommen, und jetzt in 4 braust er mit seiner Schar wie ein heftiger peitschender indischer Regen heran¹⁾

¹⁾ Vgl. VIII, 12, 6: „Du bist angewachsen wie Regen vom Himmel her ausbreitend.“ Die Anschaulichkeit des Bildes muß jeden überwältigen,

und steckt den Schnurrbart tief in das süße Naß, wie wir das öfters von ihm hören. Oder: er wird dem Regen gleichgestellt, weil er seinen Schnurrbart so gründlich naß macht. Doch wie man die schwierige Strophe auch verstehen mag, das, was Hopkins in ihr findet, kann sie nicht heißen. Laut S. 249 unten soll in VI, 32, 5 die Rede sein von den Monsunregen. Und doch „strömen“ die hier genannten „Wasser unablässig und führen Tag um Tag ihr unendbares Werk aus“. Gemeint sind die Wasserläufe der Flüsse. Ähnlich soll nach Hopkins, S. 252 unten: *Nimeghamāno, Maghavan, dive diva ojishṭhaṃ dadhishe sahaḥ* (VIII, 4, 10) bedeuten: „Day by day as thou pourest down rain thou assumest strength.“ Natürlich bekommt Indra allerstärkste Kraft dadurch, daß die von ihm unablässig mit Gnaden überschütteten Frommen ihn machtvoll preisen, ein bekanntlich oft wiederkehrender Gedanke. Gösse Indra aber Tag um Tag Regen herab, dann erschaffen die Menschen und die Stärkungslieder in der Sintflut. *Mehanāvant* wird in III, 49, 3 von Indra, in II, 24, 10 von *Bṛihaspati* gebraucht, sonst nicht. Die Bedeutung im PW. (reichlich spendend) wird richtig sein. Nach Hopkins, S. 253 soll es aber „der reichlich Regen strömende“ heißen, wie Ludwig übersetzte! In X, 73, 5 rückt Indra gegen den Dämonen an und *mihah pra tamrā avapat tamāṃsi* (Hopkins, S. 253). Da wird *pravapati* mit Grassmann als „zerstreuen“ gefaßt werden müssen, also anders denn *vapanti Maruto miham* in VIII, 7, 4. Denn in I, 32 kämpft ja *Vṛitra* mit Nebel und Hagel, Blitz und Donner gegen Indra (Str. 13). Und wenn in II, 30, 3 Indra „in Nebel gehüllt“ (*miham vasāṇah*) den Feind überwindet, so möchte der als listenreich gerühmte Gott den Nebel als Tarnkleid benutzen. Aber mir scheint die gewöhnliche Auffassung falsch und nicht Indra sondern *Vṛitra* das Subjekt von *miham vasāṇa upa him adudrot* zu sein: „Sich in Nebel kleidend rannte er an, mit der scharfen Waffe besiegte Indra den Feind.“ Man beachte wie *tigmāyudho* ebenfalls an den Anfang des Pāda gesetzt ist, mithin wohl als Gegensatz. So kommt auch der öfters auftauchende Gedanke zu seinem Recht: der Schwächling *Vṛitra* wußte dem wohl ausgerüsteten Helden Indra nur schwächliche, feig verbergende List entgegenzusetzen. Auch in X, 73, 5 könnte der letzte Satz: *mihah pra tamrā avapat tamāṃsi* den

der nahende Gewitterregen beobachtet hat. „Der Sturm von hinten befördert unseren Eilmarsch; wie Riesengardinen flattert der Regen den Danigalarücken entlang.“ Fritz Sarasin, Aus den Tropen, S. 52.

Dämon (*dasyu*) zum Subjekt haben. In III, 31, 19 f. lesen wir: „Fahre die zahlreichen gottlosen Unholdinnen (*druh*) entzwei und bring' uns dazu, das Licht zu gewinnen, o Maghavan. Feurige Dünste (*mihah pāvakāh*) liegen ausgebreitet (natürlich durch die *druh*). Rette uns glücklich an ihr Ufer hinüber.“ Hopkins macht daraus: „Indra's fiery rain (or mist) may be dangerous and so it is not strange when a hymnist begs to be kept safe from it.“ Wenn er unmittelbar darauf und auf S. 254 unten in Indra einen Regengott sehen zu müssen glaubt und hier Hillebrandts Sonnengott für unmöglich erklärt, weil Indra den Arbuda *himena* „with coolness“ tötet (VIII, 32, 26), so befremdet selbst das. Die Rinder in Indien zittern zwar sehr oft vom kalten Regen, besonders in Mahābhārata, aber zum Dämonenabmurksen genügt er kaum. *Himena* wird halt wie gewöhnlich Schnee bedeuten. Nach einer indischen Vorstellung kommt auch der aus der Sonne. Davon später. In einem Schneefall, namentlich der Berge, ist nun schon mancher erfroren.

Merkwürdig muß es auch scheinen, daß Indra nirgends im Rgv. den Blitz führt, während doch die Marut *vidyuddhastā* genannt werden (VIII, 7, 25) und sie in V, 54, 1 „feuerstrahlende Blitze (*vidyuto*) in beiden Händen“ tragen. Zwar soll ja Indras bekannte Waffe, der *vajra*, Blitz oder Donnerkeil bedeuten, und so würde der Gott in einer Unzahl Stellen zum „Blitzer“. Sogar Hillebrandt braucht immer Donnerkeil, ja sogar Blitz für *vajra*. Das kann aber weder seine ursprüngliche noch seine ṛigvedische Bedeutung sein. Nach dieser müßte er der „Lichtkeil“, die Kraft der Sonnenstrahlen sein, und sein Beiwort *sahasrabhṛīṣṭi*, „tausendzackig“, stimmt sehr gut zum „Tausendstrahligen“. Mit Recht, obgleich wohl mit unbewußtem, werden in X, 153, 4 *arka* Sonnenstrahl, Feuerstrahl und *varja* als Synonyma gebraucht. So gefaßt wird auch *vajravahā*s von Indras falben Rossen (*harayas*) sinnvoll: zerspaltende Sonnenstrahlen gehen auch von ihnen aus (VI, 44, 19). Übrigens führt, obschon vereinzelt, auch eine Anzahl anderer ṛigvedischer Gottheiten den *vajra*, ebenso vor allem der iranische Sonnengott Mithra, wie schon längst Hillebrandt betont hat. Indra hat in I, 80, 8 sogar so viele *vajra*, daß sie sich über 90 schiffbare Ströme hinaus erstrecken¹⁾. Das paßt vorzüglich zu „Lichtkeilen“ usw., kaum aber zu Donnerkeilen.

¹⁾ In VIII, 91 (100), 9 liegt der *vajra*, von Wasser bedeckt, im Meere

Natürlich will ich durchaus nicht sagen, die vedischen Dichter hätten noch ein Bewußtsein davon gehabt, daß Indra ein Sonnengott und der *vajra* eine Waffe aus Licht- oder Feuerkraft sei. Auch war ihnen, vorausgesetzt, daß man die vedischen Lieder alle in Indien entstanden sein läßt, natürlich der Vjitrakampf trotz der durch ihn erfolgten und ganz klar geschilderten Befreiung wirklicher Flüsse und der mit ihm verknüpften Wiedergewinnung des Lichtes nach tiefem Dunkel, auch trotz der Bergszenerie, die sie um diese Tat Indras herumstellen, keineswegs die Eis- und Winterzerschellung in den Bergen. Sie verstanden den altererbten, aus Zeiten, wo die Arier in einem nördlichen, bergigen Land wohnten, herstammenden Mythos nicht mehr, bewahrten aber seine wesentlichen Züge, mindestens zum guten Teil, recht treu ¹⁾. Das entspricht dem, was wir anderwärts bei Mythen finden. Sogar bilden können sich Naturmythen nur durch eine gewisse Loslösung von der Naturerscheinung, durch ein Vergessen. Und daß die schablonenhaft fortspinnenden Inder — Schablonendichter sind auch die vedischen in weitgehendem Maße — den Vjitramythos trotzdem (oder gerade weil) er ihnen dunkel geworden war, in so stark ursprünglicher Gestalt fortführten, können wir leicht verstehen. Das Dunkle, Geheimnisvolle behagt der Religion ja am besten, und diese stark sinnfällige herausgearbei-

drin, in X, 72, 7 heißt es: „Als ihr, o Götter, die Welten emporschwellen ließet, da hobt ihr die Sonne herfür, die im Meer verborgen war.“ *Vajra* kommt auch in der Bedeutung Penis vor. „Vielfach ist dem einfachen Denken unmittelbar selbstverständlich, daß der Regen, der die Erde befruchtet, der männliche Same, daß der Lichtstrahl das zeugende Glied sei.“ A. Dieterich, Mutter Erde², S. 92. Ob wohl ein für uns in Dunkel gehüllter Verbindungsfaden vom Lichtstrahl-Vajra des Sonnen- und Zeugungsgottes Indra zum gewöhnlichen Zeugungs-Vajra hinübergeht? Man beachte auch die Zaubermacht des *vajra* der nordbuddhistischen Länder.

¹⁾ Hillebrandt² II, S. 173 dagegen erklärt: „Wohl aber dürfen wir annehmen, daß den schon in die Täler hinabgestiegenen Stämmen und ihren Kavis, solange sie in der Nähe der großen vom Himālaya gespeisten Ströme und zwar besonders im NW. wohnten, das Verständnis für die aus nördlicher gelegenen Orten mitgebrachte Vjitrasage nicht verloren ging. Aber sie fing schon im RV. an, sich zu verflüchtigen... und keineswegs braucht allen Sängern oder auch nur der Mehrzahl, wenn sie die Befreiung der Ströme durch Indra aus Vjitrass Gewalt priesen, der meteorologische Ausgangspunkt des Kampfes noch vor Augen gewesen zu sein.“ Mir scheint, er sei keinem einzigen mehr vor Augen gewesen.

tete, ja vermenschlichte Heldenmär paßte zu Indra, dem Kampf- und Schlachtengott, dem Kraft-, Freß- und Saufriesen, als welcher er im Veda vor allem gefeiert wird, so vorzüglich, daß schon deshalb gewiß keinem dieser Dichter eingefallen wäre, im Vṛitrakampf ein Gewitterereignis zu sehen. Schwer aber kann man sich vorstellen, sie hätten nicht einmal mehr eine Ahnung gehabt von Indras Lichtheldentum, ja von seiner Sonnennatur, wo doch ihre Lieder so oft und so eindringlich beim Vṛitrakampf und sonst ihn als Lichtbringer feiern.

Unmittelbar mit der Sonne verselbigen Indra recht zahlreiche Stellen der Samhitās. Hillebrandt² II, 192, Anm. 1 gibt darüber Bericht. So erklärt z. B. auch Çatap.-Brāhm. III, 3, 4, 18: *Esha evendro ya esha tapati*, und zwar Indra als *gaurāvaskandin* und *Ahalyāyai jara*. Vgl. I, 6, 4, 18; III, 4, 2, 15; Jaim.-Br. II, 135 ff.; Kāth.-S. X, 8: *Asau vā ādityo gharma, esha Indrah*. Und dgl. mehr. Als besonders kennzeichnend für die Sonne gilt in Altindien ihre rote Farbe, ihr wie dem roten Mars müssen also rote Dinge dargebracht¹⁾ und sie muß mit roten Kleidern und Schmucksachen angetan werden. Der Stellen ist eine große Fülle. Neben den in Gesetzb. u. Purāṇa 28, Anm. 1 von mir genannten hier noch einige: Yogayātrā VI, 3; 4; 9; Viṣṇudh. I, 96, 14; 97, 4; III, 191, 2; 330, 24; 314, 2; Bhaviṣyapur. II, 2, 8, 87; Bhaviṣyott. 38, 6 (= Matsyap. 75, 3); 17; vgl. 43, 23; 44, 3; 47, 16 f.; 53, 42; 88, 5; Heat. II 1, p. 580 unten; 581 unten; 585; 609; 611 f.; 631. Der Sonnengott selber soll rot oder rotgesichtig dargestellt werden. So z. B. Çukran. IV, 4, 316: *tām-ravarna*; Baudh.-Gṛihyas., Gṛihyaṣeṣas. I, 17, 2; 5: *japākusumasaṃkāṣa* und *padmavarna*; Viṣṇudh. III, 67, 2: *sindūrāruṇasuprabha* wie Heat. II 1, p. 148 liest; ib. 15: *raktavarna*; Matsyap. 261, 2: *padmagarbhasamaprabha* (d. h. rot); Brihats. 58, 48: *kamalodaradyutimukha* (in Bhaviṣyap. I, 132, 26 die Lesart *kamalodarakāntinibha*), von Kern falsch verstanden; Yogay. VI, 4: *tāmrajā pratikṛtiḥ Sahasrago, raktacandanakṛtānulepanā*; Yājñav. I, 296 (Bild der Sonne aus Kupfer); Bhaviṣyott. 141, 19 = Matsyap. 93, 17 (*rakta*). Schon Hillebrandt II, S. 203 nun erwähnt, daß nach der Taitt.-Samh. dem Indra ein rotes Tier geopfert werden müsse; denn dies sei des Gottes

¹⁾ Im Yajurveda freilich öfters weiße, und noch heute wird bei dem jährlichen von den Oraon, einem Bergstamm Bengalens, im Mai zur Zeit der Blüte des Çāla gefeierten Vermählungsfest des Sonnengottes mit der Göttin Erde dem Gott ein weißer Hahn, der Göttin Erde eine schwarze Henne geopfert (Frazer³ V, 47). Daher auch der weiße Indra?

Aussehen (*rūpa*). Mit rotem Sandel muß er in Yogay. VI, 2 verehrt, ein rotes Gewand ihm in Vishṇudh. III, 138, 6; 139, 2; 147, 2; 148, 4 gegeben werden. Die verschiedenen mir bekannten Angaben über die bildhafte Darstellung dieses Gottes sind aber sehr mager und enthalten nichts über seine eigene Farbe. abgesehen von Vishṇudh. III, 50. Da heißt es: *Caturdante gaje Ćakraḥ çvetah kâryah sureçvaraḥ*, ebenso Hcat. II 1, p. 144 in der Reproduktion der Stelle. Dies *çvetah* kann kaum richtig sein, oder doch kaum ursprünglich. Öfters tritt aber eine nahe Verwandschaft zwischen Indra und Ćiva hervor. Vielleicht kommt der weiße Indra, vom weißen Ćiva. Schwarz ist er nie und sollte als Gewittergott es doch sein wie das Gewitter in Indien und wie der Gewittergott Parjanya (Taitt.-Samh. II, 4, 9, 4). So wenig hat diese spätere Natur eingewirkt. Indras rote Farbe führt dann auch dazu, daß z. B. seine Himmelsgegend, die östliche, als rotfarbiges Mädchen dargestellt wird (Vishṇudh. III, 73, 34), daß *Menthonica superba* Lam. eine Pflanze mit blutroter Blüte „Indrablume“ (*Indrapushpā*) heißt usw. Daher wird auch der rote Coccinellekäfer *Indragopa* genannt.

Immerhin aber ist die Umwandlung in den Gewittergott verständlich, wenn wir bedenken, daß im indischen Sommer, der Zeit der größten Kraft der Sonne und der Jahreszeit des Indra¹⁾, die indische Regenzeit anfängt, ja auch bei uns beginnt, wie Hillebrandt (II, S. 227) bemerkt, die regnerische Zeit des Jahres gegen Mitte Juni. Sodann „zieht die Sonne Wasser“, sowohl in Indien wie bei uns, und zieht sie Wasser am Vormittag, dann regnet es, eine der sichersten Wetterregeln. Zum Teil aus dieser Erscheinung, zum Teil aus der Tatsache, daß die Sonnenglut das Wasser verdunsten oder emporsteigen macht²⁾, zum Teil wohl noch aus anderen Ursachen, unter anderm aus dem auch in Indien oft ausgesprochenen Glauben, daß die Sonne Quell alles Segens sei, entstand die indische Anschauung, der Regen komme aus der Sonne. Hillebrandt² II, S. 227 belegt sie aus der Taitt.-Samh. und anderen Samhitās

¹⁾ Im Sommer wird dem Indra, in der Regenzeit dem Parjanya geopfert, auch in dem Jahr nach dem Aṇvamedha. Hillebrandt, Ritualit. 152 unten.

²⁾ Der „Räuber des Wassers“ (der Feuchtigkeit) heißt die Sonne im Skt. Kommt Indras sogar übergöttliche Trinkkraft, deretwegen ihm ein Deutscher reinster „arischer“ Färbung gewiß noch germanische Herkunft zuschreiben wird, am Anfang daher, daß er als Sonnengott geboren ward? Vgl. den Schluß von Anm. 1 zu S. 385 der Altind. Rechtsschr.

des Yajurveda, sowie aus dem Vishṇu- und dem Vāyupur. Ich selber habe in Kaut. Zus. 179, 35 eine Reihe anderer Stellen, namentlich aus dem MBh., zusammengebracht. MBh. XII, 95, 21 ist da aber verkehrt, XIII, 94, 21 ff. muß in 95, 21 verbessert, bei K. 108, 40—43 das Buch, nämlich XIV, eingefügt werden, und die MBh.-Stelle vom Opfer ist XII, 263, 10 f. Siehe z. B. auch Kāth.-Samh. XI, 10; MBh. XII, 263, 4 f.; Kirātārj. 17, 35; Matsyap. 125, 27—36; 126, 27—29; 128, 16—19. An der letztgenannten Stelle hören wir: Die Sonne zieht mit ihren tausend Strahlen von überall her, aus den Flüssen, Meeren, Teichen, Brunnen das Wasser an sich. Durch ihre tausend Strahlen erfolgt wieder der Ausfluß des kalten Wassers und des warmen. Besondere Strahlen entlassen den Schnee. In manchen der von mir namhaft gemachten Zeugnisse regnet die Sonne selber die von ihr aufgesogene Feuchtigkeit herab, in ein paar bedient sie sich zur Entlassung des Windes oder des Indra. Der Windgott Vāyu erscheint ja schon früh als Regengeber. Siehe Hillebrandt, Ved. Mythol.² II, S. 297. Daß auch der Schnee aus der Sonne stamme, sagt ausdrücklich ebenfalls MBh. IV, 119, 15 f.; Matsyap. 30, 107 f.¹⁾ Hinzu tritt die öfters vorgebrachte Lehre: Das Opfer geht in die Sonne und kehrt aus ihr als Regen wieder zur Erde zurück. Belege führe ich in Kaut. Zus. 179, 35 an.

Mindestens etwas beigetragen zum Regen aus er Sonne hat wohl auch die schon altvedische Anschauung vom Feuergott als Betätiger wie andern zeugenden und befruchtenden Wirkens so auch der Regenspendung. So wird er angefleht, in seiner Erscheinungsform als Sonne Regen zu geben (Āpast.-Gṛautas. V, 27, 1, und zwar vom Himmelsmeer herab, ib. VII, 6, 7). Leo Frobenius, Flegeljahre der Menschheit 332 f. behauptet sogar, den Ackerbauvölkern sei die Sonne das Fruchtbarkeit und Regen spendende Gestirn. Das ist sie ihnen durchaus nicht in diesem Umfang. Der Mond steht da an erster Stelle. Aber auch der Yajurveda und andre Schriften erklären, die Quintessenz (*rasa*) der Wasser sei in die Sonne gelegt oder zusammengetragen (Kāth.-S. 14, 3; Maitr.-S. I, 11, 4; Vāj.-S. 9, 3; Taitt.-S. I, 7, 12, 2; Çatap.-Br. V, 2, 1, 7 [hier die Essenz der Essenz der Wasser] usw.).

¹⁾ Man vergleiche auch *Indrāgnidhūma* Schnee.

Indra als Vegetations-, Fruchtbarkeits- und phallischer Gott.

Aus Indra, dem Gott der Frühlingssonne, würde natürlicherweise auch ein Fruchtbarkeitsgott, wozu Indien und andere Länder Entsprechungen darböten¹⁾. Zwar auch die Regengotttheit könnte, namentlich in einem Lande wie Indien, zu diesem Amte kommen. Bei Indra aber ist das ausgeschlossen, da er schon im Rgv. Fruchtbarkeits-, ja phallischer Gott ist, wie gezeigt werden soll, erst später aber Regengott. Bereits auf S. 211 meines „Weibes im altind. Epos“ habe ich das Indrabaumfest ein Fruchtbarkeitsfest genannt, und in den „Altind. Rechtschr.“, S. 385 f. bringe ich eine Reihe von Stützen für meine unabhängig gewonnene Ansicht, daß Indra ein Feld- und Fruchtbarkeitsgenius sei: er heißt *urvavāpati*, „Herr des Ackerfeldes“ und *śīrapati*, „Herr des Pflugs“ (so auch in Pārask.-Grīhyas. III, 1, 6), wozu man füge, daß die Furche (*śītā*) als seine Gattin gilt (Hillebrandt² II, 199), ferner: wie in MBh. II, 51, 11 die wildwachsenden Getreidearten (*dhānya*) „von Indra angebaut“ (*Indrakṛiṣṭa*) genannt werden³⁾, so der haferähn-

¹⁾ Natürlicherweise wird der Sonnengott am ehesten in kälteren Gebirgsgegenden zum befruchtenden Gott. Aus solchen aber stammt Indra. Hier nur ein Beispiel sogar aus Indien: Bei den Oraon, einem Bergstamm in Bengalen, findet am 1. Mai das Fest der Vermählung des Sonnengottes und der Erdgöttin statt. Vor Hahnenkrahnt wird aus heiliger Quelle Wasser in des Priesters Haus gebracht. Im heiligen Hain bringt dieser zuerst dem Sonnengott einen weißen Hahn, der Erdgöttin eine schwarze Henne dar. Die beiden Tiere werden in regelrechtem Ritus vermählt, wie Brautleute mit rotem Zinnober gezeichnet usw. In einer Getreideschwinde empfängt jede Hausmutter vom Priester eine Schale des heiligen Wassers, das auf das Getreide für die nächste Aussaat gesprengt wird. Den Höhepunkt bildet eine unbeschreibliche Orgie, wo alle Teufel losgelassen scheinen, alles damit Sonne und Erde dazu gebracht werden, recht fruchtbar zu sein und gute Ernte zu wirken. Frazer³ V, 46—48 (vgl. II, 148). Ein für allemal sei hier bemerkt, daß ja an und für sich auch umgekehrt Indra, der Frühlings- und Sonnengott, erst durch den Vegetationsdämon Indra entstanden sein könnte, wie der Mondgott Varuṇa durch Varuṇa den Genius des Wachstums, des Regens usw. (wovon dann später). Aber bei Indra steht die Sache doch mehrfach anders.

²⁾ Als hervorragenden Gott der Vegetation und der Zeugung haben wir schon Soma kennenlernen. Daher ist hier auch Kāth.-Samh. XIII, 7 beleuchtend: *Soma ośadhīnām adhirājas, tasyaiśha uddhāro yad akṛiṣṭapacyam*, „Soma ist der Oberkönig der Pflanzen, sein erlesener Anteil ist, was da reift ohne Bodenbestellung“. So beansprucht er den andern gegenüber selber alles *akṛiṣṭapacya* als seinen Opferteil (Kāth.-S. X, 11; Maitr.-S. II, 2, 4; Taitt.-S. II, 4, 4, 3).

liche Same der *Wrightia antidysenterica Indrayava*, „Indras Korn“ und der wildwachsende Ingwer, *Aindra*, „der dem Indra angehörig“. Weiter wies ich dort auf die phallischen Gebräuche beim Mahāvratāfest und die im Vṛishākāpilied hervortretenden phallischen Züge hin. Vor allem aber schien mir auch da das Indrabäumfest Indra als Fruchtbarkeitsgott zu beweisen.

Erst jetzt aber bin ich darauf gekommen, daß schon E. Washburn Hopkins dies Thema behandelt hat, und zwar in dem schon genannten Aufsatz *Indra as God of Fertility* im *Journ. Am. Or. Society* 36, S. 242—268. Aus diesem sei angeführt: Nach Baudh. III, 3 ist das wildwachsende Pflanzenleben von Indra hervorgebracht (Hopkins, p. 243). Sūtra 4 sagt da, die Kriechpflanzen, Schlingpflanzen, Büsche und Bäume seien *Indrāvasikta*, „von Indra eingegossen“, d. h. eingesamt (erzeugt), wie das Tierleben *retovasikta*, d. h. durch männlichen Samen angepflanzt. Die Worte gelten dem Waldasketen, denken also zuvörderst an den Wald. Aber es mag ganz wohl auch die vom Menschen gepflanzte Pflanzen- und Tierwelt eingeschlossen sein. Indra ist der Bulle der Erde (die ja oft „Kuh“ genannt wird). So Hopkins, S. 243 nach Ath.-Veda XII, 1, 6¹). Bei der Pflugbespannung (*halābhiyoga*), d. h. beim Beginn des Pflügens, wird eine Topfspeise dargebracht dem Indra, den Marut, dem Parjanya, der *açani* (d. h. dem *vajra*) und dem Bhaga, sowie mehreren weiblichen Gottheiten wie der Sitā (Furche), der Indrāṇi und weniger bekannten. Gobhilas Gṛihya-sūtra IV, 4, 27—29 (zitiert von Hopkins auf S. 244). In den Zaubern des Ath.-Veda soll Indra Manneskraft und Frucht-

¹) In Čāṅkh.-Gṛihyas. I, 19, 5 schwängert Agni die Erde, Indra den Himmel, ebenso in Hirany.-Gṛih. I, 7, 25, 1; Baudh.-Gṛihyas. (Mysore 1920), p. 26. Jaimin.-Brāhm. II, 241 erklärt: „Agni tut den Samen in die Erde, der Windgott in die Luft, der Sonnengott in den Himmel.“ Čatap.-Br. III, 4, 3, 5: „Agni fürwahr ist der Bewirker der Begattung, der Erzeuger.“ Taitt.-Samh. II, 1, 2, 7—8; II, 2, 10, 3: Soma ist der Besamer, Agni der Erzeuger von Nachkommenschaft, II, 2, 4, 4: „Agni erzeugt ihm Nachkommenschaft, als Herangewachsene schenkt sie ihm Indra“ (*vṛiddhām Indrah prayacchati*, Keith: „Indra makes it grow“), I, 5, 9, 1: „Agni fürwahr ist das Zeugungsglied.“ Čatap.-Br. I, 4, 3, 9: Wenn er rezitiert: „Den Flammenhaarigen verehren wir.“ (so ist) der Penis fürwahr der Flammenhaarige (*çocishkeça*, d. h. Agni); denn dieser, der Penis, macht am meisten den Penisbesitzer brennen. Agnihaft ist die Schmelzbutter (die besonders häufig im Čatap.-Brahmaṇa für Sperma erklärt wird), „Agni ist der Hineinsäuer, ... somahaft (oder: dem Soma angehörig, *Saumya*) fürwahr ist der Honig, Soma ist der Samenleger“ (Schwängerer). Kāth.-S. XI, 2 (S. 185, Z. 16—18). Usw.

barkeit sowohl geben, wie sie beim Feinde zerstören (S. 244 f.). Öfters wird in Rgv. Indra um Nachkommenschaft angefleht, ebenso gibt er Gattinnen und Weiber (S. 259 f.). Das bildet freilich keinerlei Beweis: Kinder, namentlich Söhne, gehören ja auch für den vedischen Inder zu den paar allerwichtigsten Lebensbedingungen. Auch andre Gottheiten schenken solche. Warum nicht ein so viel bemühter wie Indra? Und weshalb sollte er neben andern Göttern, wie in den vier von Hopkins genannten Rigvedastrophen nicht auch Korn gewähren? Freilich sagt Hopkins (S. 262), kein anderer Gott, abgesehen von Soma, tue das Gleiche. Auf S. 263 f. erwähnt er: Indra nimmt schon im Rgv. verschiedene Gestalten an, „the well-known characteristic of all fertility gods“, und zwar im Dienste seiner Liebesabenteuer. Im Çatapathabrāhm. ist er „der Schafbock des Medhātithi, die Gattin des Vṛishaṇācva, der Buhle der Ahalyā, d. h. nach Hopkins des ungepflügten Landes (*a + ha-lyā*), alles bis auf Ahalyā übrigens schon im Rgv. Vgl. Geldner in seiner Rigvedaübers. zu I, 51, 13. Nur Indra wird heimge- lockt durch eine schöne Gattin zuhause (III, 53, 6, zit., S. 263 unten), und diese ist „the most lascivious of women and he is a fit mate for her“ (X, 86, das Vṛishākapiḷied). An ein Indralied wird ein „Schenkungslob“ (*dānastuti*) angehängt, das zuerst die große Freigebigkeit des Königs Asaṅga preist und dann als weitere große Tugend hervorhebt: „Vorn herunter hat man an ihm etwas Dickes als knochenlosen (dritten) Schenkel niederhangen sehen; jede Frau rief, wenn sie es erblickte: ‚Du, lieber Mensch, bringst hochherrlichen Genuß!‘“ (VIII, 1, 34.) Kurz, schon der Indra des Rigveda verrät sich als ein „gay Lothario“ (S. 264)¹⁾.

Man muß gestehen, dies Ergebnis von Hopkins spricht vernehmlich für Indra als Fruchtbarkeitsgenius. Es ließe sich aber

¹⁾ Die im Veda, in den Brāhmaṇa und in der klassischen Literatur ja genugsam aufgetischten Brunstabenteuer Indras haben hauptsächlich zwei Ursachen: als Fruchtbarkeits- und phallischer Gott hat er sogar die Pflicht und Schuldigkeit, sich geschlechtlich stark zu betätigen, und als Mahārāja des Himmels darf er selbstverständlich dem irdischen nicht nachstehen. Namentlich Weiberjügerei aber gehört zum Bilde des beliebten Fürsten, weshalb denn auch in dem Fürstenhandbuch Viṣṇudh. II, in Kap. 65, 27 dem König sogar eingeschärft wird: „Alle Laster meide der Erdenherr, um (aber) die Gunst der Leute zu gewinnen, lege er sich geheuchelte Laster zu“ (abgeschrieben durch Matsyap. 220, 25 c—26 b und Agnipur. 225, 14). Der altmexikanische Sonnen- und Fruchtbarkeitsgott mußte sich sogar zum „armen Syphiliskranken“ „ausleben“.

viel hinzufügen. So z. B. hätte die Pflugbespannung in Pārask.-Grihyas. II, 13 (hier *lāṅgalayojana*) dem Zweck besser gedient als der von Hopkins ins Feld geführte Gobhila. Bei Pāraskara heißt es ausdrücklich in Sūtra 1, die Pflugbespannung finde statt an einem glückhaften Tag oder unter Jyeshthā und habe Indra zur Gottheit. Dieser ist bekanntlich auch der Regent des Nakshatra Jyeshthā. Hier wird auch dem Udalākācyapa, einer sonst unbekannten Ackerbaugottheit¹⁾, geopfert und den zwei Ācvin, von denen Rgv. I, 157, 5 rühmt: „Ihr beiden legt die Leibesfrucht in alle weiblichen Wesen (oder: Tiere, *jagatishu*), ihr beiden in alle Wesen“ (vgl. I, 112, 22; X, 184, 3). Die Pflugstiere bekommen Honig und Schmelzbutter zu fressen, die ja beide geschlechtliche Kraft und Fruchtbarkeit mächtig fördern und starke Abwehrmittel sind. Die nämlichen Gottheiten wie bei der Pflugbespannung, d. h. Indra, die Marut, Parjanya, die *açani*, Bhaga, sowie Sitā, Indrāṇī usw. sollen nach Gobh.-Grihyas. IV, 4, 30 auch verehrt werden beim Furchen- und beim Tennenopfer, beim Säen, Schneiden und *parayana*²⁾. Diese Götterreihe erweckt freilich, zum Teil wenigstens, den Gedanken, Indra sei hier Regengeber (wie die Marut und Parjanya). Dem stünde aber schon Rgv. VIII, 67 (78), 10 entgegen:

In Hoffnung Indra nur auf dich
Nehm in die Hand die Sichel ich,
Füll an mit Korn, geschnitten oder eingebracht,
Mit wieviel dir die Faust voll macht.

Da Indra ein überweltgroßer Riese ist, wäre eine Faustvoll bei ihm ja eine gewaltige Menge. So rühmt denn III, 30, 5:

¹⁾ Aber Udalākācyapa dürfte gleichbedeutend sein mit dem Ackerbaugenius Devala Kācyapa. Ihn finden wir gegen Schluß des 41. Prakaraṇa im Kautilya (ed. princ. 118, 2 f.; Gaṇapati I, p. 289). In meiner Übersetzung (S. 183, 7 ff.) sollte es heißen: „Verehrung immerdar dem Prajāpati Kācyapa Devala! Möge Sitā, die Göttin, gedeihen in meinen Saatterüchten und Gütern!“ Die richtige Gestalt des Mantra ist nämlich: *Prajāpateḥ Kācyapāya Devalāya namaḥ sadā! Sitā me ridhyatām devī bijeshu ca dhaneshu ca!* Nach Gaṇ.s Komm. lautet so der Bhāṣhāpāṭha. Viṣṇudh. II, 82, 24—25 gibt den Spruch als beim Säen des Samens (*bijavāpe*) zu sprechen an: „*Prajāpate Kācyapāya Devalāya*“ usw. (mit einem zweiten, fehlerhaften *sadā* statt *Sitā*). Vielleicht ergibt sich aus *Prajāpateḥ* und *Prājapate* ein *Prajāpatye*. Im Text der Ausgaben des Kauṭ. ist der Çloka ja defekt. Ob wohl das unverständliche *Udalā-* aus *Devala* verdorben ist?

²⁾ Nach dem Scholiasten = Einheimsen. Das klingt nicht annehmbar. Eine bessere Erklärung wird gleich folgen.

„Wenn du, o Indra, diese beiden uferlosen Welten (d. h. Himmel und Erde) packst, dann sind sie für dich nur eine Faustvoll“ (*kāçi*, wie in VIII, 67, 10). In *Mānava-Grihyas.* II, 10, 7 sind die Gottheiten bei der Pflugbespannung¹⁾: Agni, Indra, Soma, *Sitā*, *Savitar* (der Sonnengott), *Sarasvatī*, die *Açvin*, *Anumati* (diese auch bei *Parask.*), *Revatī*, *Rākā*, *Pūshan*, *Rudra*, also alles mehr oder minder stark hervortretende Fruchtbarkeitsgenien. *Rākā* ist der schon aus dem *Rgv.* (s. besonders X, 184) bekannten Zeugungsgenie *Sinīvalī* nahe verwandt und wird gerade vor dieser in *Rgv.* II, 32, 4 f. um einen heldischen Sohn (oder einfach: ein männliches Kind, *vīra*) und andern Segen angefleht, erscheint als Zeugungsgenie auch in *Āpast.-Çrautas.* III, 9, 4; *Āçval.-Grihyas.* I, 14, 3; *Gobh.* II, 7, 7 f.; *Hiraṇy.* II, 1, 1, 3; *Bhāradv.-Grih.* I, 21. *Sarasvatī* amtet als solche ebenfalls in *Rgv.* X, 184; *Taitt.-S.* II, 4, 6; *Āpast.-Çrautas.* VIII, 19, 6 usw.; ist sie doch ein Wasserwesen und schon damit ein Leben und Fruchtbarkeit schaffendes, außerdem die Gattin des *Brahma*, der sich ebenfalls nicht selten als Zeugungsgott ausweist. Die manchmal mit der *Durgā* verselbigte *Revatī* ist eine der *Durgās* in *Bhaviṣyott.* 61, 10 (= *Hcat.* II 1, p. 889 unten) und wird ebenda in 61, 20 vogelartig gedacht, wie manche andere weibliche Zeugungswesen. Nach *Vishṇudh.* II, 160, 25 (= woher *Agnipur.* 269, 27) ist sie gleich der Kindergenie *Pūtanā*. Daher vernichtet die *Revatī* auch die Fruchtbarkeit der Frauen, nimmt die Muttermilch weg und schädigt die kleinen Kinder (*Hcat.* II 2, p. 1017 unten). Als eine der 64 *yoginī*, mit Zauberkraft ausgestatteter Feen, „Hexen“ im Gefolge *Çivas* und seiner Gattin, finden wir sie in *Hcat.* II 1, p. 102, als Sternbild oder Mondhaus hat *Revatī* den *Pūshan*, den Fruchtbarkeitsgott, wohl vor allem der Hirten, zum Regenten (*Hcat.* II 2, p. 596; 688). *Skanda* heißt *Revatisūta* (*MBh.* III, 232, 6), die *Çushkarevatī* ist eine Kinderdämonin in *Matsyap.* 179, 85 (vgl. 2—38). Auch in *Mānava-Grihyas.* II, 10, 7 empfangen die gleichen göttlichen Wesen Verehrung, ebenfalls beim Säen, Schneiden, *pariyayaṇa*²⁾, beim Opfer an die Furche

¹⁾ Hier *āyojana*, nach dem Komm. = *karṣaṇasāmagrikaraṇa*.

²⁾ Das Wort wird den in Europa so oft bezeugten Flurumgang (vgl. das *ambarvale*) oder die bekannte Umwandlung nach rechts hin bedeuten, die man hier am Fruchtbauer vollzieht. Der Komm. sagt: *pariyayaṇam prathamam kṣetre gamanam*, was kaum richtig sein kann. „Durch die Umwandlung werden Ackerfeld und Obstbäume in einen heiligen Kreis geschlossen, der sie vor Schaden und Unfall sichert.“ *Sartori* II, p. 54; vgl.

(*sītā*), an die Tenne (*khalayajña*), an die Leitkuh (*tāntīyajña*, vgl. Gobh. III, 6, 7 f. und das PW.; *tāntī* gewöhnlich anders verstanden), sowie beim Opfer an die Ochsen (*anaḍudyajña*), das nach dem Komm. abgehalten wird, „wenn das Getreide daheim ist“ (*grihāgate dhānye*). Bei dem letztgenannten Opfer werden laut dem Schol. an die Hörner der beiden Zugochsen Kränze und Diademe (*mukuta*) gebunden und Amulettschnüre (*pavitra*) usw. daran getan. In Gobh. III, 6, 10—12 schließt sich die Stierverehrung (*ṛishabhapūjā*), gewiß eine ähnliche Zeremonie, an das Opfer für die Rinder an, das dem Agni, Pūshan, Indra und Iṣvara (Çiva), also lauter Fruchtbarkeitsgöttern, dargebracht wird. Beim Opfer für die Pferde kommen noch Yama und Varuṇa zu den genannten hinzu¹). Die Rinder werden auch mit Wohlgerüchen besprengt (ib. 13—15). Das Opfer an die Genie der Ackerfurche (*Sītā*) wird eingehend von Pārask.-Gṛih. II, 17 beschrieben. Die wichtigste Gottheit ist dabei Indra. Dasselbe gilt von der ganzen Reihe Riten in Kap. II, 15 und 16 und III, 1 (im letztgenannten das Essen des neuen Getreides; vgl. Gobh. III, 8, 9; Khādīra III, 3, 6). Beim *āgrayana*, dem Erstlingsopfer von der Feldfrucht, sind die Gottheiten namentlich Indra und Agni (Çāṅkh.-Gṛihyas. III, 8, 1; 2; 4; Gobh. III, 8, 9; Baudh., p. 162). Auch in Çatap.-Br. II, 4, 3, 4 ff. wird das Erstlingsopfer der Feldfrucht Indra und Agni dargebracht, ebenso im Āpast.-Çrautas. VI, 29, 2—12; 30, 10; 20; 31, 12 (ebenfalls dem Soma). Mit den Gṛihyasūtra stimmt Rgv. IV, 57 überein. Das Lied ist an verschiedene Ackergottheiten gerichtet, wie „Herr des Feldes“, „Pflug-

66 und Anm. 27; U. Jahn, Die deutschen Opfergebräuche usw., S. 146 ff.; Pfannenschmid, German. Erntefeste, S. 83, usw. Soll man *pradakṣiṇam* statt *prathamam* lesen? Wegen der dextratio s. z. B. Hastings, ERE. 658 f.

¹) Das Pferd ist = Varuṇa (Rgv. I, 163, 4) und das Tier des Varuṇa (Hillebrandt, Varuṇa und Mitra 34 f.; Ved. Mythol.² II, 34). In Vishṇudh. II, 47 erscheinen als Schutzgottheiten der Pferde: Revanta (aber nur der Hengste), die Aṣvin, Varuṇa, Soma, auch der Rossekönig Uccaiḥgravas, in Gobh.-Gṛihyas. III, 6, 14 besonders Yama und Varuṇa, in Mānavagṛihyas. II, 6: Varuṇa, Vishṇu, Aṣvin und Uccaiḥgravas. Wie aller Einhufer, so ist auch des Pferdes Gottheit Yama in Vishṇudh. III, 301, 15; Agnipur. 209, 41 c—42 b. In Kāth.-S. 17, 5; Maitr.-S. II, 8, 6; Taitt.-S. IV, 3, 10, 2; Vāj.-S. XIV, 30 wird natürlicherweise Varuṇa als „Oberherr“ der Einhufer bezeichnet. Dessen Verwandter ist auch hier Yama. Sonderbar mutet es an, daß der Sonnengott fehlt, wo doch das Roß so recht dessen und des Kṣhattriya Tier ist. „Der Sonnengott ist das Pferd,“ heißt es in MBh. XII, 78, 6; 262, 41; XIII, 84, 47. Der gleiche Gedanke in Rgv. X, 107, 2: die Spender von Rossen gehen in die Sonne.

genie“, „Genie der Furche“. In Str. 7 = Ath.-Veda III, 17, 4 heißt es: „Indra möge die Furche (schön) niederdrücken, Pūshan soll sie (gerade) lenken.“ Pūshan ist ja der große Wegführer des Veda. Dem „Indra der Pflugschar und des Pfluges“ (Indra Çunasīra) wird in Taitt.-Samh. I, 8, 7, 1 am Ende der *cāturmāsya*s geopfert. Weht der Wind zur Zeit der Mondkonjunktion mit Ashādhā aus Osten, d. h. aus Indras Weltgegend, dann gibt es vollkommene Entwicklung der Feldfrüchte, kommt er da aus der des Feuergottes, d. h. aus Südosten, dann Feuersbrunst, aus Varuṇas, herrlichsten Regen usw. Bṛihats. 26, 13; vgl. 27, 1 ff.

Eine Zeit regsten Waltens und Webens der Vegetations- und Zeugungsmächte ist Neumondsnacht und Neumondstag (*amāvāsyā*). „Was der Mond ist, das fürwahr ist der König Soma, die Speise der Götter. In der Nacht, wo man ihn weder im Westen noch im Osten sehen kann, besucht er die Erde und geht (zeugend) in die Wasser und in die Pflanzen ein. Und weil er diese Nacht mit ihnen hier zusammen (oder: daheim) wohnt (*ihāmā vasati*), daher der Name *amāvāsyā*.“ Çatap.-Br. I, 6, 4, 5; XI, 1, 1, 4; I, 4, 3; 1, 5, 3; 2, 5, 3 und sonst öfters. Siehe z. B. auch die Purāṇastellen in Hcat. III 2, S. 313 f.; 312 f. (auf den zwei letzten Seiten gemäß dem Brahmapur. und dem Skandapur.: Weil in dieser Nacht der Mond in die Sonne ein- und heimgeht, deshalb *amāvāsyā*). Nach Bṛihadāraṇyakop. I, 5, 14 geht in dieser Nacht der Zeugungsgott Prajāpati mit seinem sechzehnten Sechzehntel, d. h. mit dem des Mondes, in alles auf Erden, was Leben hat, ein. Darum darf man in dieser Nacht kein Leben abschneiden. Derselbe Gedanke liegt Raghuv. XIV, 80 zugrunde, wo es heißt, der Neumondstag übergebe das letzte Sechzehntel des Mondes, dessen Kraft (*sāra*) die Abgeschiedenen getrunken haben (vgl. z. B. R̥g̥v. X, 85, 5; MBh. XII, 47, 39; Hcat. III 2, p. 312—314; Matsyapur. 126, 61—65; 141, 22—28), den Pflanzen. Laut Vishṇupur. II, 12; Wilsons Vishṇupur. II, 300 f. geht da der Mond zuerst in die Wasser, dann in die Pflanzen, dann in die Sonne ein. Wer da Schosse oder Zweige der Bäume abschneidet oder sogar nur ein Blatt fallen macht, der wird des Brahmanenmordes schuldig. Nach einer anderen Lehre ist Çiva als Mondgott zur Schar der Pflanzen geworden und sind in dieser Nacht Mond und Sonne vereinigt, deshalb soll man da Baum, Busch oder Pflanze nicht abhauen (Kirfel, Pur. Pañcal. 125, 60 ff.). Nicht einmal ein Zahnholz darf man am Neumondstag gebrauchen, sonst

verletzt man den Mond und entsetzen sich vor einem die Manen. MBh. XIII, 127, 4; 5; vgl. Vi. 61, 17; Garuḍapur. 213, 51 b—52; Padmapur., Uttarakh. 94, 14; Skandapur., Kārttikam. 5, 15 usw. Schon Taitt.-S. II, 5, 6, 4 droht, wer bei Neu- oder Vollmond ein Weib beschlefe, werde impotent. Da darf der Mensch nicht den Zeugungsgenieen in die Quere kommen. Und wer ist die Gottheit (*devatā*), der Obwart der *amāvāsyā*? Indra. So MBh. V, 142, 18¹).

Auch auf die Haustiere erstreckt sich jedenfalls Indras Befruchtungs- und Segenstätigkeit. *Indraḥ pacūnām prajāyitā*, „Indra ist der Zeuger der Haustiere“, heißt es in Maitr.-S. II, 5, 3. Wer Fruchtbarkeit seiner Kühe wünscht, soll bestimmte Opfer darbringen an Agni, Soma, Tvaṣṭar, Sarasvatī, Sarasvant, Sinīvali und Indra. Dabei sät der Opferer durch das Opfer an Agni den Samen hinein (*pravāpayati*), setzt er den Samen an durch das an Soma (*retaḥ Saumyena dadhāti*), den angesetzten Samen zerwirkt Tvaṣṭar zu Formen (*reta eva hitam Tvaṣṭā rūpāṇi vīkaroti*), Sarasvatī und Sarasvant sind eine göttliche Paarung, durch sie bringt er göttliche Paarung mitten (in die Kühe) hinein, zum Gedeihen, zum Geborenwerden, durch Indra entsteht diese Paarung. Taitt.-S. II, 4, 6²). Soweit ich sehe, wird hier ein auch altindischer Gedanke, nämlich der, daß zu tierischer und zu menschlicher Zeugung zweierlei nötig sei: befruchtende Tätigkeit durch den Mann oder das Männchen und durch göttliche Macht oder Mächte, so aufgefaßt: zu der materiellen, ebenfalls schon von außerirdischen Wesen geleiteten Begattung tritt eine gewissermaßen geistige, eine „göttliche“ hinzu. Daß diese überhaupt stattfindet, wird hier letzten Endes durch Indra herbeigeführt. Ihm werden dann die Tiere bei der Brandmarkung empfohlen (Çāṅkh.-Gṛīhyas. III, 10, 2), und er zusammen mit Agni soll in den Gṛīhyasūtras wie in Rgv. X, 19 die Kühe wieder unverseht heimbringen.

Bei verschiedenen mit der Kindererzeugung zusammenhän-

¹) Man beachte auch: Neumondnacht und Neumondtag sind hohe Zeit, Schwarm- und Wirkenszeit auch der Totenseelen.

²) Wegen der verschiedenen Anteile oder Verrichtungen der verschiedenen Zeugungsgenieen oder -gottheiten bei der Zeugung vgl. bes. Rgv. X, 184. Die alten Römer hatten ganz ähnliche Anschauungen: Saturnus ut semen conferret, Liber et Libera (d. h. Bacchus und Venus) ut semen emitterent hic viris, illa feminis, Janus ut semini in matricem committenti ianuam aperiret, Juno et Mena, ut flores menstruos regerent ad foetus concepti incrementum, Vitunus ut vitam daret, Sentinus ut sensum. Dulaure, p. 125, Anm.

genden Riten erscheint ebenfalls Indras Name, und zwar kaum wohl einfach als der eines der großen Götter. Bei der Hochzeit wird er angefleht, der Braut zehn Söhne zu geben (Hiraṇyak-Grīhyas, I, 6, 20, 2). In Mānava-Grīhyas. I, 14, 16 wird bei der ersten Begattung der Neuvermählten das Liedchen Rgv. X, 183 gesprochen, und zwar vom Gatten zum jungen Weibe, wobei dann die Maskul. der angeredeten Person meist in Feminina verwandelt werden. Nach Graßmann — andere Übersetzer habe ich nicht zur Hand — spricht im Rgv. Agni. Und „der Mädchen Buhle und der Frauen Gatte“ (Rgv. I, 66, 8) schiene da, besonders auch im Hinblick auf seinen oft genannten geschlechtlichen Besitz des Weibes, ganz am Platz zu sein. Im Mānavagrīh. aber vermißte man noch andere hervorragende Zeugungsgottheiten und fügte daher nach der ersten Strophe von Rgv. X, 183 die folgende ein:

Prajāpati, sei gnädig meinem Leibe ¹⁾,
 Tvashtar der Gott ²⁾, der Sieggewinner Indra
 Samt den Allgöttern und den Jahreszeiten ³⁾.
 Wir zweie seien vieler Männer Mütter.

Beim Ritus der „Manneszeugung“ (*pumsavana*) tut der Gatte die zerstoßene Schöblingsspitze (*cuṅgā*) des Nyagrodhabaums ins rechte Nasenloch der Gattin ⁴⁾ mit dem Mantra: „Ein Mann ist Agni, ein Mann Indra“ (Gobh.-Grīh. II, 6, 11). Zauberanalogisch wird auch dadurch das Kind im Mutterleib zu einem männlichen; der Spruch ist auch eine Anrufung der zwei Götter, im genannten Sinne zu wirken. In Çāṅkh.-Grīhyas. sollen Indra, Mitra, Varuṇa und die Aṣvin einen Mann im Leibe der Braut wachsen machen (I, 17, 9).

Öfters sodann finden wir eine Austauschung Indras und des großen Fruchtbarkeitsgottes Çiva. So bei gewissen Herbstopfer-

¹⁾ Im Text: *Prajāpatis tanvaṃ me jushasva*, im Āpast.-Mantrapāṭha: *Prajāpate* usw., wie ich aus Blomfields Konkordanz ersehe. Dieselbe Strophe im Baudh.-Grīhyas., Grīhasūtra I, 9, 3 beim *pumsavana* gebraucht; hier *Prajāpate* (p. 29).

²⁾ Gedruckt *devaiḥ*, jedoch gewiß *devaḥ* zu lesen. Aber im Baudh.-Grīh. sogar *derebhiḥ*.

³⁾ *Ritubhiḥ* ist wohl nicht ohne den Gedanken an den *ritu* des Weibes eingeführt.

⁴⁾ Auch das Nasenloch ist nach Winthuis, Einführung usw., 180, wie viele andere Löcher, dem Primitiven = vulva. Aber in Anbetracht der vielfältigen Art, wie in urchümlicher Welt Schwängerung erfolgt, mag diese Anschauung hier fernliegen. Der Nyagrodha ist *Varuṇas* Baum.

spenden der Grihyasūtras, wie wir schon gesehen haben (beim Āçvayujaopfer in Çāṅkh. IV, 16; Pārask. II, 16; Gobh. III, 8; Khād. III, 8). Çiva wird der „alte Indra“ genannt, und Içāna (= Çiva), ist „der Schreckliche mit dem *vajra*“ (*ugra vajrin*). Siehe Altind. Rechtsschr., S. 22. Gleich Çiva hat auch Indra ein drittes Auge, auf der Stirn (Bṛihats. 58, 42). Wie die Zeugungs- und Fruchtbarkeitsgottheiten in verschiedenen Ländern große Tänzer sind, so bekanntlich ebenfalls Çiva und seine Gattin. Auch Indra heißt im Rgv. oft der Tänzer (*nṛitu*). Siehe I, 130, 7; II, 22, 4; VI, 29, 3; VIII, 24, 9; 12; 57 (68), 7; 81, (92), 3 usw. Nicht minder tanzt auch die Sonne. L. v. Schoeder hat diesen Gegenstand eingehend behandelt in Mysterium u. Mimus im Rīgveda, S. 22 ff. und in Arische Religion (s. im Register unter „Tanzen“). Und die phallische Natur der Sonnengottheit verrät sich auch in Indien sogar darin, daß die Strauchpflanze, welche „Sonne“ (*arka*) heißt, Manneskraft verleiht, den Penis groß und steif wie den des Elefanten, Rosses und Esels macht (Ath.-Veda VI, 72). Dem Indra wie dem Çiva wird der Stier, der stehende Inbegriff der Zeugungstüchtigkeit, zugesellt, und Indra hat die Hoden des „geilsten“ aller Tiere¹⁾, des Ziegenbocks. Wie Rudra (Çiva) ist er im Rgv. ein Schafbock (*mesha*, I, 51, 1). Schafbockhoden hat er in Rām. I, 48, 16 f.; 49, 1 f. bekommen.

Ja, er hat tausend Hoden, ist *sahasramushka*, laut Rgv. VI, 46, 3²⁾ und in II, 53, 5 fährt er mit einem Eselshengst, einem Tier, dessen Brunstgewalt auch in Indien sprichwörtlich ist. Indras innige Beziehung zu den männlichen Zeugungswerkzeugen offenbart sich ferner in Çatap.-Br. V, 2, 3, 8: „Der Stier gehört in seiner ziehenden Schulter dem Agni, in seinen Hoden dem Indra an.“ Das gleiche tritt auch in der Bauwissenschaft hervor. Der Gedanke des Hauses, der ständigen Wohnung des Menschen, verkörpert sich im „Mann der Baustätte“ (*vāstu-*

¹⁾ S. Āpast. II, 6, 14, 13. Der Brahmane Prepin wünscht sich als Gnade (*vara*) die Brunst von sieben Ziegenböcken und die Willigkeit jedes von ihm begehrten Weibes (Jaim.-Br. III, 269; Caland. zu Pāñcav.-Br. XIV, 11, 19). So bemühen sich die Gunantuna auf der Gazelle-Halbinsel Neupommern in Melanisien „durch pepe-Kult mit Ingal, dem Gott der geschlechtlichen Liebe, eins zu werden, damit er ihnen nach ihrem Tode besonders brünstige Tiere als Wohnsitz, als ewige Heimat, anweise“. Winthuis, Das Zweigeschlechterwesen 73, vgl. 237 unten. The lust (Brunst) of the goat is the bounty (Gnadengeschenk) of God. William Blake in Marriage of Heaven and Hell ed. Stokes 53 f.

²⁾ Ebenso Agni in Rgv. VIII, 19, 32. Indra hat auch tausend Vulvas (Kathās. 17, 144 f.). Also hyperandrogyn!

nara, vāstupurusha, purusha usw.). Er liegt auf der Baustätte und wird gewaltsam festgehalten von einer langen Reihe der in den Hausplatzquadraten wohnenden Gottheiten. So z. B. sitzt der Feuergott auf seinem Kopf, Parjanya auf seinem rechten Auge, Yama auf seinen Schenkeln, auf seinem Herzen Brahma, auf seinen Füßen die „Väter“. Auf seinem Penis aber hält Indra die Wacht, samt Jayanta, seinem „Sohn“, d. h. einer Form des Indra selber. Brihats. 53, 54; Matsyap. 253, 46; Vāstuvīdyā ed. Gaṇapati IV, 52 (hier Indra auf dem Penis, Indra und Jayanta auf den Hoden). Im Einklang mit solcher Anschauung erklärt MBh. XII, 214, 21—23: Der Same der Männer hat Indra zur Gottheit. Darum entweicht auch die Samenkraft des Vedaschülers, der Samenverlust erleidet, zu Indra.

So bewirkt denn Indra, daß das männliche Glied der Menschen seines Geschlechtsamtes walten kann. Rgv. I, 129, 3 spricht zu Indra: „Du, Wunderkräftiger, machst den männlichen Schlauch (den Penis) schwellen“ (strotzen, überfließen, *vrishanam pinvasi tvacam*). Vgl. Ātap.-Br. XIV, 3, 1, 22: „Durch die beiden Hoden fließt das männliche Wesen über“ (*pinvate*). Gegenstand des Liedes ist Indra als Wunder von Segen verschiedener Art. Was die Rīgvedalieder am meisten erflehen ist: Rind, Roß, Reichtum an Söhnen. So ergäbe sich damit ein sehr passender Sinn. Natürlich mußte den Erklärern da der Regenschlauch herhalten. Der fällt aber schon deshalb weg, weil Indra im Rīgveda nirgends Regengott ist. Geldner übersetzt: „Du machst den bullengleichen Schlauch voll“ und sagt: „Der volle Schlauch ist Bild des Überflusses,“ nennt aber, ganz gegen seine Gewohnheit, keine einzige Stütze dieser Auslegung. Nun sind im Rīg. ja so viele Dinge und Personen *vrishan* oder „bullig“, wie Geldner gewöhnlich sagt, daß kaum ein amerikanischer Junge früherer Zeiten auch nur entfernt so oft mit seinem „bully“ (prächtigt, ausgezeichnet, tüchtig, famos usw.) um sich geworfen hat. Aber „männlich“ heißt das Wort doch auch, ja das PW. gibt nur dies als eigentliche Bedeutung an, und auch der „bullige Schlauch“ wäre doch gewiß am natürlichsten das männliche Glied. Als Entsprechung nenne ich Rgv. IX, 74, 5, wo es von Soma heißt: „Den göttererfreuenden Schlauch läßt er dem Menschen schwellen, er legt die Leibesfrucht (*garbha*) in den Schoß der Aditi, wodurch wir Kinder und Nachkommenschaft erhalten.“ Nur Vergewaltigung des ganzen Zusammenhangs könnte den „Schlauch, der mit Somasaft gefüllt wurde“, ermöglichen. Obendrein gibt es einen solchen im Rīg-

veda gar nicht. Auch in IX, 77, 4 und IX, 86, 39, im Yajurveda und sonst „legt der Soma die Leibesfrucht“ und ist er der „Hineinleger des Samens“. Kein Wunder, daß der Zeugungsgott Indra eine Schwäche für Jungfernsöhne hat: er ist Erretter der von Mädchen ausgesetzten Kinder (Rgv. II, 15, 7; IV, 30, 16; 19, 9). Als solcher hatte er gewiß reichlich zu tun; denn öfters erwähnt der Rgv. als selbstverständlich, daß die Mädchen sich dem jungen Mann hingeben.

Aber auch in eigener Person betätigt sich Indra mächtig als Zeugungsheld. „Er ließ aufschwellen (schwängerte) die Unvermählten, die dabei wie hervorbrechende Quellen wirbelten, und die hinschmelzenden jungen Frauen (*dhasrā yuvatīr*), die die heilige Ordnung kannten. Er sättigte die dürstenden Wüsten und Äcker. Er molk die Sterken, die einen wunderkräftigen Herrn hatten“ (IV, 19, 7). Diese Sterken sind nach meiner Auffassung die vom Dämon eingesperrten „Kühe“, d. h. die Wasser. Vgl. *āpo ajayad dāsapatniḥ*, was im Sinn ganz gleich ist, und X, 43, 8: „Der zu seinen Ehegattinnen diese Wasser (die Flüsse) machte.“ Zwar ist hier zunächst von den durch Indra zu fruchtbarem Leben befreiten Flüssen die Rede, aber deutlich liegt Indras sonstige Schwängerungstätigkeit in Natur- und Frauenschuß zugrunde. Hillebrandt (Lieder des Rigveda, S. 46) übersetzt unmittelbar: „Er schwängerte die Mädchen, die wie hervorbrechende Quellen tobten, er schwängerte die jungen, rechtschaffenen Frauen, welche verkümmerten. Die durstigen Triften und Felder sättigte er. Er verschaffte Milch den Unfruchtbaren, die einen wunderkräftigen Gatten hatten.“ Diesen letzten Satz könnte ich nicht rechtfertigen, und schon damit fällt für mich auch Hillebrandts dreifache Steigerung weg: 1. Unvermählte, 2. junge Frauen ohne kräftigen Gatten, 3. solche mit kräftigem Gatten und dennoch unfruchtbar. Auch daß die Unvermählten bei der Entjungferung oder selbst Vergewaltigung getobt oder geschrien hätten, wie Hillebrandt meint, leuchtet mir nicht ein. Die *ṛigvedischen* Mädchen heißen im Gegenteil solches Vorgehen, namentlich eines so Geschlechtstüchtigen, wollustvoll willkommen. Vgl. zu *nabhanvo vakkā*, was Yamī von Yama begehrt: „Wie eine Gattin will ich dir meinen Leib überlassen, wir wollen umherreißen (umherwirbeln) wie zwei Wagenräder“ (X, 10, 7).

Wie die Gottheiten überhaupt und wie im besondern die Fruchtbarkeitsgenien schädigt auch Indra auf seinem Gebiete. Ganz entsprechend dem, was wir so oft anderwärts von

seinen Zeugungskollegen und -kolleginnen vernehmen, fleht ihn I, 104, 8 an: „Töte uns nicht, o Indra, gib uns nicht preis, raube uns nicht die lieben Genüsse (*priyā bhojanāni* wie in VIII, 1, 34 von den Liebesfreuden) zerspalte uns nicht die Hoden (*āṇḍā*), o Maghavan; Çakra, zerschlitze uns nicht die Gefäße mit der Leibesfrucht darinnen.“ So jedenfalls die richtige Auffassung. Von „bildlichem Ausdruck“, wie Geldner glaubt, ist da keine Spur. Andere Ausleger waren mir nicht zur Hand. Im Einklang mit solcher Natur zerspaltet er dem Çuṣṇa die Hoden (VIII, 40, 11). Jetzt wird auch die in den Purāṇa erzählte Legende klar, wie Indra in den Leib der schwangeren Diti eindringt und ihre Frucht zerstückelt (Kirkel, Pur. Pañcal. 197, 40 ff.; 222, 30 ff.; Rām. I, 46 f.). Indras Tun in diesem Einzelfall stimmt genau überein mit dem höherer und niederer Fruchtbarkeits- und Zeugungsdämonen, die die erotischen Freuden, die Zeugung und die Fruchtbarkeit nicht nur fördern, sondern auch hindern oder vernichten. Deren ist vom Rīgveda herab — siehe hier namentlich X, 162 — ein ganzes Gewimmel, und auch in Europa sind die Vegetationsgeister vor allem den Kindern gefährlich, wie bekanntestermassen Goethes Erbkönig. Hier sei nur der große Nebenbuhler Indras, der Fruchtbarkeitsgott Çiva, erwähnt, der „Hodenzerstörer“ (*aṇḍanāçana*, MBh. XII, 284, 160) und „Schakal des Fötusfleisches“ (ib. 106; vgl. 174). Auch er wohnt nicht nur auf Bäumen, sondern ist selber ein Baum (ib. 105; 139).

Sogar zu Keuschheitsmächten werden nicht selten Genien des Wachstums oder des brennenden Begattungsdrangs. So auch Indra. Wünscht ein Mann nicht, daß andere seiner Gattin beiwohnen mögen, dann soll er große Tausendfüßler lebendig zu Pulver zermahlen und ihr des Nachts, wenn sie schläft, in die Vulva streuen. Āpast.-Gṛiḥyas. VIII, 23, 3; Hirany.-Gṛiḥyas. I, 14, 7; Bhāradv.-Gṛiḥyas. II, 28; Baudh.-Gṛih., Gṛihaçeshasūtra II, 3, 10. Der Zauberspruch dabei lautet im Āpast. (Āpast.-Mantrapāṭha II, 22, 3), Baudh. und Hiranyakeçin: „Indra, stoß ihr einen Riegel¹⁾ hinab für andere Männer außer mir!“ Daß man Indra hier als Fruchtbarkeitsgeist dazu bestellt, wird durch Bhāradvāja bewiesen, hier soll Soma, ebenfalls ein Vegetations- und Zeugungsgott, des verbotenen Paradieses

¹⁾ *Phaliga*, *paliga*, in *Bharadv. parigha*. Vielleicht ist nicht *phaliga* aus *parigha* (praktisch, mit Umtreten des Hauchs) entstanden, sondern ist *parigha* eine spätere Verdeutlichung von *phaliga*, und dies eher = Ver-schluß.

Pforte versperren. In Hiranyak. ist der Text verdeutlicht, aber auch verderbt. Man muß lesen: *Indrāvāsyā ṣephapaligam* und dann wohl *ṣephaphaligam*, „Indra, stoß ihr einen Penisriegel für andere Männer außer mir hinab.“ Zur Vorsicht und weiterer Sicherung kommt zuerst noch der an die Eheliebste gerichtete Halbçloka: „Wie die Sehne vom Bogen, spanne ich von deinem Herzen den Zorn gegen mich ab“ (= Ath.-Veda VI, 42, 1 a b; Hirany-Gṛih. I, 15, 3). Aber nur Āpast.-Mantrap. II, 22, 3 und Baudh. bringen diese Worte. Ebenso wird aber Indra angerufen bei dem Zauber, den ein Ehemann bei seiner Abreise veranstaltet, wenn er wünscht, daß während seiner Abwesenheit andere Männer seine Gattin beschlafen möchten, wozu er sie eine Waschung mit dem Harn eines *babhru* (eines rothaarigen Mannes? einer rotbraunen Kuh? eines Ichneumon?) vornehmen heißt (Bhāradv.-Gṛih. II, 28).

Das wertvollste Zeugnis aber, das der R̥igveda für Indra als geradezu phallische Gottheit ablegt, ist zwar recht oft besprochen, meines Wissens aber noch nie in seiner hervorragenden Bedeutung verstanden worden. Das ist VIII, 80 (91) und lautet in meiner Übertragung so:

1. Das Mädlein ging zum Fluß und fand
Ein Somakraut am Wegesrand.
Sie nahm's mit diesem Wort nach Haus:
„Ich presse dich für Indra aus,
Zum Opfer dich für Çakra aus“
2. „Du gehst einher als Männchen klein
Und schaust in Haus um Haus hinein.
Trink ihn, den dir gepreßt der Zahn,
Zu dem ich Korn und Mus getan,
Und Lied und Kuchen ich getan....¹⁾
3. „Ich möcht' dich kennen lernen doch
Und kam zu dir doch niemals noch.
Ganz sacht, ganz sachte immerzu
Für Indra fließe, Soma, du!
4. „Ob er wohl hilft, ob er's wohl macht,
Wohl macht, daß man mich höher acht't?
Ob ich wohl, einem Gatten feind,
So hingeh'nd Indra werd' vereint?

¹⁾ *Dhānāvantaṃ, karambhinam, apūpavantaṃ, ukthinam*, genau wie in II, 52, 1. Natürlich ist das hier dichterisch, nicht wörtlich aufzufassen.

5. „Hier sind drei kahle Flächenhöhen,
Mach, Indra, die bewachsen schön:
Papas Kopf, unser Ackerfeld
Und die auf meinem Bauche schwellt.
6. „Dort ist er, unser Ackergrund,
Hier meines Leibes Hügelrund,
Dazu noch kommt Papachens Kopf,
Deck alle die mit dichtem Schopf.
7. „O Hundertkraft, durchs Wagenloch,
Durchs Karrenloch, durchs Loch am Joch,
Dreifach rein machend Apālā
Schufst ihr die Haut wie Sonne da.“

Meine Übersetzung ist so gut wie wörtlich treu. Statt „Fluß“ steht im Original „Wasser“. Da indische und abendländische Ausleger es als Fluß fassen, bleibe ich dabei, obschon mir „Teich“ wahrscheinlicher aussieht. *Srutā* verstehen manche als „auf dem Strom(lauf)“. Der Soma ist aber nach dem Veda keine Wasser-, sondern eine Bergpflanze. Daher wohl der Kommentatoreneinfall, die Pflanze sei von der Strömung des Flusses dahergeschwemmt worden. *Srutā* bedeutet aber auch „am Wege“. Wer es vorzieht, setze halt „am Wasserrand“¹⁾). Die vierte Zeile der ersten Strophe hieße wörtlich: „Ich presse dich für Çakra aus.“ *Kuvic chakat* in der 4. Strophe übersetzen, soweit mir bekannt, alle anders; „Ob er's wohl kann?“ Mir scheint *çak*, helfen weit wahrscheinlicher zu sein. Die letzte Zeile von Str. 6 hieße eigentlich: „Die alle mache dicht behaart,“ wozu etwa ginge: „Dem noch Papachens Kopf sich paart.“ Oder lieber so: „Dazu Papachens Kopf. O flugs / Behaar' all die mit dichtem Wuchs!“ Aber obgleich in Indien von vedischer Zeit herab der Pflanzenwuchs als Haarwuchs der Erde gefaßt wird²⁾ — übrigens nicht nur in Indien —, schiene mir doch unserem Sprachgebrauch die Form im Text besser zu entsprechen. Und einen gewaltigen Schopf Haare und Getreidehalme wünscht das Mädchen. An ihrem Bauch oder Venus-hügel ist er nötig, damit sie dem Mann gehörig gefalle. In I,

¹⁾ *Apām ante* sagt Brihaddevatā VI, 101.

²⁾ Daher heißt die Erde, ehe sie Pflanzen trug, „kahl, haarlos“ (*ṛikshā, alomikā*). Taitt.-S. VII, 4, 3 1. *Lomaça* „mit Gras bewachsen“ finden wir in Kāth.-Samh. XXII, 13. Usw.

136, 3 werden dem Dichter auch Mädchen geschenkt, und in Str. 7 fordert ihn eine, die er offenbar für zu jung hält, in gekränkter Würde auf: „Faß mich recht tüchtig daran, ich habe nicht spärliche, ich bin ganz dicht behaart, wie ein Schäfchen der Gandhāri.“ Die letzte Strophe wird später näher erörtert werden.

Das Lied bekundet sich auf den ersten Blick als ganz hervorragend volkstümlich, und zwar so sehr, daß Hillebrandt in seinen „Liedern des Rigveda“ (S. 38) einzig diese Verse (mit Ausnahme des 7.) und IX, 112 (dies in der Übersetzung der „Siebzig Lieder“ von Geldner, Kaegi und Roth) metrisch wiedergibt. Seine Eigenart aber gebietet obendrein im Deutschen den Reim. Ein Volkslied wird es in der Tat sein, höchstens mit Ausnahme der letzten Strophe. Doch wird auch die dem ursprünglichen Gedicht angehören.

Besonders die vorzügliche Behandlung des Liedes durch L. v. Schroeder (Wiener Ztschr. f. d. Kunde d. Morgenlandes XXII, S. 223—244) macht es bei mehreren Punkten unnötig, diese hier zu besprechen. Nach den indischen Kommentatoren soll die Apālā mit einer Hautkrankheit behaftet gewesen sein. v. Schroeder findet diese Annahme sogar „abgeschmackt“, „ekelhaft“ usw. (S. 230 f.) und behauptet, davon stehe auch gar nichts in dem Liede selbst. Nun, wenn es eines so großen Gottes und einer zauberischen Handlung durch ihn bedarf, damit die Apālā eine schöne Haut bekomme, dann muß sie halt vorher eine irgendwie unschöne gehabt haben. Da heißt keine Maus und kein Schöngeist einen Faden ab. Nach Brihaddevatā VI, 99 ff. verliebt sich Indra in die Apālā, als er sie erblickt hat, und trinkt den Soma aus ihrem Mund. v. Schroeder deutet an, da könne sie doch keine Hautkrankheit gehabt haben. Es käme aber darauf an, was für eine. Der Aussatz der indischen Kommentatorenklügelei wäre natürlich ausgeschlossen. Aber sogar ein himmlischer Don Juan wird unter Umständen sich keineswegs durch Hautmängel des gerade heftig begehrten Weibes abschrecken lassen. Das Gesicht könnte ja nicht schlimm oder gar nicht entstellt gewesen sein, und unters Kleid sieht auch der landläufige Gott nicht. Doch sei dem, wie ihm wolle, das Lied selber enthält ja keine Silbe von all der Weisheit der Brihaddevatā und anderer. Apālā ist im Rigveda selber einfach ein Weib mit einem Hautfehler, den Indra gnadenvoll beseitigt, weiter gar nichts. v. Schroeder erklärt auch ohne die geringste Nötigung, das Mägdlein (*kanyā*) von Str. 1 sei die Apālā von

Str. 7 und findet also in den drei Bitten des Mädchens einen neuen Grund für seine Ablehnung der Hautkrankheit. Aber woher könnte denn das Mägdlein und die Apālā ein und dieselbe Person sein! Daß es eine völlig andere sei, springt sofort in die Augen, natürlich aus dem Liede selbst. Nicht einmal, daß Apālā ein Mädchen sei, vermögen wir aus dem Gedicht selber zu schließen, und Brihaddevatā VI, 104 mag ihre Bitte an Indra ziemlich richtig wiedergeben: „Mache mich (am Bauch) schön behaart, tadellosen Leibes und schönhäutig. o Çakra.“ Die Behaarung freilich dürfte sich ungehörigerweise eingedrängt haben. Wie der Text vor uns liegt, sagt er doch einfach dies: Das Mädchen ersucht von Indra die Erfüllung dreier Wünsche: die Haut ihres Venushügels und ihrer Scham soll Haare treiben, ebenso die von ihres Vaters Kopf, und drittens die Haut (oder Rinde, Oberfläche, *tvac* im Veda)¹⁾ der Erde ihren in reicher Kornbehalmung bestehenden Haarwuchs. Da nun Indra einst an der Haut der Apālā solch ein Wunder tat, wie das Mägdlein selber wohl gehört hat und sagt, soll er auch an den drei genannten Häuten seine Macht und Gnade bewähren. Daß nun das Mädchen auch die Behaarung von ihres Vaters kahlem Schädel begehre, erklärt v. Schroeder für ungehörig: „Man begreift auch kaum, was dem Mädchen daran gelegen sein kann, daß ein glatzköpfiger Vater wieder Haare bekommt“ (richtig: bekomme). Und gerade diesen Zug fand ich schon bei der ersten Lektüre entzückend. Die Glatze ist in Altindien höchst unbeliebt, und schon aus der biblischen Geschichte von dem Kahlkopf Elisa wissen wir, wie sogar ein heiliger Mann im kindermassenmordenden Rachedurst versetzt werden kann, wenn er an diesen Schönheitsfehler erinnert wird. Haarwuchsmittel finden wir also auch in der altindischen Literatur recht reichlich. Nehmen wir sogar an, das Mägdlein habe wirklich sein Papachen nicht genug geliebt für solch eine Bitte an den Gott, so wurde sie doch sicherlich von andern Kindern, den unschuldigen Seelen, weidlich aufgezogen mit ihrem, sei es im Dienste der Venus, sei es in dem der Minerva, vielleicht früher erglätzten als ergrauten Erzeuger. Ihr mochte also sogar noch mehr an einem Haarschopf auf des Vaters Schädel denn am schopfigen Kornwuchs auf dem magern Äckerlein des Alten liegen. Die längere Ausführung bei v. Schroeder (p. 233—235), das „Väterchen“ (*tata*) sei der bekannte Vegetations- oder Korn-

¹⁾ Ein paar Beispiele dieses Gebrauchs von *tvac* wären Rgv. X, 68, 4; Taitt.-S. I, 1, 5, 1; 5, 5, 4; Āpast.-Crautas. VIII, 19, 9.

alte, also der Fruchtbarkeitsdämon, steht zunächst einmal ganz in der Luft. Sodann paßt dieser nicht etwa „ganz vortrefflich“ in den Zusammenhang, sondern sehr schlecht, weil diese Bitte dann mit der vom Ackerfeld zusammenfielen, also eine Tautologie wäre, wie übrigens schon v. Schroeders Worte verraten: „Das Feld soll Saaten tragen, der altgewordene, kahlgewordene Vegetationsdämon soll wieder Haare bekommen, d. h. er soll wieder jung werden.“ Und zu solchen Gedanken soll sich sogar das rotnasige, hungrige kleine Mädel versteigen, dem sein Bauch nicht rasch genug Haare treibt und das Feld der Familie nicht genug Korn!

Wie nun aber Apālā ihre sonnenhafte Haut bekam, darüber gehen die altindischen Erklärer auseinander. Nach den meisten hat Indra sie durch bestimmte Löcher oder Höhlungen (*kha*) am Wagen und am Karren und wohl durch den Jochbogen durchgezogen. Darin folgen ihnen die europäischen Forscher, soweit mir bekannt. Die zauberische Wirkung des Durchziehens ist ja oft behandelt worden. Siehe Th. Zachariae, Kleine Schriften, S. 240 ff. mit reichhaltigen Literaturangaben, und vor allem Frazer¹ XI, 168—195¹). Wie ebenfalls von Schroeder darlegt, wird nun die Apālāstrophe beim Brautbad gebraucht. Auch in Mānavagṛhyas. I, 8, 11 heißt es: „Mit dem Spruch: *Khe rathasya, khe (a)nasaḥ, khe yugasya, Çatakṛato, / Apālām, Indras triḥ pūṛtyav (!) akrīnot sūryatvacam* begieße man aus einem messingnen Wassergeschirr (*udakāṃsya*) das Mädchen. Nach dem Āpastambakommentar von Haradatta läßt nun wirklich Indra durch die drei genannten Löcher Wasser auf die Apālā rinnen (Schroeder, S. 227 f.) So könnten wir den Vorgang leicht verstehen, während wir uns ihn nicht recht vorzustellen vermögen, wenn die Reinigung durch Durchziehen erfolgt²).

¹) Von Frazers vielen Beispielen stünde wohl am nächsten: Bei den Lushai in Assam wird das Kind, wie man sagt, fünf oder zehn Tage nach der Geburt von kleinen Pusteln bedeckt, an den Lippen schwarz, seine Kraft geringer. Man zieht es durch einen Ring aus einer gewissen Pflanze. Dadurch wird seine Haut und es selber wieder gesund (S. 185 f.).

²) Unter ochsenbespanntem Pflug begossen wird ein Kranker in Ath.-Veda II, 8, 4 und Komm. Kraft oder Macht erlangt man durch ein Gußopfer in des Wagens Büchse (*nāḍī, mukha*). Taitt.-S. III, 4, 8, 3; Kāth.-S. XXXVII, 12, Schluß. Erbsen soll man vor der Aussaat durch die Nabe eines Wagenrades laufen lassen, wie Bohnen und Weizen durch eine Hose. Sartori, Sitte und Brauch II, 67. Durch durchlöchernte Steine kriecht man, um gesund, schwanger, recht potent zu werden. Frazer³ V, 36; Hastings, ERE. VI, 76. Vgl. auch Bali 248 f.; Frazer IX, 39 (Rāja v. Manipur und damit Jātaka Nr. 126).

Wahrscheinlich dürfte aber dennoch dieses gemeint sein. Dann wäre besser, man übertrüge: „O Hundertkraft, durchs Wagenloch, / Durchs Karrenloch, durchs Loch am Joch / Durchzogst dreimal du Apālā / Und schufst sie sonnenhäutig da.“

Was nun das Mägdlein des Liedes selber anlangt, so kaut sie nach der Bṛihaddevatā und andern altindischen Angaben, sowie nach den europäischen Gelehrten die Somapflanze und preßt so den Saft aus. v. Schroeder (S. 239—241) findet hier die Erinnerung an eine ältere, primitivere Art der Somabereitung und bringt Parallelen — die sich natürlich vermehren ließen — für die Sitte, Getränke, namentlich rituelle, so zu bereiten, daß Mädchen oder Frauen den betreffenden Pflanzenteil kauen und den Saft in ein Gefäß spucken, wobei natürlich die bekannte, in Indien besonders in der erotischen Literatur bezeugte Zauberkraft des Speichels ebenfalls eine Rolle spielt. Ich bezweifle aber, ob wir so viel in *jambhasuta* sehen dürfen. Zunächst einmal könnte einfach die große Armut des Mädchens, das nicht einmal Mörser und Stößel dazu gehabt hätte, hervorgehoben werden. Sodann braucht *jambhasuta* wohl kaum eine so wörtliche Bedeutung zu haben. Der Mund der Steine, der den Soma preßt, ist grün von Somasaft (X, 94, 2), sie kauen die Somaschößlinge (IX, 79, 4; X, 94, 3) und fressen sie (X, 94, 6; 9), machen sie mit dem Mund zurecht. Unser Mädchen nun könnte wohl nur mit Mörser und Stößel ausgerüstet gewesen sein. Aber auch diese zwei kauen wie zwei Rosse die auszupressende Pflanze (I, 28, 7). Also könnte *jambhasuta* mit dem Gebiß ausgepreßt, „zahngepreßt“, wie v. Schroeder übersetzt, auch von Somasaft gesagt werden, der eben nicht im Mund ausgepreßt worden ist, sondern vom „Gebiß“, von den „Zähnen“ jener Mittel¹⁾.

Ebenso scheint mir v. Schroeder auf „gattenfeind“ (*patidvish*) mehr aufgebaut zu haben, als dieser Grund zu tragen vermag. Denkbar an sich wäre ja seine Ansicht, daß unser Mägdlein sich selber — der Plur. der 1. Pers. statt des Sing. kommt auch sonst im Veda vor — oder sich und ihre Altersgenossinnen

¹⁾ Die Preßsteine sind die Zähne des Opfers, sagt Taitt.-Samh. VI, 2, 11, 4; Çatap.-Br. III, 5, 4, 24. An der zweiten Stelle wird hinzugefügt: „Wenn sie mit den Steinen auspressen, so ist das, wie wenn man mit den Zähnen kaut.“ Auf die Zähne werden bei der Totenverbrennung die Preßsteine gelegt. Āṣval.-Gṛihas. IV, 3, 5. Die zwei Preßbretter beim Somaopfer sollen vorne schmaler, hinten breiter sein, weil die Kinnladen so beschaffen sind. Kāth.-S. 25, 9; Kap.-S. 40, 2; Maitr.-S. III, 8, 8. Dies schiene in der Tat auf eine Entwicklung vom Kauen her zu deuten.

gattenfeind nenne, weil sie zwar nach dem Eintritt der Reife und dem Geschlechtsverkehr begehre, aber eben noch in der Zeit des besonders durch Heinrich Schurtz bekannten „Männerhauses“ lebe, wo die Jungmannschaft und die Mädchen erst längere oder kürzere Zeit in „freier Liebe“ miteinander Geschlechtsumgang zu haben pflegen und der Gedanke an eine Heirat, also einen Gatten, ihnen zunächst verhaßt ist (S. 242 bis 244). Die Geschlechtssitten, die sich im Rigveda spiegeln, sind nun keineswegs puritanisch, wie schon erwähnt. Die mannbaren Mädchen geben sich offenbar gerne hin, es scheinen danach Zustände zu sein, wie wir sie auch in Europa in gar manchen Gegenden seit alters finden, wo Buben und Mädchen vom Eintritt der Geschlechtsreife an, ja nicht selten schon vorher, als selbstverständlich der Begattung fröhnen, vor Gatte- oder Gattin-Sein aber ein Grauen empfinden, solange es halt nicht sein muß. Aber andererseits hören wir im Rigv., daß Mädchen, die keinen Bruder haben, den Männern nachlaufen (I, 124, 2; IV, 5, 5; vgl. auch II, 17, 7; X, 96, 22). Ob sie dabei einfach Liebesfreuden oder einen Gatten suchen, in beiden Fällen stimmt das nicht zu einer Zeit des Männerhauses mit freiem Geschlechtsverkehr der Unverheirateten. Da braucht das Mädchen weder einen Bruder, ihr zu einem Ehegemahl zu verhelfen, noch hätte da die aus dem altindischen Schrifttum bekannte Aufsicht des Bruders über die Schwester einen Sinn¹⁾. Nein, das Männerhaus liegt für den Rigv. in ferner Vergangenheit, obschon ja die *sabhā* wohl mit Recht als ein Überlebsel aus ihr betrachtet wird. Doch auch hier scheint man mir von Art und Geist unsers Liedes nicht den richtigen Begriff zu haben. Der Dichter legt in des Mädchens Mund wohl einfach einen tragikomischen Ausdruck: „Wir möchten zwar auch sein wie die Großen, einen Mann haben, müssen aber natürlich die Männerfeindlichen spielen, weil wir noch so klein seien“²⁾. „Unmittel-

¹⁾ Wegen des innigen Verhältnisses zwischen Bruder und Schwester siehe z. B. Weib im altind. Epos, S. 422; das Kapitel „The Brother Festival“ in Bose, *The Hindoos as they are* 2, S. 87 f.; in meinem Bali, S. 210 bis 215. Dieser schöne Zug scheint aus indogermanischen Tagen zu stammen. Das gleiche findet sich bei den Slaven (Friedr. S. Krauß, *Sitte und Brauch der Südslaven*, 1885, S. 621). In der Edda kann die Schwester sogar nicht den Mord des eigenen Vaters am Bruder rächen (übers. v. Genzmer, S. 116). Die Wandlung in der Chriemhildsage ist bekannt.

²⁾ Mephistopheles: Ihr wäret wert, gleich in die Eh' zu treten. Gretchen: Ach, dazu ist es noch nicht Zeit.

„Nein, vierzehn Jahr und sieben Wochen,“ sagt die Junge — ist es in einer Gellertschen Fabel? —, als der Vater sie als vierzehnjährig vorstellt.

bar vorher redet sie ja davon, wie gering geachtet sie sei, sie zählt nicht mit und fragt sich zaghaft, ob Indra wohl durch ein Wunder bewirken werde, daß sie höher geachtet werde — das bedeutet *vasyasas karat* —¹⁾). Höher geachtet, weit höher als die noch nicht geschlechtsreifen Mädchen sind ja die mannbaren überall auf Erden — solange diese nicht zu alt sind —, und wie sehr erst in primitiver Gesellschaft! Man denke doch daran, welch eine Freude es da oft auch für die Eltern, namentlich die Mutter ist, vom Mädchen selber ganz zu schweigen, wenn das lang Ersehnte eintritt. Gründe mögen da manchmal, ja wohl meistens, verschiedene mitreden, der Hauptgrund ist natürlich der: ein weibliches Menschenkind hat seinen Wert zunächst nur darin, daß man mit ihm ein Pläsir haben kann, dann oft auch: Kinder, namentlich Söhne. Auch als Arbeitstier leistet es weit mehr denn so ein unentwickeltes Ding. Die Sehnsucht unsers Mädchleins ist also vollkommen natürlich, naiv unschuldig. Und nicht nur an sich denkt sie, sondern auch an ihren Vater und die Not der ganzen Familie, obschon wahrscheinlich keineswegs aus reinem Altruismus oder einzig aus kindlicher Liebe.

Aber mit all dem haben wir das für den Forscher Wichtigste noch nicht erfaßt, wie sehr auch man sich bisher mit dem Herausgeschöpften zufrieden gegeben hat. Es bleiben ungelöste Rätsel von recht aufdringlicher Art. Wohl wahr: Indra erscheint in verschiedenen Gestalten schon im Rgv. „In Gestalt um Gestalt wandelt sich Maghavan, Zaubertrug um seinen Leib schaffend“ (III, 53, 8). „Er ward gleichgestaltet vielen Gestalten. Das (d. h. wohl: die zu einer bestimmten Zeit gerade angenommene) ist seine Gestalt zum Anschauen“ (VI, 47, 18). Aber immer geschieht solch ein Tausch der äußeren Erscheinung zu einem bestimmten Zweck; meist will er damit hinters Licht führen. Was soll aber die Schnurpfeiferei, daß er als kleines Männchen umhergeht und in Haus um Haus hineinguckt? Dazu wäre eine große Gestalt geeigneter. Oder macht er sich so klein, daß man ihn nicht bemerke? Von anderm zu schweigen, hätte das seine Bedenken, da man bekanntlich über Geistlein stolpern, auf sie treten, sie in die Türe einklemmen kann usw. v. Schroeder fühlt die Schwierigkeit, ohne sie sich aber recht einzugeste-

) „Das ist des Menschen Himmelreich, wenn er auf dieser Welt zu mehr Geltung gelangt“ (*Esha vai manushyasya svargo loko yad asmiml loke vasyān bhavati*). Kāth.-S. XI, 4 gegen Schluß (S. 148, viertletzte Zeile).

hen, und tröstet sich mit dem verzweifelten Sprung: „*vīraka*, Männchen oder ganzer Mann, d. h. wohl ein Inbegriff der Männlichkeit“ (S. 237). Als Stütze dieser Unmöglichkeit nennt er V, 2, 5, wo Agni *maryaka*, „Männchen“ (wohl noch genauer „Jungmännchen“) genannt wird. Aber das ist etwas ganz anderes; das Wunder, daß Agni, das Feuer, so alt und doch täglich neu geboren, so klein und doch dann in kürzester Zeit ein brüllender Riese ist, hat auch die vedischen Menschen beschäftigt und muß ja auch auf das unverklügelte Denken einen tiefen Eindruck machen¹⁾. Indra aber, der über alle Welten hinaus und hinauf ragende Übergigant des R̥igv als ständig umhervogierendes kleines Männchen stößt einen vor den Kopf oder doch an die Beine. Wo wäre etwas Ähnliches zu finden? Weiter: *ṣanair iva*, *ṣanakair iva*“, „ganz leis, ganz leise“ oder: „ganz sacht, ganz sachte“ soll der Soma dem Indra zufließen. Wie seltsam! Sonst gebahrt sich der Somasaft allüberall vollkommen anders. Er springt, rauscht, braust, schreit, wie ein Stier brüllt er, wiehert laut wie ein Roß, er macht ein Getöse wie der Don-

¹⁾ Er heißt öfters der Jüngste (*yavishṭha*, *yavishṭhya*), da er jeden Morgen neu erzeugt wird, und doch ist er alt und seine Geburten gehören der Urzeit an (*sanāni*, III, 1, 20). „Der Altgewordene ist plötzlich als Jüngling hervorgekommen“ (*jujurvān yo muhur ā yuvā bhūt*, II, 4, 5). Vgl. z. B. III, 15, 4. Oder X, 4, 1—2:

Verehren will ich dich, Gebet dir bringen.
Daß Ehrfurchtszoll dir sei bei unsern Rufen.
Du bist ein Brunnen in der Wüste, Agni,
Dem Volke, das dich sucht, uralter König.

Du bist's, zu dem hin alle Menschen streben
Wie Rinder zu dem warmen Stall, o Jüngster.
Der Götter und der Menschen Bote bist du,
Gehst zwischen beiden hin und her mit Lichtglanz.

„Agni klein geboren, wird groß“ (Taitt.-Samh. V, 1, 2, 3, *alpo hy esha jāto mahān*). Der Opferer spricht (beim Neu- und beim Vollmondsopfer), während vom Hotar die Entzündungsverse hergesagt werden, zu Agni einen Mantra mit „Ich berieche dich Unsterblichen am Kopf“ (Taitt.-Samh. I, 6, 2, 2; Āpast.-Gṛautas. IV, 9, 3). Agni ist halt da ein kleines Kind. Keith übersetzt fälschlich: „I touch the head of thee“ (*amartyasya te, hotar, mūrdhann ājigharmi*). Einzig die ältere Person beriecht die jüngere oder das Kind am Kopf. Dabei ist Agni der Gott, den schon die Vorväter der Familie entflamten (Macdonell, Vedic Mythology 96). — Zum Beriechen am Kopf, das im „Kāma“ besprochen wird, sei noch nachgetragen: Von den Bergvölkern Chittagongs wird berichtet: Sie legen Mund und Nase auf die Wangen des andern und ziehen den Atem stark an. In ihrer Sprache heißt es nicht: „Gib mir einen Kuß!“ sondern: „Rieche mich!“ Rich. Andree, Ethnograph. Parallelen II, 223 f.

ner oder wie eine Schlacht, er strömt wie ein stürzender Fluß, lärmt wie Ströme dahin, wie das Meer schwillt er an, ist ein großes Meer, der Schall von Soma beim Pressen dringt sogar bis zum Himmel empor (dies letzte in X, 76, 6, das übrige meist aus Buch IX), und die Preßsteine durchdröhnen die Erde mit ihrem Geräusch (X, 94, 4) usw. Oder man lese einfach das ganze letztgenannte Lied, damit man sehe, wie unmöglich dies *çanair iva, çanakair iva* beim wirklichen Soma ist. Die Erklärung der Inder, die da sagen, Indra habe das Geräusch der kauenden Zähne der Apālā für das Getöse der Preßsteine gehalten und sei deshalb herbeigekommen, mag „abgeschmackt klingen“, wie v. Schroeder mit Recht sagt. Aber sie haben doch wenigstens gefühlt, daß ein lautes Getön erfordert werde, wo es sich um Somapressung für den Gott handelt.

Drittens mutet doch des Mägdleins oder des Mägdleins und seiner Genossinnen bange Sehnsucht, sich mit dem Gott Indra zu vereinigen, recht wunderbar an. Zwar die Anschauung von des Menschen Zusammensein mit dem leiblich, obwohl unsichtbar, gegenwärtigen Gott durchzieht auch den Rigv. Freilich, wenn Vasishṭha in dem berühmten Liede voll vermissenden Schmerzes den Varuṇa an die Zeit erinnert, wo er mit diesem in innigster Freundschaft verkehrt habe, so fühlt er sich da als Auserlesenen, besonders Begnadeten. Namentlich aber der Gott des Feuers heißt an einer sehr großen Anzahl Stellen der „Gast“, der „liebe Gast“, der „freundliche Gast“ usw., sowie der „Hausfreund“, und die Lieder an ihn und von ihm atmen nicht selten ein liebevolles Zusammengehörigkeitsbewußtsein zwischen dem Gott und seinen Verehrern. Selbst als Stammes- oder gar Blutsverwandte, ja als leibliche Brüder der Götter fühlen sich die Frommen, die Arier (II, 29, 4; III, 54, 9; 55, 16; 56, 3; VII, 82, 8; VIII, 27, 10; 72 [83], 7 ff.; X, 64, 13). Indras Verhältnis zum Menschen ist zwar nicht so zärtlich wie das des Agni, immerhin aber doch öfters sehr nahe, ganz kameradschaftlich, namentlich kampfb Brüderlich, ja saufbrüderlich, oder wie das des Vaters zum Kinde¹⁾, oder es wird doch wenigstens so gewünscht. Ja, Indra, der auch als ein begeisterter und begeisternder Sänger und Inspirator poetar gilt (X, 100, 11; III, 34, 5; 46, 4), wird angerufen: „Komm zu den Lobgesängen, falle singend ein, stimme ein, brülle her (*ā ruva*) und folge nach

¹⁾ Dieser Gedanke vor allem von Indra und Agni (I, 1, 9; 31, 10; 104, 9; 127, 8; III, 49, 4; 53, 2; VIII, 64 (75), 16; X, 22, 3; 48, 1; 69, 10). „Unser ältester Bruder“ heißt Agni in X, 11, 2.

unsern Gebeten, o Guter, und laß, o Indra, unser Opfer gedeihen“ (I, 10, 4). Wesentlich das gleiche in I, 173, 2; IV, 163; X, 148, 3. Trotz aller oft hervortretender Kulturbelecktheit, ja gelegentlicher Übergescheitheit¹⁾ treten wir doch im R̥g̥v. in eine vielfach morgendliche Zeit. Da ist viel seelische Jugendllichkeit, und diese geistige Morgenwelt hängt innig zusammen mit der Morgenfreude des R̥g̥v. „Mit der Morgenröte erwachend“ (*usharbudh*), „in der Frühe ausfahrend“ (*prātaryāvan*) sind die Menschen und vor allem die Götter (I, 44, 1; 45, 9; IV, 6, 8; 45, 4; VII, 76, 5 usw.). Sogar die vagierenden Poeten stehen früh auf und wecken da gelegentlich als Gäste den reichen Herrn im Morgenschlaf (I, 125). Und sowie die Götter erwacht sind, kommen sie zu Opfermahl und Gemeinschaft der Menschen, vor allem auch Indra als Zechgenosse. So erhebt sich schon mit der heiligen Frühe des Ariers Bewußtsein seiner Zusammengehörigkeit mit den Göttern, auf der Höhe des Tages erneuert sich die Spende, namentlich an Indra, und woher könnte da der Abend gottheitverehrungslos sein, wo doch die Nacht, die Finsternis, das „schwarze Unding“, die „schwarze Ungeheuerlichkeit“ (*asitam abhvam*) hereinbricht! Zwar ein ständiges geistiges Zusammenleben mit der Gottheit, wie es des wahren Christen Herzenswunsch bildet, fehlt natürlich. Seit vedischer Zeit kennt der Inder nicht nur das „Herbeiholen“ (*āvāhana*) der Gottheit, das durch die mit unwiderstehlicher Zaubergewalt wirkenden Opfer, im R̥g̥v. vor allem durch das ebenso zwingende Loblied oder Gebet erfolgt, sondern auch das *visarjana*, die auch anderen Völkern vertraute Weg- oder Heimsendung des Gottes oder Geistes; sogar Götterbesuche, ja die am ehesten, können uns praktischen Menschen unbequem werden. So spricht III, 53, 6 zu Indra: „Du hast jetzt Soma getrunken, geh heim, o Indra; du hast zuhause eine schöne Gattin als deine Lust, wo belohnungsreiches Ausspannen deines Rosses winkt.“ Das klingt recht ähnlich der Art, wie die weibberlüsternen Gandharva weggebannt werden: „Eure Gattinnen wahrlich sind die (ja berückend schönen) Apsaras. Ihr Gandharva seid ihre Gatten. Macht euch davon, ihr Unsterblichen, hängt euch nicht an Sterbliche“ (Ath.-Veda IV, 37, 12). Also mag auch hier das Bocksohr des Brunstwidder oder *mesha* Indra hervorgucken. Sodann starrt sehr auffällig naiv an vielen Stellen des R̥g̥v. der rein geschäftliche, aber wohl aller pri-

¹⁾ Leider finde ich kein wirklich entsprechendes Wort für das in neuerer Zeit so viel gebrauchte englische *sophistication*.

mitiven Religion gemeinsame Untergrund des Gottesverlangens hervor: Do ut des und da ut dem. Indra selber erklärt, er verkaufe sich dem Meistbietenden (IV, 24, 9; X, 48, 5). Andererseits bemogelt gelegentlich der Fromme, „verstohlen leise“ (*upāṃṣu*) die eine Gottheit zu Gunsten einer anderen (X, 83, 7), und die reichen Trankspenden sind erklärtermaßen oft dazu da, daß der Gott, vor allem der Saufbold Indra, sich betrinke und als Reicher im Rausch freigebig werde (I, 4, 2; 46, 12; 51, 7; 54, 9; 139, 6; III, 41, 6; 51, 12; IV, 31, 2; VI, 19, 7; VIII, 4, 4; 24, 10; 49, 3; IX, 8, 3; 60, 4; 75, 5; 81, 1)¹⁾.

Also der vedische Inder kennt gar wohl das Kommen des Gottes und das Zusammensein mit ihm, auch als Zechkumpan. Aber die Stimme der Lieder ist Esaus Stimme, ist die des Mannes. Zwar hat allem Anschein nach die vedische Gattin vergleichsweise durchaus keine niedrige Stellung und als Hausherrin auch Anteil an den Gottheiten des häuslichen Opfers. Sodann war der Kult in Wirklichkeit weit mehr ein solcher der Vegetations- und Fruchtbarkeitsgottheiten als der vielfach ignorierende, beiseite schiebende und umkrempelende *R̥gveda* Namens haben will. Damit ergibt sich im Kult auch eine größere Bedeutung des Weibes, aber eben vor allem als der Trägerin der Geschlechtlichkeit und der Fruchtbarkeit. „Was beim Opfer die Gattin tut, das ist Begattung“ (*Kāth.-S.* XXV, 8; *Kap.-Kāthas.* 40, 1; *Çatap.-Br.* III, 5, 3, 16 usw.). Auch als weibliches Wesen kann also unser Mägdlein keine Beachtung von seiten eines Gottes finden. Anders steht es bei ihren geschlechtsreifen Schwestern. Die haben von *R̥g.* X, 85, 40 herab mehrere voreheliche Besitzer aus der übermenschlichen Welt: Soma (den Mondgott), den (oder: die) Gandharva und Agni. Siehe meine Anmerkungen in „Weib im altind. Epos“.

¹⁾ Freilich ist der Rausch auch für die Anschauung des primitiven vedischen Inders eine mystische und magische Gottesmacht, unfassbar, allüberwindend, ist er der Dichter voller Weisheitskraft, der auch den Menschen zum Dichter macht; zum Seher und zum König wird man durch ihn, das Nackte hüllt er ein, alles, was wund ist, heilt er, der Blinde sieht, der Lahme geht, durch ihn siegt nicht nur der Gott, vor allem Indra, an ungezählten Stellen in heißer Schlacht, sondern auch der Mensch und gewinnt durch ihn Nachkommenschaft usw. (III, 43, 5; VI, 19, 7; VII, 82, 3; VIII, 12, 3; 68 [79], 1 f.; IX, 67, 13; X, 25, 10). Begeistert ruft VIII, 48, 3: „Wir tranken Soma, wir wurden Unsterbliche, wir gingen zum Licht, wir fanden die Götter. Was kann uns jetzt die Feindschaft schaden, was denn, o Unsterblicher, eines Sterblichen Tücke.“ Und in der Folgezeit ertönt immer und immer wieder diese Strophe.

S. 233; Altind. Rechtsschr. 22; 141; 229 und die dort angegebenen oder besprochenen Stellen; außerdem Pañcākhy. ed. Hertel III, Str. 181—189; Vishṇudh. II, 33, 16 f.; Bṛihats. 74, 7; Agnipur. 165, 19—21. Denn: wenn die Zeichen der Mannbarkeit (*vyāñjana*) an ihnen hervortreten, so erscheint in ihrem Leibe der Mond und genießt sie, in ihren Brüsten wohnt der Gandharva und genießt sie, in ihrem Monatsfluß weilt und genießt sie der Feuergott¹). So Nārada XII, 28 im nepales. MS. (siehe Altind. Rechtsschr. 22; 229); Bhaviṣyap. I, 182, 31 und Angiras in Hcat. III 2, p. 803. Padmapur. Uttarakh. 120, 6 f. aber ein wenig anders: „Wenn die Zeit der Schamhaare sich eingestellt hat, genießt Soma das Mädchen, wenn die Zeit des Monatsflusses, die Gandharvas, der Feuergott aber, wenn ihre Brüste sich zeigen²).“ Indra jedoch gehört nicht zu diesen, übrigens ja nur dem mannbaren Mädchen zugewandten intimen Gästen, so gerne er auch da und dort ein schönes Menschenfräulein umarmen mag. Aber solch ein unreifes Nichts, wie unser Mägdlein, das als „Unbehaarte“ (*alomikā*) für den Mann obendrein zauberisch gefährlich ist (Manu III, 8 = Bhaviṣyap. I, 5, 100; 182, 40), woher könnte das dazu kommen, den großen Indra als Besucher zu empfangen, sei es als Liebhaber, sei es sonst! Wie wunderlich von so einem Kind,

¹) Warum der und nicht der Mond? Die Erklärung gibt Bhaviṣyapur. I 157, 39: das Menstrualblut gehört zum *pittavarga*, und 157, 41: *Pittam agniḥ smṛito* (dies ist die Lehre der altindischen Medizin). Und: Agni ist die Galle der Wasser (Taṭṭ-S. IV, 6, 1, 2; Kāth-S. XXVII, 17; Vāj-S. 17, 6; Maitr.-S. II, 10, 1; Çatap.-Br. IX, 1, 2, 27). „Nach fortgeschrittenen ärztlichen Anschauungen hat... das Menstrualblut die Eigenschaft des Agni.“ Reinh. F. G. Müller, Über pitta usw. im Janus 1934. S. 95. Vgl. die ganze Abhandlung.

²) Deshalb und durch der Gottheit Willen darf das Weib ungescheut sich jedem Mann, besonders ihrer Kaste, hingeben, wird sie aber von einem aus niedrigerer Kaste geschwängert, dann ist sie so lange befleckt, als der „Dorn“ nicht abgegangen ist und sie nicht ihren, sie von allem Fehl reinigenden Monatsfluß bekommt. Siehe die angeführten Stellen, sowie Weib im altind. Epos 92; 165; 390; Altind. Rechtsschr. 342; Agnipur. 165, 6 f.; MBh. K. XIII, 58 (hier besonders ausschweifend), und die lange Reihe von Stellen in Hcat. III 1, p. 843—848, daß das von fremden Männern genossene Weib nicht befleckt werde usw.; nur drei Vergehen der Frau gibt es: Gattenmord, Brahmanentötung, Fruchtabtreibung (ib. 844). Freilich mancherorts wird des Weibes Freiheit dahin beschränkt, daß es während der empfängnisgünstigen Zeit allein ihren Gatten zulasse („Weib“ 92; MBh. K. XIII, 85). Oft aber hören wir: Das Weib trifft bei Unkeuschheit keine Schuld, immer aber den Mann (so sogar MBh. K. XIII, 58).

daß es zu dem sprechen sollte: „Ich möcht' dich kennen lernen doch. Und kam zu dir doch niemals noch. Und damit dies anders werde, möchte ich schleunigst manubar sein!“

Mit einem Schlag wird alles klar, sowie wir mit Hillebrandt, Lieder des Rigveda, S. 135, bedenken, daß „im Rigv. sehr erotische Dinge um so weniger verwunderlich sind, als selbst im Ritual der Geist, der das Kāmaçāstra schuf, sich gelegentlich geltend macht.“ Das „Männchen“ ist nämlich der Penis, der auch unter uns öfters so genannt wird¹⁾, in unseren Erzählungen um die Reformationszeit öfters Knabenbube heißt, und der auch im Namen Kumāra „Knabe“ für Skanda oder Karttikeya den Zeugungsgenius ursprünglich gemeint ist. „Haus“ (*griha*) bezeichnet dasselbe wie „Liebeshaus“ (*kāmagriha*, *sma-ragriha* Vulva), und der ganz leise oder sachte fließende „Somasaft“ ist das weibliche „Liebeswasser“ oder „Wollustwasser“ (*kāmasalila* usw.) der indischen Lehrbücher der Erotik. „In Haus um Haus schaut dieses Männchen hinein,“ nur nicht in das der armen unreifen Mägdlein! Wie wonnevoll seine Besuche sind, davon haben die Kleinen durch Ältere genugsam gehört, so daß schon die Neugier sie plagt. Und etwas gelten, etwas sein möchten auch sie. Also brennen sie darauf, Bekanntschaft mit dem „Männchen“ zu machen. Würden sie nur plötzlich manubar, dann würden sie wohl, wenn sie sehnachtsverloren so des Weges dahingingen, bald mit dem mächtig lockenden vereint.

Genau den gleichen „Indra“ und den gleichen „Somatrank“ für ihn findet man in X, 101, 12, angeschoben an ein Lied, das zu eifriger Somapressung auffordert. Da heißt es: „Ihr Penismänner (*kaprinnaras*), stellt den Penis empor, setzt ihn in raschen Gang, vögelt (*khudata*) zur Beutegewinnung, treibt ihn drängend hinzu (oder: macht ihn ausfließen), den Sohn der Nishṭigri, den Indra, zum Ergötzen (oder wohl eher: zur Hilfe, zur Förderung für Land und Leute, *ūti*), damit er hier Soma trinke.“ Auch da ist Indra das männliche Glied und der Soma das „Liebeswasser“. Das rätselhafte *Nishṭigri* bedeutet nach

¹⁾ „Kleiner Mann“ = penis ist schon bei den Primitiven zu finden (Winthuis, Das Zweigeschlechterwesen, S. 19), ebenso ist er ihnen „der Mann mit einem Bein“ (Winthuis, Einführung usw., S. 119). Auch vom penis erectus wird unter uns gesungen: Ein Männlein steht im Walde Auf einem Bein. Es hat auf seinem Kopfe Ein Käßlein klein. Sag, wer mag das Männlein sein? Sein Käßchen wird vorzüglich dargestellt auf dem japanischen Bilde bei Fr. S. Krauß, Das Geschlechtsleben des japanischen Volkes II, S. 493.

Sāyana „Verschlingerin der Nisṭi, d. h. der Diti“. Vielleicht stimmt da wenigstens *grī*, Verschlingerin. Nisṭi könnte ein Nomen agentis von *nish*, netzen, besprengen, sein. Nish-tigrī, „Verschlingerin des Netzers“ (Besprengers), stünde als volkstümlich derber Ausdruck ganz im Einklang mit dem sonstigen Ton der Strophe, deren *khudata* futuute so unanständig ist wie *yabh* (yeb im Kroatischen; s. Fr. S. Krauß, Das Geschlechtsleben des japanischen Volkes¹ I, S. 294. Vergl. z. B. „Freßbegierige Kehle“ = Vulva bei den Zentralaustralern [Winthuis, Mythos usw. 68 f.]). Wir sind hier hineinversetzt in ein Fruchtbarkeits-, jedenfalls ein Indrafest. Wieder erinnere ich an Hillebrandts in verschiedenen Schriften gegebene Darlegungen, namentlich an Lieder des R̥gveda, S. 136 bei Gelegenheit des Liedes von Agastya und Lopāmudrā: „Es wäre demnach eine Situation, wie wir sie aus den Bräuchen der Sonnenwendfeste kennen, wo Brahmanen und Hetären sich Zoten zurufen (Lāt. 4, 3, 10 ff.) und Leute verschiedener Kasten (Lāt., ib. 17) Begattungen vollziehen.“

„Sohn der Penisverschlingerin“ wäre dann ähnlich, freilich etwas entfernt, den bekannten *iṣṭeḥ putra* (I, 125, 3), „Sohn des Wunsches“, d. h. Mensch, der nach Wunsch schenkt, *sahasah putra*, *çavasah sūnu* usw. Besser aber so: Die Vulva empfängt den Penis und entläßt ihn wieder aus sich heraus gerade wie einen Sohn. Auch das „Verschlingen“, und zwar mit einer Ableitung von der nämlichen Wurzel ausgedrückt, kennt der Veda. Eine der Zotenstrophen beim Roßopfer lautet in Vāj.-Samh. XXIII, 22, Çatap.-Br. XIII, 2, 9, 6:

Das garst'ge Vögelvögelchen,
Es tummelt sich mit plitscheplatsch.
Der Zumpt stößt in den tiefen Spalt,
Gierig verschlingt die Scheide ihn.

Den gleichen Ausdruck bringt auch der schwarze Yajurveda in Kāth.-S., Aṣvam. 4, 8. Dabei mag „plitscheplatsch“ (*āhalak*) auf eine Fülle des Liebeswassers hinweisen¹). Wie wohlvertraut und wichtig das „Wollust-“ oder „Liebeswasser“ schon dem vedischen Inder war, davon werden wir dann beim Roß-

¹) Schon bei den Zentralaustralern heißt die Vulva oft (tiefes, großes) Wasserloch (Winthuis, Mythos usw. 36; 51; 53; 70; 83; 100; 103 f.; 136; 140; 169; 204 f.), oder „mit dichtem Gebüsch umgebenes Wasserloch“ (104), auch z. B. „fließendes Auge“ (49; 102), und coire vom Weibe: „Augenfett verlieren“ (63). Vgl. die „saftige Feige“, S. 39; 46; 136.

opfer Beweise bekommen. Hier nur ein schöner Mythos des Çatap.-Brähmaṇa (X, 5, 2, 9—12). Die Person (*puruṣa*) im rechten Auge ist Indra, im linken Indrāṇī, seine Gattin. Durch die Nase als Scheidewand sind sie voneinander getrennt. Aber: „Diese zwei gehen hinab in den leeren Raum des Herzens (*hṛdayasyāvakāṣam*) und begatten sich. Wenn sie an das Ende (d. h. die consummatio, den Höhe- und Abschlußpunkt) der Begattung gelangen, dann schläft der Mensch. Das ist, wie wenn man, an den Endpunkt der menschlichen Begattung gelangt, (vor Wollusterregung) gleichsam bewußtlos wird, so wird man da (im Schlaf) gleichsam bewußtlos. Das ist eine göttliche Begattung, das ist nämlich die höchste Wonne... Deshalb soll man mit diesem Wissen schlafen, so ist es wahrlich richtig. Diese beiden Gottheiten macht er dadurch der Begattung, ihrer lieben Lust, teilhaftig. Deshalb soll man einen Schlafenden nicht gewaltsam wecken, damit man nicht die beiden Gottheiten, während sie sich begatten, verletze. Deshalb fürwahr ist hier der Mund dessen, der geschlafen hat, speichelig: diese beiden Gottheiten ergießen den Samen. Von diesem Samen entsteht hier alles, was es nur gibt.“ Des altindischen Weibes „Samen“ ist wohl das „Liebeswasser“¹⁾.

Ferner: Der Priester Neshtar wäre wohl am natürlichsten „der Beregner“ als der wenigstens ursprüngliche rituelle Begatter der Frau des Opferherrn. Bei der Nachmittagspressung des Somaopfers setzt sich der Neshtar auf den Schoß des Agnīdh, des „Feuerentzünders“, und führt die Gattin des Opferherrn herbei. Er spricht den Mantra: „In deinem Anblick (vor deinem Antlitz), o Agni, der du alles bist, alles enthältst, voll Manneskraft bist, möge ich alle Spermata zu den Schönen hin (d. h. für sie, zum Gebrauch bei ihnen) an mich nehmen“ (Taitt.-S. III, 5, 6, 2 f.). Mystisch empfängt er also von Agni, dem Zeugungsgott, dessen und anderer Samenkraft. Aber doppelt hält besser: Auch vom „Entzünders des Agni“ geht Samenkraft in den Neshtar über: genau wie z. B. Fruchtbarkeit von den Geschlechtsteilen der Ernter in die Erde strömt, auf die sie sich setzen, so vom Agnīdh in den Neshtar, der sich jenem in den Schoß setzt (Taitt.-S. VI, 5, 8, 5). Der Text

¹⁾ Daß auch die alten Römer, gerade wie die Inder, dem Weibe ebenfalls Samen zuschrieben, haben wir auf S. 161, Anm. 2, und in Bali, S. 259 gesehen. Von den Trobriandern schreibt Malinowski: „Männlicher und weiblicher Ausfluß werden mit demselben Namen (*momona* oder *momola*) bezeichnet“ (S. 115).

fährt ausdrücklich fort: „Der Agnīdh tut seinen Samen in den Neshṭar, der Neshṭar in die Gattin“ (6). Und dann weiter: „Wasser macht er an ihr dahinfließen, damit ergießt er seinen Samen, an ihrem (rechten) Schenkel entlang (und zwar innerhalb) läßt er es fließen; denn am Schenkel wird der Same ergossen. Nachdem er (den Schenkel) nackt gemacht hat, macht er das Wasser dran fließen, denn wenn der Schenkel nackt ist, dann begatten sich die zwei, dann wird der Same ergossen, dann werden Kinder gezeugt“ (6). In der Taitt.-Samh. gießt der natürlichen Auffassung nach der Neshṭar das Wasser. Wenn anderwärts die Gattin des Opferers dies besorgt, so ist das ein unsinniges Mißverständnis oder eine Änderung zum Besten des Anstandes. Aber so auch in Kāth.-S. XXVI, 1 gegen Schluß; Kap.-Kāthasamh. 40, 4 gegen Schluß usw. Dabei soll sie ihr Gewand hoch emporheben, so daß der Bauch entblößt wird (Āpast.-Çrautas. XIII, 15, 11). Am rechten Schenkel wird das Wasser ergossen, weil im Bett, bei der Begattung, der Mann auf der rechten Seite des Weibes liegt (Kāth.-S. XX, 6 und 9; Çatap.-Br. I, 1, 1, 20; II, 5, 2, 17; VI, 3, 1, 20; VII, 5, 1, 6; Pañcav. VIII, 7, 10). An der letztgenannten Stelle verweist Caland in seiner Übers. auf Oertels Stellensammlung in JAOS. XXVI, S. 188. Siehe auch R. Schmidt, Indische Erotik, S. 555, Str. 12; S. 264, Str. 12. Wie sehr der Gedanke gegenwärtig ist, daß vom Agnīdh Geschlechtskraft in den Neshṭar übergehen solle, erhellt aus der späteren Bestimmung: „Er sitze nicht auf seinem Schoß; wenn er auf seinem Schoße säße, würde er impotent“ (Kāth.-S. XXVIII, 8, Ende; Kap.-Kāthas. 44, 8, Ende; Āpast.-Çrautas. XIII, 15, 1 usw.). Dafür setzt sich hier der Agnīdh zwischen dem Neshṭar und seinem Dhishṇya nieder. Solch ein Feueraltar, ein Erdaufwurf, ist mit Sand bestreut, Sand aber Same, besonders des Agni Vaiçvānara (Maitr.-S. III, 2, 7; Çatap.-Br. VII, 1, 1, 10; 3, 1, 9; 11; 28; 36—47; 5, 1, 32; Āpast.-Çr. XVI, 20, 11 usw.), auch Agnis Asche (Āpast.-Çr. XIX, 11, 7), sogar eine Form (*rūpa*) des Agni Vaiçvānara (Taitt.-S. V, 2, 3, 2; 2, 9, 1 und oft). Die beiden Kāthakatexte fahren dann fort: „Den Frauen fürwahr tut der Neshṭar, der Mann, der Dhishṇya, den Samen hinein.“ Der Dhishṇya vertritt hier Agni, den großen Zeugungsgott, auch ist Dhishṇya ein zwar seltenes Wort für Agni selber. Schon aus dem Angeführten wird klar, daß der Neshṭar ursprünglich der Gattin oder den Gattinnen des Opferherrn rituell beiwohnte, und so kommt wohl sein Name von *nish*, besprengen, und ent-

spricht genau *sektar*. Vielleicht ist auch Folgendes bedeutsam: Beim Vājapeya schöpft der Adhvaryu die 17 Schalen des Soma, der Neshṭar aber die 17 des Branntweins, und auch die sonstigen Handlungen mit dem Branntwein besorgt dieser¹⁾. Der Branntwein beim Vājapeya (und bei der Carakasautrāmaṇi) ist *parisrut* (Āpast.-Çrautas. XVIII, 1, 10; XIX, 1 8; vgl. Çatap.-Br. V, 1, 2, 14 usw.). Von der *parisrut* (Eggeling: raw fiery liquor and unstrained liquor) aber sagt Çatap.-Br. XII, 7, 1, 7, er sei die herausgeflossene Essenz des Penis des Indra (*çiṇṇād evāsyā raso 'sraṇat, sā parisrud abhavat*). Auch zur „Opferpfostenersteigung“ beim Vājapeya führt der Neshṭar des Opferers Gattin herbei. Ursprünglich wird diese Ersteigung wenigstens einerseits ein Zeugungsritus, der Pfosten ein Penisymbol, und die später weggefallene Ersteigung durch die Gattin des Opferers ursprünglich die Hauptsache gewesen sein²⁾. Die Männer, die

¹⁾ Vgl. z. B. Gobh.-Grihyas. II, 1, 10: Bei der Hochzeit wird die Braut am ganzen Leib mit Branntwein (*surā*) begossen und dazu der Mantra gesprochen: „Kāma, ich kenne deinen Namen, Rausch ist dein Name.“

²⁾ Denn die Vājapeyafeier ist mir ursprünglich, nach allen Anzeichen, ein Fruchtbarkeits- und Erntefest. Ihre Gottheit ist Prajāpati, der Zeugungsgenius, und die beim Vājapeya immer und immer wieder erscheinende Zahl 17 ist die des Prajāpati. Daneben wird den Fruchtbarkeitsgottheiten Agni, Indra, Sarasvatī, Maruts geopfert (Çatap.-Br. V, 1, 3) und dem Prajāpati 17 Ziegenböcke; denn Prajāpati und Ziegenbock bedeuten Zeugung (ib. V, 1, 3, 9f., vgl. 12). Die Gattin des Opferers hat zur Opferpfostenersteigung ein Gewand oder einen kurzen Rock aus Kuçagras (*kauçam vāsa*s oder *kauçam caṇḍātakam*) über ihrer Kleidung der Opferweihe an (Çatap.-Br. V, 2, 1, 8), was stark an die bei abendländischen Fruchtbarkeitsfesten überaus häufige Kostümierung aus Rinden, Blättern, Blumen usw. gemahnt. In Taitt.-Br. I, 3, 7, 1 trägt der Opferherr selber ein Tāpyagewand (vgl. Eggelings Anm. zu Çatap.-Br. V, 2, 1, 8). Das wird da und sonst häufig, wie in Baudh.-Dharmas. I, 6, 13 (nach Govinda), ein Gewand aus der Rinde (*tvac*) des Tripā genannten Baumes sein. Ähnlich ist das Kāmpilagewand, das die Hauptgemahlin des Königs anhat, wenn sie sich zwecks der Begattung beim Opferroß niederlegt. Diese beiden werden da „in der Himmelswelt bedeckt“, nämlich mit einem Tuch. Beim *vājapeya* sollen laut des Spruchs Gatte und Gattin „in den Himmel steigen“, in der Ersteigung des 17-fach tuchumwundenen Opferpfostens. Der Gatte steigt hinauf mit der Formel: „Wir sind des Prajāpati Kinder geworden“ (Çatap. Br. V, 2, 1, 11) und berührt die Weizenähren (*godhūmān*) des Aufsatzes (*cashāla*) mit dem Spruch: „Zum Licht, zum Himmel, zu glücklichem Dasein (*svar*), o Götter, sind wir gegangen,“ „dadurch gewinnt er Speise“; „denn Speise ist der Weizen“ (V, 2, 1, 13). Der *cashāla* besteht nämlich hier wie bei dem von Āpast.-Çrautas. XXII, 3, 3—9 beschriebenen eintägigen Somaopfer, das sich überdeutlich als Kornritus kennzeichnet, nicht aus Holz, sondern aus Weizenteig oder aus einem Bund Weizenähren (*godhūmakalāpi*) — auch ein Bund Gerste (*yavakalāpi*)

mit diesen Begattungen beauftragt waren, heißen in Rgv. X, 101, 12 recht gut „Penismänner“ (*kaprinnarah*) und sind gewiß ausgewählt worden wegen ihrer Tüchtigkeit auf dem in Frage kommenden Gebiet. Je feuriger, kräftiger und ausdauernder sie ihres rituellen Amtes zu walten vermögen, desto größer wird der Segen für Stadt und Land (*ūti*) sein: ihre Betätigung im Befruchtungswerk wird zauberanalogisch den Fruchtbarkeitsgenius, hier sicherlich Indra, nicht nur anspornen, sondern stärken in seinem Wirken als Befruchtungsgottheit. Und gerade

wird als *cashāla* genannt. Das Hochhinaufsteigen habe ich schon in Kāma, S. 197 als Zauber, die Feldfrucht recht hoch wachsen zu machen, gedeutet. Während er droben ist, werden an langen Bambusstangen angebundene, aus Aṣvatthablättern verfertigte Tüten oder Säcke, die mit Asche oder mit Salz gefüllt sind, auf ihn geschlagen, oder diese Säcke auf ihn geworfen, und zwar deren siebzehn (V, 2, 1, 16; Āpast.-Çrautas. XVIII, 5, 16). Vom Schlagen mit Aschensäcken haben wir in Kāma, S. 74 gehört und dort gesehen, daß dies einen Fruchtbarkeitszauber vorstellt, ebenso, daß Asche in Europa und in Indien zauberische, namentlich befruchtende und unheilabwehrende Kraft hat. Asche aus der Opferfeuerpfanne (*ukhā*) soll man in den Mist der eigenen Kühe legen, dann wird man viehreich. Maitr.-S. III, 2, 2; Āpast.-Çrautas. XVI, 13, 3. Vgl. Taitt.-S. V, 2, 2, 4f. Dem Aschenzauber beim *Vājapeya* nahe steht folgender Ritus. Die Asche vom Opferfeuer wird aus der *ukhā* in einen Sack aus Blättern heiliger Bäume getan und dann in zwei Teilen ins Wasser geworfen mit Sprüchen, die da erflehen, daß das mütterliche Wasser den Agni in seinem Schoße tragen, und daß er, aufs neue geboren, von da wiederkehren solle mit Nahrungskraft (*ūrj*) und Reichtum (Çatap.-Br. VI, 8, 2, 1ff.). Agni ist ja auch ein großer Vegetations- und Fruchtbarkeitsgott. Salz bedeutet (erzeugt) Vieh (V, 2, 1, 16), und XIII, 8, 1, 14 sagt: Salz ist Sperma (*reto vai ūśāh*). Aṣvatthablätter werden verwendet wegen ihrer Verbindung mit den Maruts. (So Çatap.-Br. V, 2, 1, 17.) Auch als ursprünglichen Totengeistern kommt der Aṣvattha ihnen zu. Der Opferer schaut hinab zur Erde mit dem Spruch: „Verehrung der Mutter Erde! Verehrung der Mutter Erde!“ (18.) Beim Heruntersteigen tritt er auf das Fell eines Ziegenbocks (also nicht auf die Erde!) und setzt sich dann auf einen Thronstuhl (*āsandi*) von Udumbaraholz — der Udumbara, auch ein Totenseelen- und Fruchtbarkeitsbaum, ist „Speise und Nahrungskraft“ und kommt beim *Vājapeya* mehrfach zur Verwendung. Auf den Sessel ist ein Ziegenbockfell gebreitet, denn der Ziegenbock ist Prajapati und das Ziegentier so fruchtbar, daß es dreimal im Jahr Junge hat (21—24). Der Adhvaryu besprengt den Opferer mit der übrig gebliebenen Opferspeise, damit dieser Nahrung habe (V, 2, 2, 12). Das Körnermus (*caru*) besteht aus wildem Reis und muß von den wettrennenden Pferden des Opfers beschnuppert werden (Āpast.-Çr. XVIII, 4, 14; 5, 1; 6, 10; 7, 9). Das Pferderennen erinnert an das Rennen des Oktoberrosses, des bekannten Vegetations- und Korntiers, und an die oft erscheinenden Pferderennen bei Ernte- und Totenfeiern. Der Honigbecher beim *Vājapeya* paßt vorzüglich, wenn wir an die chthonische und aphrodisische Bedeutung des Honigs denken.

die derb handgreifliche Ausdrucksweise, in der die *kapinnaras* aufgemuntert werden, trägt dazu bei, das auch aus ihnen selber hinausflutende zeugende, befruchtende Zauberfluidum zu mehreren. Vgl. *Kāma*, S. 90 ff. Vergessen wir auch nicht, daß im Veda so gut wie z. B. im deutschen Märchen nur der genaue, richtige Name Zaubergewalt über die betreffende Person oder Sache verleiht (z. B. *Rigv.* X, 45, 2; 47, 1 f.; *Ath.-Veda* VI, 46, 2; 83, 2; VII, 12, 2; XVI, 5; XIX, 48, 6 usw.). Daher sind solche genaue, ganz eigentliche, also vulgäre Benennungen wie *khudata*, *yabhati* (beim Roßopfer) usw. geradezu nötig¹⁾.

Wie also *Indra*, *Çakra* usw. oft als Wort für den *Indrabaum* gebraucht wird, weil dieser eine Form des *Indra* ist und dabei eine sehr alte, so auch *Indra* für das männliche Glied, in welchem *Indra* als Befruchtungsgott verkörpert ist²⁾. Das gleiche finden wir bei *Çiva*; als dessen hervorragendste Form wird ja der *Phallus* gepriesen und angebetet, und gelegentlich heißt der *Penis* direkt *Çiva* (*Çambhu*)³⁾. Ebenso erscheint *mōnir*

¹⁾ Ähnlich dem *Neshtar* meiner Auffassung wäre der *Transferrer* beim *Sonnentanz* der *Indianer*. Dieser und der *Lodge-maker* sind dabei die Hauptpersonen. Während der heilige Ritus in vollem Gang ist und jeder-mann erfüllt von religiöser Erregung, verlassen der *Transferrer* und die *Gattin* des *Lodge-maker* das „*Hasentipi*“, nur in ein Gewand gekleidet, und gehen hinaus zu einem Ort in geringer Entfernung. Dort wirft die Frau ihr einziges Gewand von sich und legt sich auf den Rücken. Der *Transferrer* steht neben ihr und verrichtet Gebete, in denen er ihren Leib den Göttern darbietet. Es läßt sich erwarten und ein Priester sagte es *Dorsey*, daß früher der *Koitus* der beiden stattgefunden habe. Der *Transferrer* stellt die Gottheit *Man-above* dar, das Weib die *Stammes-mutter*. Die Frucht ihrer Verbindung ist *Wiedergeburt* des Volkes im *Jenseits* und *Vermehrung* des Stammes in diesem Leben. *Hastings*, *ERE.* IX, 823. Nach *Kroebers* Mitteilung werden beim *Sonnentanz* die Frauen aufgefordert, sich jedem hinzugeben (ib.).

²⁾ In *Maitr.-S.* II, 2, 9 gegen Schluß heißt es, *Indra* gehöre auch an: *Indraç cendriyaṃ ca*. *Caland*, *Altind.* Wunschoffer, Anm. Nr. 260 nennt *indraç* „sinnes-leer“. Wie könnte er anders! Es stimmt aber doch und bedeutet: „Dem *Indra* gehört *Penis* und *Peniskraft* (*Manneskraft*, *Sinnenkraft*) an.“

³⁾ Ebenso bedeutet *Çiva* auch *linga*, männliches Glied (S. 38; *MBh.* XIII, 17, 142). Im gleichen Kapitel des *MBh.* bezeichnen folgende Namen ihn als den *Penis erectus*: *Urdhvagātman* (sich emporrichtend, 136) *Urdhvasamhāna* (emporstarrend kompakt, 130), *Bijakartar* (Samenmacher, 78), *Bijavāhana* (Samenleiter, 40), *Vamça* (Rohr, 100). Dieser letzte Name leitet hinüber zu solchen, die eigentlich einen Baum oder eine Baumart bedeuten: *Vriksha* (110), *Taru* (95; 112), *Vrikshākāra* (der Baumgestaltige, 90), *Viçālaçākha* (der Weitüstige, 97; vgl. *Viçākha* „der Verästelte“ als Bein.

als Bezeichnung von Phallus und Phallosgott und ebenso volse Penis als Name für Freyr oder Fricco). Siehe Johansson, Über die altind. Göttin Dhishanā, S. 121.

Auch die Gleichstellung von Somapressung und Koitus ist dem R̥g̥v. wohl vertraut, sowie die der dabei fließenden Somaflüssigkeit und des männlichen Samens, dessen Ergießung bei einem r̥g̥vedischen Stelldichein (*nishkr̥ita*) selbstverständlich ist (s. bes. X, 94, 5; 101, 3; I, 28, 3), und Mörser und Stößel bei der Somapressung werden als weiblicher und als männlicher Geschlechtsteil bezeichnet (I, 28, 3), eine Vorstellung, die besonders die ältern italienischen Novellisten oft ausbeuten. Das letzte angeführte Lied beginnt wie folgt: „Wo der Stein mit breitem Boden (der Mörser) aufrecht dasteht zum Pressen, da, o Indra schlinge du die mörserentpreßten Somafluten hinab (1). Wo wie die zwei Geschlechtsglieder (wie das männliche und das weibliche) die zwei Preßwerkzeuge bereitet sind, da, o Indra, schlinge du die mörserentpreßten Somafluten hinab (2). Wo die Frau das Hinstoßen und das Herstoßen übt, da, o Indra, schlinge die mörserentpreßten Somafluten hinab“ (3). Wir nun glauben, in den zwei letzten Strophen, namentlich in der letzten, werde einfach aus Lust an Unflätereie gezotet. Aber das dürfte ein Irrtum sein, obschon gewiß, gleich unsern Dichtern so oft, auch der vedische auf des Publikums Freude an Schlüpfrigem spekuliert haben wird. Im wesentlichen jedoch

Skandas), Nyagrodha, Nyagrodharūpa (54), Bakula, Candana (110), Vrikshaketu (90). Dieser letzte Name: „den (oder: einen) Baum zur Standarte habend“ schiene zu bedeuten: den Penis erectus als Standarte habend. Aber möglich wäre auch: den Baum zum Banner habend, also Īva als Baumgottheit, und so alle Baumbezeichnungen nur solche des Vegetationsgottes. Auch „die in einem Baum bestehende Standarte“ wäre denkbar. Derart doppeldeutbar ist da auch Udbhid, hervorbrechend = wachsend, überfließend. Dagegen hebt sich wieder als eindeutig ab: Praskandana und Visarga (Samenerguß, ib. 63; 128), Bindu „Samentropfen“ (128, vgl. bindu, Same, Geschlechtskraft in Hathayogapradīpikā II, 77; III, 42 f.; 87 f.). Ebenso heißt Īva Bindu in Bhavishyott. 125, 11 (neben Bindukara). Vgl. Weib im altind. Epos S. 252 f., die Anm., wo noch andere hieher gehörige Namen Īvas. In MBh. XIII, 17, 150 heißt er auch Guha wie häufig Skanda. Guha kommt vom Verbergen und bezeichnet den Gott wieder als Penis, ebenso wie Kumāra („Knabe“), während Skanda (der Springer, Entspritzer) wieder die Samenentleerung personifiziert. Schon MBh. XIII, 85, 82; 86, 14; Matsyapur. 159, 1 weisen auf diese Deutung, s. z. B. 86, 14: Skannatvāt Skandatām prāpto, guhāvāsād Guho 'bhavat). In MBh. I, 137, 13 ist dieser Fruchtbarkeitsgott sogar sarvaguhyamaya, „aus allen Geschlechtsteilen zusammengesetzt, Inbegriff aller Geschlechtsteile“ (oder: „ganz und gar aus Penis bestehend“?).

gehörte dergleichen halt zum Dienste des Indra und verrät ebenfalls die phallische Natur dieses Gottes. Je lustvoller, je eifriger das Paar sich der Begattung widmet, desto befriedigter ist Indra, desto mehr wird er als Befruchtungsdämon auch gestärkt. Wo also die Frau das Hin- und das Herstoßen nicht dem Mann überläßt, sondern es gehörig selber betreibt, da gibt es eine die Zwei und den Gott entzückende und segnende, ja das ganze Land fördernde Erfüllung religiöser Pflicht. Durch die Beimischung dieser „Zoten“ wird also die heilige Handlung des Somapressens erst ganz vollständig, ganz Indra entsprechend — der ihm so liebe Trank wird nicht nur von dem ihm so lieben Weibe hergerichtet, sondern ihr Gebaren dabei stellt gleichsam eine Begattung mit ihm dar, das Somaopfer einen Fruchtbarkeitszauber. „Der Soma ist das Sperma des manneskräftigen Hengstes.“ (Taitt.-S. VII, 4, 18, 2; Maitr.-S. III, 12, 19; Kāth.-S., Aṣvam. 4, 7; Vāj. 23, 62), wo freilich Varuna der Hengst ist. Ja, wohl noch mehr: denken wir daran, daß Mörser = weibliches Geschlechtsglied ist, Stößel und Indra = männliches, Somasaft = *kāmasalila*, und lesen wir die drei Strophen wieder, dann ergibt sich durchweg ein Nebensinn, den wir dem vedischen Inder getrost zutrauen dürfen, den gewisse Kunststückchen späterer indischer Dichter freilich noch überbieten und der z. B. einem Bandello, Firenzuola und Genossen, wie nicht minder ihren Lesern und Leserinnen einen kannibalischen Spaß gemacht hätte. Wie natürlich auch daher, daß in Dörfern des Konkan man unfruchtbare Frauen mit dem Reisstößel schlägt oder stößt, damit sie fruchtbar werden, ebenso auch die Bäume bei einer Sonnen- oder Mondesfinsternis (Hastings, ERE. IX, 826 b)!

So bekundet sich also Indra in unserem Lied nicht nur dadurch als Wachstums- und Befruchtungsgott, daß er die Mädchen mannbar macht und die Ackererzeugnisse sowie die den Pflanzen gleichgesetzten Haare des Menschen üppig wachsen läßt, sondern auch darin, daß das männliche Zeugungsglied eine seiner Formen ist, mit ihm gleichbedeutend ist. In einem Bekenntnis zu Indra scheiden ihn die Vasishṭhas scharf von den *çiṇnadeva*, den „Schwanz-“ oder Phallosgottheiten (VII, 21, 5)¹). Und doch ist auch er zugleich ein *çiṇnadeva*. Aber sie kannten ihn oder anerkannten ihn halt nur als kulturbeleckten

¹) In X, 99, 3 tötet Indra die *çiṇnadeva*, dem Akzent nach wohl: „die, deren Gott der Phallos ist.“ Doch deren Götter sind eben die Phallosgötter.

Fruchtbarkeitsgenius, der mit dem wüsten Treiben der andern, der niedrigeren *çiṇadeva*, nichts mehr zu tun hatte, so phalisch es bei seinen Festen auch zuing. Oder soll Indra dort die *çiṇadeva* halt als seine gefährlichen Nebenbuhler nicht eindringen lassen in die Religionsübung (*ṛita*) der Vasishthas? Und wenn er die weiberlüsternen Gandharva abwehrt (Ath.-Veda IV, 37, 8f.), mag er sie halt aus seinem Gebiet hinausbeißen.

Trotz des Dargelegten glaube ich nun aber nicht, daß man unser Lied mit so tötlichem Ernste behandeln sollte, wie geschehen ist. Es mag ja wirklich richtig sein, wenn v. Schroeder (237) sagt: „Es handelt sich um eine kultische Begehung häuslicher Art, die von jungen, der Mannbarkeit nahen Mädchen ausgeführt wird,“ oder wenn es Hillebrandt als „Somazauber“ kennzeichnet. Geschah es doch auch, daß die letzte Strophe ins Hochzeitsritual eingegliedert wurde. Daß es aber für solch einen Zweck gedichtet worden wäre, glaube ich nicht. Mir scheint es ursprünglich ein rein weltliches, volkstümliches, humoristisch angehauchtes Erzeugnis zu sein. Das schönste Gedicht des deutschen Mittelalters ist Walters von der Vogelweide „Unter der Linden“. Einer von dessen Reizen besteht darin, daß das Mädchen sagt, was es nicht sagen sollte. Ebenso, für unser Gefühl freilich weit mehr, macht es das Mägdlein des R̥igv. Vor allem der dem „Indra“ zufließende „Somasaft“ ist für so kindlichen Mund doch recht stark, in jener Zeit und unter jenen Menschen aber sehr gut möglich. Doch auch das vedische Gemüt empfand wahrscheinlich die Unanständigkeit, obgleich diese ja andererseits wieder geheiligt war durch die Religion.

So oder so aber, eine glückliche Fügung muß der Forscher es nennen, daß es in den Veda aufgenommen wurde, und wir können nur beklagen, daß dort nicht mehr von der gewiß nicht geringen Fülle rein volkstümlicher Lyrik Unterkunft gefunden hat. Aber weder die uns bekannten vedischen Dichter, noch die Sammler hatten Interesse für das Volk und Volkstümliches. Man denke nur daran, wie schnöde der Ackerbau im R̥igv. behandelt wird. Immerfort von Rind und Roß ist die Rede, und auch die Dichter gieren nicht nach Landschenkungen wie die späteren Brahmanen, sondern nach Rind und Roß¹⁾; es ist eine Welt der Viehmagnaten und ihrer dichtenden und opfer-

¹⁾ Eine Schenkung der Reichen an den Dichter ist darum *goagra*, *açva-peças* (II, 1, 16 = 2, 13) „in Rindern als Hauptsache, in Pferden als Zier bestehend“.

waltenden Günstlinge. So wichtig aber zweifelsohne der Rennsport und vor allem die Viehzucht gewesen ist, mit Recht heißt Indra in II, 21, 1 neben Pferde- und Rinderersieger auch Ersieger von Ackerland (*urvarājit*). Nicht nur Rinder, sondern auch das nach Str. 10 den Hunger überwindende Korn soll er geben (X, 42, 7). Rosse, Rinder, Korn (*yava*) sind Hauptreichtum (VIII, 82 [93], 3). „Korn... ströme uns zu!“ wird Soma angefleht (IX, 55, 1). „Die ackernde Pflugschar macht satt“ (X, 117, 7), und im Spielerlied sagt der unselige Knecht der Leidenschaft:

„Spiel nicht mit Würfeln, pflüge doch den Acker,
 Freu' dich des Guts und halte das für wichtig;
 Dadurch, o Spieler, blüht dir Geld und Eh'weib,“
 Das spricht zu mir der liebe Savitar hier.

(X, 34, 13; vgl. z. B. IV, 41, 6; X, 25, 9.)

Schon diese paar Stellen zeigen wohl, daß der Ackerbau hochwichtig war, gewiß für die große Masse des Volkes weit wichtiger denn die Viehzucht. Aber sogar der Bilder oder Vergleiche aus dem Bauernleben sind verschwindend wenige gegenüber den vom Vieh hergenommenen. Es ist halt eine Klassenpoesie, Poesie der Viehbarone und ihres Anhangs. Auch die vedische Götterwelt ist einseitig für einen bestimmten Kreis zugestutzt. So wenig wie Homer uns ein treues Bild der griechischen Volksreligion seiner Zeit darbietet, so wenig der *R̥igv.* der damaligen indischen; er gibt eine Klassenreligion, wenn auch eine mindestens vorwiegend aus der Volksreligion entwickelte. Auch unser Liedchen nun läßt uns einen kleinen Einblick tun ins Volksleben und dessen Gottheiten und zeigt uns ebenfalls, daß Indra als Wachstumsgenius auch in der *R̥igveda*-zeit eine große Bedeutung hatte.

Warum aber reihten die Sammler das Gedicht ein? Nun, es ist ja darin von einem Somaopfer die Rede, und das Somaopfer steht im Mittelpunkt ihrer religiösen Welt, der ganzen *rigvedischen* Welt. Ein ähnlicher Umstand hat den Triumphgesang des Gewaltweibes auf die Nachwelt gebracht:

1. Die Sonn' ist aufgegangen dort,
 Hoch aufgegangen hier mein Glück,
 Ich Listige, Überwält'gerin,
 Hab' meinen Gatten übermocht.

2. Ich bin die Leuchte, ich das Haupt,
Streng schlichtend ich die Richterin,
Jetzt meinem Wunsch, da ich gesiegt,
Muß fügen sich der Herr Gemahl.
3. Es sind Feindtöter meine Söhn',
Und meine Tochter Herrscherin,
Und ich, ich bin die Siegerin,
Beim Gatten ward mir höchster Ruhm.
4. Des Indra Opfer, das er einst
Darbracht' und höchster Glanzherr ward,
Das brachte ich, ihr Götter, dar
Und wurde nebenbuhlerlos.
5. Ich schlug die Nebenfrau'n, bin frei
Von Nebenfrau'n, bin Siegerin,
Ich riß der andern Macht an mich,
Wie man dem Schlapps sein Gut entreißt.
6. Ich habe diese Nebenfrau'n
Besiegt als Überlegene,
Damit ich über diesen Mann
Gebiete und die Leute hier.

Durch eine Opfergabe (*havis*) hat diese Megäre, wenigstens wie sie sagt, ihre jetzige Stellung errungen — Gott sei Dank! Und hier taucht eine nicht interesselose Frage auf: Ihrem Siegeslied ist X, 174 im Wortlaut zum Teil buchstäblich gleich und durchweg sehr ähnlich, ähnlich auch im Wortlaut, nur daß da ein Fürst der Überwältiger ist und die Niedergeworfenen *sapatnas* statt *sapatnīs*. Dies mattere Gedicht nimmt sich wie eine Art Umbildung des eben mitgeteilten aus. Dann hätten wir eine Entsprechung zu denen unserer Kirchenlieder, die Nach- oder Umdichtungen weltlicher oder Volkslieder sind. Denn X, 174 muß man doch wohl ein geistliches Lied nennen. Aber des Mannweibes Jubelgesang könnte auch eine sehr gute Parodie auf des Fürsten Bitte um Sieg und Herrschaft sein.

So lehren uns also auch der Rīgv., die Literatur der Leitfäden häuslicher Riten und anderes Schrifttum dasselbe, was der Indrabaum und dessen Fest uns lehrt: Indra ist ursprünglich ein Sonnen- und Frühlingsgott und ein Befruchtungs-genius, ein

Vegetationsdämon, und auch jene Erkenntnisse drängen zu der Annahme, daß das Indrabaumfest ein Fest der Sommersonnenwende sei, also unserem Johannis entspreche. Die ja sehr variierenden anderen Datumsangaben stellen mithin Verschiebungen dar, die zum Teil daher zu kommen scheinen, daß man später im Indra des Indrabaumfestes eben den Regengott sah, wie z. B. wenigstens vorwiegend im Harivaṃṣa, obschon auch dann die Feier früher stattfinden sollte. Indra als Korn-, mithin als Erntegott sodann rief nach einem Fest im Herbst.

Wahrscheinlich wäre nun auch, daß der Indrabaum zugleich eine Art Phallusdarstellung gewesen wäre, ein Indra also auch in diesem Sinn¹⁾. *Vaitasa* = *vetasa* heißt das erigierte männliche Glied schon in R̥g̥v. X, 95, 5 (in der Urvaḍidichtung), und der *venu* oder das Bambusrohr gibt den Indrabaum in MBh. ab, auch in anderen unserer Quellen wird es genannt, und für das Indrabanner der altindischen Bühne, die aus dem Phallischen stammt, nennt das Bhāratīyaṇaṭyaḥ das Bambusrohr (*venu*) als die beste Baumart, sonst aber keine einzige. Vielleicht besteht hier ein Zusammenhang, auf jeden Fall aber einer zwischen aufgerichtetem Glied und aufgerichtetem Baum oder Stab. In Altind. Rechtsschr., S. 372 berichte ich von den Frischvermählten: „Apastambas Gṛīhyasūtra III, 8, 8f. schreibt vor: „Drei Nächte lang sollen sie beide auf der Erde schlafen, Keuschheit beobachten und Zucker und Salz (*kṣhāralavaṇa*) meiden. Zwischen ihnen auf dem Lager liegt ein Stock (*daṇḍa*), der mit etwas Wohlriechendem bestrichen (*gandhalipta*) und mit einem Stück Zeug oder mit einem Faden umwickelt ist.“ Der Stock stellt wohl den Gandharva vor, worauf schon das ähnlich wie *gandharva* lautende *gandhalipta* zu deuten scheint, in jedem Fall aber den Befruchtungsgenius, der die junge Ehefrau schwängern oder doch schwängern helfen soll.“ In Baudh.-Gṛīhyas. (Mysore 1920), S. 19 f. und S. 132 f., zwei bis auf ein paar Kleinigkeiten wörtlich gleich lautenden Stellen, heißt es zunächst mit fast denselben Worten wie bei Āpast.: „Die beiden Ehegatten beobachten fromme Enthaltungen, beobachten Keuschheit (*vratacārīṇau*, *brahmacārīṇau bhavato*), schlafen auf der Erde. Zwischen ihnen auf dem Lager liegt ein Stock (Stab) von U d u m b a r a h o l z, der mit etwas Wohlriechendem bestri-

¹⁾ Vom phallischen Charakter des Maibaums redet Cultus Arborum. A Descriptive Account of Phallic Tree Worship (1890), p. 94 f. Aber das Büchlein habe ich vor 35 Jahren in Chicago gelesen und mir nichts Näheres notiert.

chen und mit einem Stück Zeug oder mit einem Faden umwickelt ist, bis zum Feueropfer des Gekochten (*pakvahoma*).“ Dann folgt hier: „In der vierten Nacht, wenn das Feueropfer mit Gekochtem geopfert ist, läßt er das asketische Verhalten (*vrata*) fahren und richtet den Stab auf (*daṇḍam utthāpayati*):

„Die Kraft der Erde bist du, aufgerichtet,
O wachse, Baum, mit hundert Schößlingzweigen,
Durch dich hier Kraft und Labsal wirkend, woll'n wir
In Reichtumsmehrung und in Labsal schwelgen.“

Dann reicht er ihn der Braut: „Mit Nachkommenschaft tue ich dich zusammen (*saṃsṛijāmi*) wie die *surā* mit dem *mōsara*¹⁾.“ Ihn nimmt die Braut entgegen: „Reich an Nachkommenschaft möge ich sein!“ Dann reicht sie ihn dem Bräutigam: „Mit Nachkommenschaft tue ich dich zusammen, mit Vieh, wie die *surā* mit dem *māsara*.“ Ihn nimmt der Bräutigam entgegen: „Reich an Vieh möge ich sein.“ Darauf legt er ihn beim Hauspfosten (*sthūṇādeṣe*) nieder und macht sich nahe bei ihm ans Werk (*antikenā pratipadyate*). Bekannt ist die Beiwohnung. Am Morgen läßt er Glück wünschen (durch die Brahmanen, *punyāhaṃ vācayitvā*) und wirft ihn dann in ein Wasser („verabschiedet ihn in einem Wasser, *apsu visarjayati*“). Der aufgerichtete und „Baum“ genannte Stab vom *Udumbara*, dem zeugungsgöttlichen Baum, ist hier deutlich zugleich ein Phallos. Auch der aufgerichtete Hauspfosten birgt die gleiche Symbolik oder Verkörperung. Bei ihm soll die Begattung erfolgen, als der aufgerichtete Stab hat hingelegt werden müssen, hingelegt aber am aufgerichteten Pfeiler²⁾. Die Verabschiedung im Wasser, nachdem der Stab seinem Zweck gedient hat, entspricht der des Indrabaums und seiner Verwandten. Der Stock = penis erectus geht wohl durch die ganze Menschheit.

Auch der Tieropferpfosten (*yūpa*) scheint mir ein Phallosymbol zu sein und in einem gewissen Zusammenhang mit dem Indrabaum zu stehen. Die Spitze des für den *yūpa* gefällten Baumes wird abgeschnitten und zu dem eine Handlänge hohen Aufsatz, *cashāla* geheißen, verarbeitet, achteckig oder viereckig wie der Pfosten selber. Des Pfostens oberstes Stück haut man

¹⁾ „Eine Mischung der Brühe von gekochtem Reis und Hirse mit zerriebener Hefe, Gräsern usw.“ PW. Eingehender und genauer Hillebrandt, Ritualit., S. 160; Āpast.-Çrautas. XIX, 5, 7—9, vgl. Çatap.-Br. XII, 9, 1, 2.

²⁾ Vgl. *kāmastambha*, Pfosten oder Pfeiler der Geschlechtsliebe = Penis.

zu einem Zapfen zurecht, der in das in die Mitte des *cashāla* gemachte Loch hineingesteckt wird. Diese Mitte ist eingebuchtet und wird durch die Einschweifung einem Getreidemörser ähnlich, wie ein Komm. angibt. Siehe Schwab, Das altind. Tieropfer, bes. S. 9 f. All diese Angaben verraten wohl, daß der *cashāla* ein weibliches Geschlechtsglied versinnbildlicht, der *yūpa* ein männliches. Statt des regelrechten *cashāla* kann auch ein Bündel Gersten- oder Weizenähren den *yūpa* krönen. So beim *vājapeya*, der sich, wie schon dargelegt, als ursprüngliches Ackerbaufest (im Herbst abgehaltene Erntefeier) bekundet, und bei gewissen eintägigen Somafeiern, bei denen der „große Altar“ (*mahāvedi*) ein Gersten- oder ein Reisfeld ist, der Hochaltar eine Dreschtenne für Gerste oder für Reis, der Opferpfosten der Pfosten, an den auf der Dreschtenne die dreschen- den Ochsen angebunden werden, oder die Deichsel eines Pfluges. Bezeichnenderweise ist der *cashāla* dem Indra geweiht.

Wie leicht die aufgerichtete Stange dem aufgerichteten männlichen Glied gleichgesetzt wird, zeigt sich noch im Nepal unserer Tage: *Liṅgayātrā*, „Fest des Phallos“, heißt dort ein Teil der großen Feier zu Ehren des Bhairava, einer Form des Śiva. Es wird am 2. des Vaiçākha, also um die Mitte des April abgehalten. Das *liṅga* bei ihm ist und heißt eine hohe Stange, die vor dem Tempel des Bhairava aufgepflanzt wird, und um die her gottesdienstliche Verehrung (*pūjā*), Opfer von Büffeln usw. stattfinden. Oldfield, Sketches from Nipal II, 294.

Werfen wir noch einen Blick auf andere Primitive, so schiene die phallische, ja sogar die phalloktenische Herkunft und ursprüngliche Bedeutung des Indrabaumes gleicherweise wahrscheinlich zu sein. Heiligster Kultgegenstand der Zentralaustralier, der das gewaltige männliche Glied des Urvaters oder Urwesens, ja dieses selber, darstellt, ist die *tnatanja*, *wonninga* oder *kauaua*, eine hohe, mit Garn umwickelte, mit Vogeldauen beklebte Stange, von oben bis unten abwechselnd mit roten und weißen Ringen, jedenfalls den den Baum oder Phallos umschließenden Symbolen der weiblichen Scheide, bemalt. Die Vogeldauen sind Sinnbild der Vulva (Winthuis, Mythos usw. 86; Zweigeschlechterwesen 33; 57; 68; 74; 147; 244; 246; Einführung usw. 149 f.). Obendrauf steckt die Figur eines Menschenkopfes, der ebenfalls die Vulva bezeichnet (Zweigeschlechterwesen 117). Winthuis, Mythos 227 ff. Der Baum an sich ist da offenbar männlich. Doppelt aber hält besser: er wird noch mit rotem Ocker, dem Zeichen der männ-

lichen Geschlechtskraft, beschmiert. Deutlich bekundet er sich in seiner Ausstattung als androgyn. Dagegen an sich weiblich ist der bemalte Baum, an dessen Spitze sich ein holzgeschnittener Fisch und an dessen Ästen und Spitze lange Federn — beides Symbol des männlichen Gliedes — sich befinden, und um den die Weihlinge bei den Karesau-Insulanern auf Neuguinea die ganze Nacht tanzen (Winthuis, Einführung 29—30). Also auch er gilt als androgynes Wesen. Von den androgynen heiligen Stecken bei Ainu, Giljaken und Japanern und dem wohl ebenfalls ursprünglich als doppelgeschlechtig gedachten skandinavischen Johannisbaum und den Spiralen des Maibaums haben wir auf S. 107 f. gehört. Beim Indrabaum zeigt wohl das am Fuße auf dem Liebeslager ruhende göttliche Paar, wie Jüngling und Mädchen auf dem Strohsack am westländischen Maibaum, daß er beides verkörpert: männliches und weibliches Wesen. Weiblich ist, aber bleibt gewiß auch, der heilige Baum der Kikuya in British-Ostafrika, eine Art Feigenbaum von majestätischer Gestalt, der Milch in seinen Zweigen enthält und Symbol des Reichtums und der Fruchtbarkeit ist (Anthropos VI, 620, vgl. Frazer³ II, 44). Von dem milchigen Saft des wilden Feigenbaums, der an den Nonae caprotinae der Juno geopfert wurde, haben wir im „Kāma“ gehört. Dieser Baum gilt nach Frazer³ II, 316 ff. in ganz Afrika und Indien als heilig, befruchtet die Frauen und wird von den Geistern der Toten besucht. Das führt uns auf die bekannten hochzauberischen „Milchbäume“ der Inder. Von denen redet mein Aufsatz „Einen Scheidenden an ein Wasser begleiten“ in der Ztschr. f. Indol. u. Iranistik VII, 71 ff. Alle sind Feigenbaumarten oder doch fast alle; manchmal wird auch der *madhūka* (*Bassia latifolia*) zu ihnen gezählt, der in Stamm und Blättern ja eine milchartige Flüssigkeit enthält. Diese Bäume wurden gewiß ursprünglich als hervorragend weiblich, als milchspendende Muttergottheiten betrachtet. Die Muttergotttheit der Babylonier wird mit so vollen Brüsten dargestellt, daß sie sie mit den Händen emporhalten muß (Hastings, ERE. VIII, 635 a). Die Artemis in Ephesus hatte viele Brüste. *Ficus religiosa* (*pippala*) ist noch im heutigen Indien weiblich, männlich der Margosabaum. So werden die zwei nebeneinander gepflanzt und verheiratet (Hastings VIII, 238 b—239 a; XI, 417 b—418 a). Nach einem Märchen der Kaffern quetschten die Menschen zuerst Milch aus einem Baum. „Sie waren aber immer sehr dünn“ (Hastings VIII, 633 b). Wenn die Feige so viel als Sinnbild des

weiblichen Geschlechtsgliedes gilt, der Feigenbaum dem Dionysos heilig ist, Priapen aus Feigenholz geschnitzt wurden usw., wie wir im „Kāma“ vernommen haben, so mag der Grund z. T. hier liegen. Auf jeden Fall schiene die ja meistens segensvolle Zauberkraft der „Milchbäume“ so seine ihre Erklärung zu finden. Ihre Unheimlichkeit ergäbe sich hauptsächlich daraus, daß sie so vielfach auch Totenseelensitz sind. Eine gute kurze Zusammenstellung von den verschiedenen Feigenbaumarten gibt Crooke, *Pop. Rel. etc.* ² 97—100. Wir dürfen wohl annehmen, daß ursprünglich jeder fruchttragende Baum als weiblich galt, also z. B. besonders auch Buche, Eiche. Wie heilig die Eiche bei Litauern, Slaven, Kelten, Italern, Griechen, Germanen sei, bespricht Frazer ³ XI, 88—92, und er schließt, daß sie der ursprüngliche, in den Feuerriten verbrannte Baumdämon gewesen sei. Wenn bei den Galelaresen im nördlichen Teil der Insel Halmahera (westlich von Neuguinea) ein Baum keine Frucht trägt, sagen sie, er sei männlich. Sie ziehen ihm eines Weibes Unterrock an, dann trägt er reiche Frucht (Frazer ³ I, 142). Selbstverständlich ist ein Baum mit weiblichem Namen wirklich ein Weib in der ursprünglichen Vorstellung. Wohl älter und öfters in späte Zeit erhalten ist die Doppelgeschlechtigkeit von Bäumen. Die ashērāh, die heilige Baumstange der Kanaaniter, wurde sogar nach der Bibel bis auf Josiah und Hesechia herab auch im Tempel von Jerusalem, geschweige denn an anderen Orten Palästinas, verehrt. Der Singular ist weiblich, der Plural (ashērīm) männlich.

Wie schon erwähnt, lebt das Indrafest nur noch in Nepal fort und der Indrab Baum sogar auch da nur bei den Gorkha, wo er jedoch anders erklärt wird. Aber ähnliche Bäume haben verschiedene Ureinwohnerstämme Indiens. Bei den Munda und Oraon in Bengalen schneiden Männer und Frauen zu der Zeit, wo die Reispflanzen ausgesetzt werden, einen Karamabaum oder -ast ab und bringen ihn tanzend und mit Musik heim. Dem Baum wird am nächsten Morgen geopfert, man schmückt ihn mit farbigen Zeugstreifen, nachgemachtem Arm- und Halschmuck und geflochtenem Stroh, und das junge Volk umtanzte ihn im Kreis. Am Festtag tragen die Töchter des Dorfoberhauptes Gerstenhalme von hellgelber Farbe, die sie in feuchter, sandiger, mit Gelbwurz gemischter Erde gezogen haben, in Körben zum Dorftanzplatz und bringen davon unter ehrfürchtigem Niederfallen dem Baume dar. Dieser wird schließlich in ein Gewässer geworfen (Frazer ³ V, 240, nach Dalton, *Descrip-*

tive Ethnology of Bengal 259). Etwas anders beschreibt Crooke, Pop. Rel.² II, 94—96 das Karamafest, hier als von den Kharwār, Mānjhi und verwandten Völkerschaften des Vindhya und Kaimur gefeiert. Wieder ein wenig anders Crooke in Hastings IX, 504 f. Aber alles Wesentliche ist gleich. Als Zeit gibt Crooke an: früh in der hellen Hälfte des Bhādrapada (was der Anfang des August wäre), ungefähr Ende August, am Beginn der Ernte. Den ersten des Bhādrapada nennt er für die Zeremonie mit den rasch getriebenen Gerstenhalmen der „Adonisgärten“ des „Gerstenfestes“ in Oberindien (II, 294 f.). Sie stimmt mit dem überein, was Col. Tod von den Rajputfrauen und ihrer Austeilung der Halme an nahestehende Männer berichtet (s. „Indra“, S. 218 Mitte). Weitere ähnliche Feste mit „Adonisgärten“ beschreibt Frazer³ V, 242—245. Die indischen fallen fast alle in den August oder September.

ANHANG.

Varuṇa als chthonischer und Fruchtbarkeitsgott.

Der Indrabaum aber, der zugleich Indra selber ist, kommt aus dem Wald, dem so viele Vegetationsdämonen entstammen¹⁾. Vielerlei Wesen leben und weben, wohnen und wirken in des Waldes geheimnisvollem Halbdunkel, sei es in Europa bis nach Skandinavien hinauf, sei es in südlichen Landen. Gar manche von ihnen ziehen mit dem Menschen hinaus in die Welt, in Flur und Dorf, an und auf die Straßen, in die Stadt und sogar auf die Meere. Andere sind scheuer, waldverbundener, waldtreuer; sie meiden den Menschen und seine Siedelungen, besonders die weiblichen, verlocken freilich zuweilen namentlich junge Männer ins Verderben, verursachen Krankheiten usw. Die älteste literarisch bezeugte der vielen indogermanischen Waldfrauen dagegen ist ganz harmlos, zugleich die Mutter der Waldtiere. Von ihr redet das liebliche Lied Rīgv. X, 146, das in vielem neuzeitlich und dann doch wieder ganz altindisch anmutet:

1. O Waldfrau, Waldfrau, die du dort
Den Blicken zu entschwinden scheinst²⁾,
Warum fragst du nicht nach dem Dorf?
Sucht es denn dich wie Furcht nicht heim?

¹⁾ Die ältesten unter ihnen, wie wohl überhaupt unter den Gottheiten, werden die Totenseelen sein. Zu ihrem Kult gehören in Altindien vor allem andern die Erzeugnisse des wilden Waldes (Wurzeln, Früchte, Blumen, Tiere usw.). Dazu zählt ja auch der Honig. Vāyupur. 78, 19; Brahmapur. 220, 161; Heat. III 1, 204—207 (Nāgarakhaṇḍa); 648 (Āpastamba); 685. Auch MBh. XII, 23, 24 nennt das Fleisch der Waldtiere wie das Dharma-schrifttum, den wilden Reis Matsyapur. 15, 14 f.; Brahmapur. 220, 155 usw. Sogar der für den Totendienst überragend wichtige *tila* (Sesamkörner) empfiehlt sich besonders, wenn er dem Wald entstammt. Heat. III 1, p. 1174. Das gleiche finden wir in den verschiedenen Dharmasāstra-schriften und sonst.

²⁾ Als ich in der Wiege lag, reiste mein Vater, um im Winter etwas zu

2. Und stimmt ermunternd in den Ruf
Des Ochsenfroschs die Meise ein,
Dann treibt sie wie mit Zymbeln an
Und ist die Waldfrau stolz und froh¹⁾.
3. Es ist, als hörte Rinder man
Da grasen, sähe da ein Haus,
Und abends tönt's, als schickte sie,
Die Waldfrau, ihre Karren fort²⁾.
4. Gewiß ruft einer hier die Kuh!
Dort fällt sicher einer Holz!
Jetzt schrie wehklagend irgendwer!
So meint, wer abends weilt im Wald.
5. Die Waldfrau tut fürwahr kein Leid,
Wenn nicht wer anders sie beschleicht.
Hat sie von süßer Frucht gezehrt,
Legt sie sich nieder, wie's ihr paßt.
6. Des Wildes Mutter pries mein Sang,
Die Duftende von Salbenruch,
Die reich an Nahrung ist, obschon
Sie keinen Acker je gepflügt.

In die Tiefe hinunter, ins Unterirdische und ins schwarze Dunkel dringen die Wurzeln des Waldes und seiner Bäume, seine Äste breiten sich hinaus in die Luft der Oberwelt, seine

verdienen, in ein Holzfällerlager im nordamerikanischen Urwald. Öfters erzählte er uns später, in der keuschen, feierlichen Unberührtheit des Waldes sei es ihm gewesen, als habe Gott eben die Schöpferhand von dem weihevollen Heiligtum gehoben, und der Saum seines Mantels verschwinde gerade hinter den ferneren Bäumen.

¹⁾ Diese Strophe enthält Dunkelheiten. Was *vrisharava*, „wie ein Stier schreiend“, bedeuten soll, weiß ich nicht. In VII, 103, 6 heißt einer der Frösche *gomāyu*, „wie ein Rind brüllend“. Gewässer mit Fröschen im Wald sieht der *Harivaṃṣa* als selbstverständlich an (vgl. *Indra*, S. 126 und Anm. 3). *Ciccika* ist wohl ein Vogel, der *tshi tshi* macht. Danach heißt die Schwarzkopfmeise im Englischen chickadee. Freilich klingt der Ruf anderer Vögel eher wie *tshi tshi*.

²⁾ Wagen sind kennzeichnend für vedische Gottheiten. Davon bald mehr. Sogar die bescheidene Waldfrau hat hier Karren. Es sind wohl mit Holz und andern Walderzeugnissen beladene und knarren dementsprechend. Die Achse des Wagens freilich darf nicht knarren, das ist unheilvoll, asurahaft. *Taitt.-S.* V, 2, 2, 3; VI, 2, 9, 1; *Maitr.-S.* III, 2, 2; *Çatap.-Br.* III, 5, 3, 17; VI, 8, 1, 10; *Āpast.-Çrautas.* XVI, 12, 7 (überall bei Riten).

Wipfel streben hinauf ins Licht, dem Himmel zu: in alle drei Reiche der göttlichen Mächte taucht er hinein. So sind denn die in ihm geborenen Geister wie aus dem Urkern ihres Wesens mannigfaltig ausgewachsen zu chthonischen, zu Ackergotttheiten, zu Luftgenien usw., selbst zu Himmelsgotttheiten. Auch Indra mag in noch älterer Zeit, ehe er als Sonne zum Himmel emporklomm, eine Wald- und chthonische Macht gewesen sein und noch daher Nahrung für sein Wesen als Befruchtungs- und Feldgotttheit empfangen. Doch auch seine älteste Geschichte ist von Dunkel verhüllt. Dagegen haben wir, wie mir jetzt scheint, deutlichen Anhalt dafür, daß der großartigste und edelste Gott des Veda, daß Varuṇa ursprünglich eine chthonische, ja eine phallische Gestalt ist. Immer hat man ihn am Himmel gesucht. Kein Wunder, denn vom Rīgv. wird er ausdrücklich dahin versetzt, und zwar so gut wie ständig. Welche Naturerscheinung der himmlischen Höhen ihm aber das Leben gegeben habe, darüber herrscht bekanntlich noch immer Zweifel und Streit. Ich selber habe die Frage in *Altind. Rechtsschr.*, S. 379—384 besprochen und Varuṇa als Gott des Nachthimmels erklärt, aber mit stark wirkendem Einschluß des Mondes und mit Zuziehung von Varuṇas Herrschaft über das Himmelsmeer, während Oldenberg und Hillebrandt allein den Mond in ihm erblicken. Hillebrandt aber bekennt: „Für den finstern Gott des Mondes haben wir keinen indischen Beleg¹⁾.“ Außer an die „allgemeine Mythologie“ oder „Anthropologie“, wie Hillebrandt, könnte man nun zuvörderst im besonderen an die Germanen erinnern: Schwangere dürfen nicht in den Mond sehen oder sich von ihm bescheinen lassen (Wuttke²⁾, S. 376 Mitte). Windeln darf der Mond nicht bescheinen, sonst wird das Kind schielend oder mondsüchtig (Rosegger, *Volksleben in Steiermark*, 1905, S. 63). Bei den Armeniern, Griechen, Indianern Brasiliens schadet der Mond kleinen Kindern (Frazer³ VI, 143). In Schwaben schreckt man Kinder, die nachts zum Fenster hinausschauen: „Guck nicht hinaus, das Mondmännlein nimmt dich fort“ (Wilh. Hertz, *Aus Dichtung und Sage* 1907, S. 180). Die

¹⁾ So stark wirkt die oft ausgesprochene indische Anschauung von der Freundlichkeit des Mondes, daß Stellen, wo der Erdenfürst und sein mehrgestaltiges Wesen und Tun den verschiedenen Göttern gleichgesetzt wird, erklären: „Wenn der König ohne Zorn und Machtglut und frohen Aussehens vor seine Untertanen tritt, dann ist er, weil er den Augen Wonne wirkt, der Mond(gott).“ Nārada XVIII, 29; Manu IX, 309; Viṣṇupdh. II, 71, 3 (woher Agnipur. 226, 17 c d) usw.

Flecken im Mond sind in der nordgermanischen mythologischen Dichtung zwei Kinder, die der Mond von der Erde entführt hat, als sie vom Brunnen Wasser holten und den Eimer an einer Stange auf der Achsel trugen (E. Mogk, *German. Religionsgesch. u. Mythol.*, S. 21). Aber da haben wir wohl überall einfach den Mond als Fruchtbarkeits- und Geschlechtsgenius, und alle Mächte dieser Sippe sind den Kindern gefährlich. Jedoch auch anderweitig bekundet sich eine Unheimlichkeit und dämonische Natur des Mondes, die man schon psychologisch leicht verstehen kann¹⁾. Ist er doch der Gefährte der schlimmen Zauberin Nacht, der Totengeister und allerhand bösen Geistervolkes und Spuks, selber gespenstisch in seinem Licht und den Gegenständen gespenstische, Schrecken und Grauen erweckende Formen verleihend. Ihn nur anzuschauen bringt nach mancherlei Volksglauben unter bestimmten Umständen Verderben. So z. B. sitzt nach tschechischem Volksglauben der König David im Mond und spielt die Harfe. Wer in dem Augenblick, wo ihm eine Saite springt, in den Mond schaut, büßt das Augenlicht ein. Reinsberg-Düringsfeld, *Festkalender aus Böhmen*, S. 600. Eine Saite kann ihm natürlich irgend wann springen. Also! Erblickt man den Mond durch Glas oder Baumgezweig, muß man zur Unheilsabwehr ein Geldstück aus der Tasche nehmen und drauf spucken. Wenn die Leute in Clare zum erstenmal den Neumond sehen, drehen sie sich dreimal sonnenwärts und spucken bei jeder Drehung aus (Hastings XI, 103 a). Man darf nach dem Mond nicht mit dem Finger weisen, sonst fault dieser ab oder wird steif. Christlicher Glaube sieht darin eine Strafe, weil man so die Englein totsteche (Wuttke³, S. 13). Doch das Gleiche gilt bei der Sonne, dem Himmel, den Sternen (Wuttke³, p. 14). Man möchte nun dies als Weiterentwicklung vom Monde her ansehen. Aber wenn wir hören, daß man auch nach dem Regenbogen nicht mit dem Finger zeigen dürfe, widrigenfalls dieser abfaule, der Blitz einschlage u. dgl. mehr, und hinzunehmen, daß der nach dem Regenbogen weisende Finger bei den Wotjobaluk in Australien verkrumme (Graebner, *Weltbild der Primitiven* 20) und bei den Sioux-, Hopi- und Thomp-

¹⁾ Von der Gefährlichkeit des Mondes auch Wuttke³, S. 301. Ausgezeichnet hat Lenau in seinem längern Gedicht „Hypochonders Mondlied“ das Gespenstische, Totenhafte, Graueneregende und die vielerlei Schlimmes wirkende Macht des Mondes und Mondlichts, wie diese der Volksglaube behauptet, dargestellt (Lenaus sämtl. Werke in der Cottaischen Bibliothek der Weltliteratur im 2. Bd., S. 80–83).

sonfluß-Indianern krank oder an der Spitze hoch geschwollen werde (Chief Standing Bear, Land of the Spotted Eagle, New York 1933, S. 157; Hastings, ERE. X, 371 b), sowie auch, daß er in Indien Unheil bringt ¹⁾, dann erheben sich die Zweifel. Sehr verständlich dagegen ist der uns allen schon aus germanischen Landen bekannte Glaube: zunehmender Mond bewirkt Zunahme, Wachstum, Glück, ebenso der Vollmond, abnehmender Abnahme, aber auch Abnahme des Schlimmen, wie z. B. einer Krankheit, der Warzen usw. ²⁾).

Nun gibt es aber auch altindische Zeugnisse für die unheimliche Seite des Mondes. Diese würde schon dadurch verständlich, daß nach alter Anschauung die Totenseelen, bzw. gewisse Totenseelen, im Mond wohnen und er sie nährt, nicht nur die himmlischen Götter als deren Unsterblichkeitstrank. Soma ist Gott der Totenseelen (Kāth.-S. XXVI, 13 Anf.; Maitr.-S. I, 10, 18; II, 3, 1; Ath.-Veda XVIII, 4, 72; Manu III, 211; Baudh. II, 8, 7; Gobh.-Grih. IV, 2, 39; Heut. III 1, p. 1323), ist *pitṛimant* wie anderwärts Yama, und als solchem wird ihm zusammen mit diesen geopfert, wobei wohl auch seinetwegen ein unheilbannender Feuerbrand südlich vom Dakṣiṇafeuer niedergelegt wird (Çatap.-Br. II, 4, 2, 12—14). Soma muß hier der Mond sein. Alle *pitāras* (Manen) gehören zu seinem Gefolge (Matsyapur. 274, 48). Sogar mit Vṛitra wird der Mond verselbigt, wie Indra mit der Sonne, daher hegen die zwei Feindschaft gegeneinander (Kāth.-S. XXIV, 9; Maitr.-S. III, 7, 8; Çatap.-Br. I, 6, 4, 13; 18; III, 4, 3, 13; 9, 4, 2; IV, 2, 5, 15; 4, 3, 4 usw.). Urtümlicher wird sein: Der Mond, aber wie es scheint, nur der Mond der Neumondnacht, ist ein himmlischer Hund, im Westen lauert er auf des Opferers Vieh herab (es zu packen). Vgl. Bali 177. In Furcht vor ihm schleichen die

¹⁾ Siehe meine Altind. Rechtsschr., S. 360; Vaikhānas. ed. Caland, S. 134, Z. 4, ferner Altind. Rechtsschr., S. 14; Viṣṇudh. II, 89, 28; wegen des Regenbogens in der Mantik J. v. Negelein, Traumschlüssel 141—144. Wenn dem König beim Auszug ins Feld ein Regenbogen gegenübersteht, soll er das Unternehmen aufgeben. Viṣṇudh. II, 175, 54. Dagegen gilt ohne nähere Angabe in II, 163, 23 = Matsyap. 243, 24 der Regenbogen als glückbringender „Angang“ für den in den Krieg ziehenden Fürsten.

²⁾ Woher aber kommt die bekannte häufige Unterscheidung: zunehmender Mond fördert Wachstum über der Erde, abnehmender unter der Erde? Daher, daß Wachstum der Pflanzen nach oben das Regelrechte ist, nach unten aber gewissermaßen ein immer größeres Verschwinden in Tiefen und Dunkel wie des Mondes Abnahme? Wohl eher von der Anschauung: bei zunehmendem Mond steigt der Saft (im Baum) empor, bei abnehmendem hinab?

Tiere in den Schatten und kauft sich der Opferer los (Çatap.-Br. XI, 1, 5, 1 f.; 10 f.). Hier mutet der Mond recht varunahaft an. Und die häufige Gleichstellung des Somatrank und des Mondes, sowie des Soma und des Varuṇa mag dazu beigetragen haben, daß sogar der Somatrank gelegentlich eine unheimliche Art verrät (s. den *soma vicīyamāna* in Maitr.-S. III, 7, 4; Kāth.-S. XXIV, 2; Kap.-Kāthakas. XXVII, 3; Āpast.-Çrautas. X, 20, 14—18). Da Soma ein großer Fruchtbarkeitsdämon ist, ergäbe sich für ihn übrigens schon deshalb auch ein verderbenwirkender Wesenszug, und gehört er vielleicht schon deshalb zu den für die Hochzeit unheilvollen Planeten, so verderblich wie Sonne, Saturn, Rāhu und Ketu. Vishṇudh. II, 87, 37. Natürlich hilft man sich da auch so, daß man bei zunehmendem Mond sich verheiratet. Doch ist ja der Tag des Mondes, der Montag, in Indien sehr glücklich, zuweilen freilich nicht (Yogayātrā, V, 27), wie bei uns sehr gewöhnlich unheilvoll (Schweiz. Archiv f. Volksk. 30, 21), und so könnte hier der Mond als bekannter vorehelicher Besitzer des mannbar gewordenen Weibes und sonst mit ihrem Geschlechtsleben eng Verbundener sich feindlich zeigen. Wer längere Zeit krank ist, gilt regelrecht als von Varuṇa gepackt, aber auch Soma und Rudra erscheinen da; denn gelegentlich diesen beiden soll er ein Opfer darbringen, um gesund zu werden (Caland, Altind. Wunschopfer, Nr. 44). Ebenso wird Soma mit dem unheimlichen Rudra, wohl einer Totenseele, zusammengestellt in Nr. 42 und 43 (hier bei einem verderbenden Zauberritus). Ein Opfer an „Soma den Hengst“ (*Soma Vājīn*) soll darbringen, wer zeugungsunfähig wird (ib., Nr. 159). Soma wird ja vom Veda herab als Zeugungsgenius (*retodhā* usw.) genannt, kann also natürlich auf diesem Gebiet auch zerstören. Aber besonders hier und beim Kranken wird doch wohl ein Schatten von Varuṇa her den Mond verdunkelt haben. Der abnehmende Mond (*kshīṇacandra*) gehört ja zu den bösen Planeten. Kern, Anm. 14 zur Yogayātrā.

Auch der Mond schickt schlimme Portenta gleich dem Varuṇa, Indra, Agni usw. Weber, Omina und Portenta, S. 333—335. Varuṇa, Indra, Agni aber gehören zu den „Töttern“ (*hantāras*, MBh. XII, 15, 15 ff.). In der wesentlich gleichen Stelle Vishṇudh. II, 70, 12—14 (und daher entlehnt im Matsyap. 225, 12—14) wird unter den strafenden Göttern (*dandīnaḥ*) neben Agni, Rudra, Indra, Sonnengott usw. auch der Mond aufgeführt. In der von den Purāṇa so eingehend geschilderten wegen der vom Mond geraubten Tārā, der Gattin des Brihaspati, entbrannten Schlacht

führt der Mondgott die Daitya, Dānava, Rākshasa usw. wider die Götter ins Feld (z. B. in Bhavishyott. 99, 19; Kirfel, Purāṇa Pañcal. 401, 29 ff.; vgl. 352, 29 ff.). Weil er diese Übeltat begangen und damit solch mörderisches Gemetzel verursacht hatte, wurde er durch Brahmas Fluch zu einem *pāpagraha*, d. h. einem schlimmen Planeten, aber nur am Ende der lichten Monatshälfte, also während der dunkeln. Matsyapur. 23, 46, vgl. 120, 41; Kirfel, Pur. Pañcal. 402, 46. Dies ist natürlich nur eins der bekannten ätiologischen Fündlein; es soll die vorher längst vorhandene Unheimlichkeit des Mondes in seiner Verdunklung erklären. Daß diese Verdunklung einen tiefen Eindruck auf die ertümliche Seele gemacht hat, können wir verstehen: der Mond ist in den Mythologien der Völker, sogar der Sonnenanbeter, viel wichtiger als die Sonne. Die Sonnenmythen sind meist Übertragungen vom Monde her. Dies und Ähnliches führt Hugo Winckler, Die babylonische Geisteskultur, S. 62 f. aus, wohl etwas einseitig. Vermutlich daher ist den Babyloniern der Mondgott Vater des Sonnengottes. Friedr. Delitzsch, Babel und Bibel, 3. Vortrag (Stuttg. 1905), S. 59, Anm. 35; Schrader, Die Keilinschriften u. d. Alte Test.³ 362. An die überragende Bedeutung des Mondes für die Ackerbauer braucht nur erinnert zu werden¹⁾; in Indien ist er bekanntlich der Herr aller Pflanzen. Vgl. Frazer³ VI, 131—139 (der Mond die Ursache des Pflanzenwachstums). So läßt sich schon hören, wenn man gelehrt hat: Varuṇa ist der Mond der dunkeln Monatshälfte, Mitra ursprünglich der Mond der lichten. A. Jeremias, Allgem. Religionsgesch. (München 1924), S. 142. Schon Pañcavimṇa-brāhm. XXV, 10, 10 erklärt, Varuṇa sei die Monatshälfte des abnehmenden, Mitra des zunehmenden Mondes. Aber das alles — und die Stellen ließen sich gewiß vermehren — wäre doch kaum genügend, Varuṇas finstere Wesenszüge begreiflich zu machen²⁾, wenigstens nicht, wenn wir sie mit andern zusammenhalten, von denen ich gleich reden werde.

¹⁾ Kommt es mindestens zum Teil daher, daß die Sonne die Urheimat (*yoni*) und Kraft- und Glücksquelle der Männer, der Mond die der Frauen ist (Hcat. III 2, p. 792), und daß nach dem Tod die Männer in die Sonne, die Frauen in den Mond gehen, wie die Brahmanisten unter den Cham im alten Campā (in Indochina) glauben (Hastings, ERE, III, 348 b)?

²⁾ Von diesen haben schon andere gesprochen. Hier einiges aus meinen Notizen. Varuṇa geht den Menschen überhaupt nach, packt sie mit Gewalt, schlägt sie nieder (Çatap.-Br. II, 3, 2, 19). Er nur ist der Verletzer (ib. V, 5, 4, 31; IV, 5, 7, 7). Daher gehört ihm der mit der Axt vom Baum

Befragen wir nun den Rigveda, so finden wir da als Naturbedeutung Varuṇas eine allereinzige, und zwar eine durch die ganze indische Literatur lebendig bleibende: er ist Gott

geschlagene Ast, dem Mitra der von selbst abgefallene (ib. V, 2, 3, 5). Besonders durch Ertrinken tötet er, die Wassergottheit (ib. XIII, 3, 8, 5 usw.). Unheimlich ist er wie die Toten und die Genie der Verwesung (Nirṛiti): vom Schlußbad des Somaopfers kehrt man zurück ohne sich umzublicken, „um sich vor Varuṇa zu verstecken“. So Taitt. VI, 6, 3, 5. In Kāth.-S. XXXVI, 7; Maitr.-S. I, 10, 13; IV, 8, 5 (überall gegen Ende) mit der Begründung *Varuṇasyānanvavāyāya*, „damit Varuṇa ihnen nicht nachgehe und sich auf sie stürze“. Derselbe Ausdruck wird bei dem schrecklichen Rudra gebraucht, *Rudrasyānanvavāyāya*, in Kāth.-S. XXXVI, 14 und Maitr.-S. I, 10, 20 (beidemal gegen Schluß), in Kāth.-S. XXXI, 10; Kap.-Kāthas. 40, 1 Mitte; 47, 10 bei den Nachtunholden (*rakṣasām ananvavāyāya*). Vgl. Kāth.-S. XX, 6; 13; XX, 13 usw.; vom Opfer an Nirṛiti auch in Āpast.-Çrautas XVIII, 8, 17; 20. Wie der Nirṛiti (Taitt.-S. V, 5, 18; Vāj.-S. 24, 38; Maitr.-S. III, 14, 19; Kāth.-S., Aṣvam. 7, 8) werden ihm und Mitra die unheilvollen bleigrauen Tauben (*kapota*) geopfert (Vāj.-S. 24, 23; Maitr.-S. III, 14, 4). Varuṇas ständig wiederkehrende Fessel oder Schlinge (*pāça*) wird auch überhaupt *druḥ* das tückisch Schädigende, Unholde genannt (Kāth.-S. XXXVI, 2; Kapishṭhalakāthasamh. 45, 5, vgl. Maitr.-S. III, 9, 1). Der Kranke im allgemeinen schon ist von Varuṇa gepackt (Kāth.-S. X, 4, vgl. XI, 8; XII, 1; Maitr. II, 1, 2; II, 3, 1 usw.), vor allem aber einer, der lange dahinsiecht (Kāth.-S. XIII, 2; Maitr.-S. II, 5, 6; vgl. Taitt.-S. II, 1, 2, 1 f.). Wer verwandten, viel- und erfolglos ist, obschon tüchtig, ist von Varuṇa gepackt (Kāth.-S. XII, 1; Maitr.-S. II, 3, 1). Vgl. Caland, Altind. Wunschopfer, Nr. 161–163. Wir haben gehört, daß die übel knarrende Achse (beim Opfer) unheilvoll, asurahaft sei. Auch da schweben schädigende *rakṣas* umher, wie wir hören. Taitt.-S. VI, 2, 9, 1 nun erklärt: „Varuṇa fürwahr ist hier die böse tönende (*durvāc*) an beiden Seiten umschlossene Achse.“ Die Parallelen: Maitr.-S. III, 8, 7; Kāth.-S. 25, 8; Kap.-Kāthas. 40, 1 haben: „Die trockene (d. h. nicht geschmierte) an beiden Seiten von den Naben umschlossene (*baddha*) Achse ist von Nirṛiti gepackt“ (*Nirṛitigrihīta*), also hier sogar zwiefacher Parallelismus der beiden finsternen Mächte; denn *grih* ist das ständig von Varuṇa gebrauchte Verbum. Ja, „Varuṇa ist der Tod“ (Kāth.-S. XIII, 2; Maitr.-S. II, 5, 6); das Gleiche von der Sonne in Çatap.-Br. II, 3, 3, 7; X, 5, 2, 3 f.; XI, 2, 2, 5, ebenso vom Jahr in Çatap.-Br. X, 3, 4, 1 ff. Kein Wunder da, daß dem Varuṇa, etwas seltsam nur, aber aufschlußreich, daß sogar dem Mitra mit ihm zusammen eine nachtunholdmäßige (*rakṣashaft*), zauberspukhafte Form (*tanū*) zugeschrieben wird. Mit dieser huldigt man ihnen beiden, um jemand durch Zauber von Krankheit zu befreien (Maitr.-S. II, 3, 1; Kāth.-S. XI, 11; Taitt.-S. II, 3, 13, 1). Die gewöhnliche Auffassung von *rakṣasya* und *yātavya* halte ich da für verkehrt. Als eine Art böser Geist stellt er sich z. B. auch in Kāth.-S. 10 dar: „Von Varuṇa gepackt (besessen, das häufige *Varuṇagrihīta*) fürwahr ist der, der einem andern wegnehmend, raubend dahingeht (*carati*).“ Er soll dem Varuṇa ein Gerstenkörnermus opfern; dadurch erlangt er, was er begehrt (genau wie der *bhūtikāma* in Maitr.-S.

der Wasser¹⁾. Er waltet als Bahnfürher und Lenker der Flüsse (II, 28, 4; V, 85, 6; VII, 34, 10 f.; 87, 1; X, 75, 2; 124, 7 usw.). Als König geht er in der Wasser Mitte, herabschauend auf der Menschen Wahrheit und Lüge (VII, 49, 3, vgl. Ath.-Veda I, 33, 3). „Am Himmel gehen die Marut, auf der Erde Agni, der Windgott hier geht in der Luft, in den Wassern, in den Meeren (als seinem Weg) geht Varuṇa“ (I, 161, 14). Er läßt die Wasser schwellen (IV, 42, 4). Er weilt am Quell der Flüsse und mitten unter den sieben Strömen (wohl am Himmel und auf der Erde) VIII, 41, 1 f. „In den Wassern, o König Varuṇa, ist dein goldenes Haus erbaut“ (Ath.-V. VII, 83, 1). Usw. Da er nun im R̥g̥v. fast ohne Ausnahme an den Himmel versetzt wird und VII, 49, 3 ausdrücklich sagt, er schaue von den Wassern auf die Menschen herab, so könnte er, wenigstens zunächst, nur der Gott des Himmelsmeeres sein. Auch wenn er z. B. in dem bekannten Liede VII, 88 mit Vasishṭha aufs Meer hinausfährt, vermögen wir uns kaum ein anderes Meer zu denken als das des Himmels. Dieses erscheint oft im R̥g̥v. (I, 23, 17; 164, 25; II, 15, 6; V, 45, 10; VI, 58, 3; VII, 6, 7; 49, 1 f.; VIII, 25, 6; 26, 17; IX, 113, 8; X, 98, 5 f.; 12) und erscheint später. Namentlich die letztgenannte Stelle ist belehrend; wir hören vom Purohita Devāpi: „Aus dem oberen ließ er das untere Meer strömen: die himmlischen Wasser als solche des Regens²⁾“, und zwar

II, 1, 2 gegen Schluß). Der Nirriti tritt er auch so zur Seite: „Erde, als das kennzeichnen dich die Leute, als Nirriti kenne ich dich vollkommen von allen Seiten.“ Taitt.-S. IV, 2, 5, 3—4. Fast wörtlich gleich Kāṭh.-S. 16, 12; Kap.-S. 25, 3. Auch in Bhaviṣhyapur. I, 31, 36 wird in der Reproduktion durch Heat. II 1, p. 516, Z. 10 die Erde Nirriti genannt. In der Erde verwesen die Toten, und Varuṇa ist chthonischer Gott, Erdgott.

¹⁾ Da Varuṇa ein nächtlicher und gefürchteter Gott ist, die Nacht und das Wasser aber schon an sich zaubergefährlich, man also in der Nacht kein Wasser schöpfen soll (Altind. Rechtsschr. 378, Anm.), so begreifen wir die Zuspitzung: In der Nacht sind die Wasser in Varuṇa eingegangen. So Hārta in Heat. III 1, p. 862, vgl. Kātyāyana, ib. 861; Baudh. I, 4, 10—13. Varuṇa ist aber überhaupt im Wasser und muß besänftigt werden, wenn man in solches hinabsteigt oder aus ihm empor (Heat. III 1, p. 962, aus Yama).

²⁾ Auch später noch kommt der Regen aus dem Himmelsmeer. Jaimin.-Br. I, 238; Āpast.-Gr̥ntas. VII, 6, 7 usw. Als Lichtschiffe gelten sowohl Sonne wie Mond (Reitzenstein, Die hellenist. Mysterienreligion 54), und beide sind Seelenschiffe. (Ders., D. iran. Erlösungsmysterium 36; 162). Gitschi Manitu wohnt in einem goldenen Boot: in der Sonne. So die Chippawas und eine Anzahl anderer Indianerstämme (Hastings, ERE. II, 323 a).

vollbrachte er das den Göttern zum Trotz, die die Wasser „in jenem oberen Meer weggeschlossen hatten“ (Str. 6). In Str. 12 heißt es „das Meer des hohen Himmels“ (*bṛihato divo*). Entsprechend lesen wir in VIII, 25, 6 von Varuṇa und Mitra: „Die die Tautropfen, die himmlischen und die irdischen Labsale (d. h. Wasser) lenken; eure wolkigen Regen mögen herkommen!“ Die „himmlischen Wasser“ sind also nicht, wie sogar Hillebrandt meint, einfach die Regenwasser. Ja, Varuṇa ist das Himmelsmeer selber: „Er steigt als das verborgene Meer zum Himmel wie ein Kraftheld (oder: wie ein Wettläufer? *tura*), was diesen hier (d. h. den Menschen) Ehrfurcht einpflanzte. Er streute mit strahlendem Fuße Wunderkräfte hin, den Himmel erstieg er“ (*nākam ā ruhat*, VIII, 41, 8). Andererseits aber waltet Varuṇa auch im R̥g̥v. als Gott des irdischen Meeres, ohne daß dieser Seite seines Wirkens eine besondere Wichtigkeit zukäme. Er herrscht über alles zwischen Himmel und Erde, über Meer, Luft und Tiefe, wie VII, 87, 6 erklärt. Als Herr der Wasser ist Varuṇa naturgemäßerweise Regenspender, und in dieser Eigenschaft erscheint er oft und aufs allerdeutlichste im R̥g̥v., hier nicht selten zusammen mit Mitra. Auch im Yajurveda und im Atharvaveda spendet Varuṇa den Regen. Eine Anzahl der Stellen haben Bohnenberger, Der altind. Gott Varuṇa, S. 42—45; L. v. Schroeder, Arische Religion, I, 420—422 und andre übersetzt.

Nun könnte der Mond, der in der indischen Literatur von altersher als Behälter von Flüssigkeit gilt, ja der nach mehreren Purāṇa ganz aus Säften (*rasa*) besteht, an sich den Anstoß zu dem Wassergebieter und Regengeber Varuṇa gegeben haben. Aber weitaus natürlicher wäre es doch, das Himmelsmeer oder dessen Genius als Hintergrund anzusehen. Nur dies gibt der R̥g̥v. an die Hand, und deutlich feiert er den Varuṇa als den großen Herrn der Wasser und Regengott, keineswegs aber den Mond.

Doch warum in aller Welt sollte Varuṇa so ein finsterer, gelegentlich sogar tückischer Gott sein, wenn er Spender der ja immer als freundlich, segensvoll, lebengebend, leuchtend gepriesenen Wasser ist? Das Himmelsmeer wogt droben in lichten Höhen, woher kommt da der dunkle Gott, von dem schon die Rede gewesen ist und dem schwarze Tiere und schwarzer Reis geopfert werden (Hillebrandt, Ved., Myth.²

II, 121 f.; Kauçikas. 40, 7)¹⁾, wo doch sogar im Traum gesehenes schwarzes Getreide Unheil wirkt (v. Negelein, Traumschlüssel des Jagaddeva, S. 93)? Und warum wäre er da ein Totengott und Bruderkönig des Yama wie in R̥gv. X, 14, 7; vgl. X, 97, 16: Die Kräuter befreien von Varuṇas Strick, von Yamas Fessel, oder X, 15, 6, wo die Totenseelen (*pitaras*) genau wie Varuṇa angefleht werden: „Ihr Väter, tut uns kein Leid wegen irgend etwas (oder: durch irgend etwas), wenn wir nach Menschenart gegen euch eine Sünde tun?“

Nun ist mir aufgefallen, daß Balis und Varuṇas stehendes Beiwort *rājan* König ist. Ebenso werden zwar auch ein paar andre Götter des R̥gv. gelegentlich *rājan* genannt, am häufigsten Soma (besonders in R̥gv. IX und Brāhmaṇas). Nur Varuṇa aber, entweder allein oder mit Mitra zusammen, erhält den Beinamen *rājan*, auch *samrāj*, als besonderes, immer wieder sich aufdrängendes Vorrecht. Hier zahlreiche, obschon gewiß nicht alle Stellen des R̥gv.: I, 24, 7; 8; 9; 12; 136, 1; 137, 1; II, 27, 10; 28, 6; 36, 6; 41, 6; III, 38, 5; 54, 10; 56, 7; IV, 1, 2; 42, 1 f.; V, 65, 2; 85, 3; VI, 68, 9; VII, 34, 11; 38, 4; 64, 1; 82, 2, 87, 5 f.; VIII, 25, 4; 29, 9; 42, 1; 90 (101), 2; X, 14, 7; 132, 4. Die Āditya heißen *samrājas* in III, 54, 10; X, 63, 5. Besondere Beachtung verdienen IV, 42, 1 und VII, 82, 2. An der ersten Stelle spricht Varuṇa:

Mein, des Gebieters, ist von je die Herrschaft
Wie mein, des Allbelebenden, alle Götter,
Die Ew'gen folgen Varuṇas Verlangen.
Bin König übers Volk der höchsten Hülle.²⁾

¹⁾ *Tad dhi Vāruṇam yat kṛṣṇam*, „Varuṇa gehört alles Schwarze an“ oder: „varuṇahaft ist das, was schwarz ist“, erklärt Çatap.-Br. V, 2, 5, 17. Auch der (Mutter) Erde werden vielfach schwarze Opfergaben dargebracht, in Āpast.-Çr. XX, 13, 6; Vāj.-S. 24, 10 usw. schwarze Böcke.

²⁾ Bei dieser, der natürlichsten Bedeutung von *vavri*, sollte man bleiben. Varuṇa herrscht über die Götter der höchsten, verborgensten, geheimnisvollsten Welt. Es wird dieselbe gemeint sein, über die laut R̥gv. X, 14, 7 neben Yama Gott Varuṇa gebietet und von der der Fromme in IX, 113, 7—11 fleht:

Wo unvergänglich ist der Glanz,
Die Welt, in die das Licht gesetzt,
In diese bringe, Soma, mich,
In unsterbliche, ew'ge Welt.

Ich bin der König Varuṇa, mir bleiben
Fest diese höchsten, ältesten Herrschertümer.
Die Götter folgen Varuṇas Verlangen.
Bin König übers Volk der höchsten Hülle.

Ich, Varuṇa, bin Indra. Die zwei Größen:
Die weiten, tiefen, festgefügteten Welten —
Klug wie der Bildner schuf ich alle Wesen,
Und hielt die Erde und den Himmel aufrecht.

Ich ließ die netzenden Gewässer schwellen,
Den Himmel macht' ich fest am Sitz der Ordnung.
Durch Ordnung hat Aditis ordnungsreicher
Sprößling die Welt dreifältig ausgebreitet.

Dann verkündet Indra seine eigene Wichtigkeit, erschöpft sie aber in zwei Strophen, und sie nimmt sich neben Varuṇas uralter Obergöttlichkeit recht fadenscheinig aus, besteht eigentlich nur in Räuberheldentum und Rauschberserkerschaft. Ebenso heißt in VII, 82, 2 Varuṇa *samrāj*, Allkönig, Oberkönig, Indra nur *svarāj*, Selbstherr, unabhängiger König. Selbstverständlich wird dann öfters auf Indra durch das Wachstum seines Kultes und die Begeisterung oder den Schmeicheleifer seiner Verehrer sowohl *rājan* wie *samrāj* ausgedehnt. *Rājan* bleibt als Varuṇas Beiwort auch nach vedischen Tagen (z. B. Mānavagṛihajas. I, 21, 6; 10; II, 11, 17; 14, 26; Hiraṇy.-Gṛih.

Wo König ist Vivasvants Sohn
Und wo des Himmels Heimlichstes,
Wo jene ewigen Wasser sind,
Da mache mich unsterblich du.

Wo man nach Wunsch sich regt und lebt,
Im dritten, höchsten Himmelreich,
Wo lichterfüllt die Räume sind,
Da mache mich unsterblich du.

Wo Wunsch und Sehnsucht sind erfüllt,
Wo roten Sonnenrosses Höh,
Behagen ist und Sättigung,
Da mache mich unsterblich du.

Wo Wonnen wohnen, Freuden viel,
Die Lust und volle Seligkeit,
Wo man des Wunsches Wunsch erlangt,
Da mache mich unsterblich du.

I, 6, 19, 7; MBh. III, 63, 11; XVI, 4, 16 usw.). In Jaim.-Br. III, 152 wird er zu *rājya*, *vairājya*, *svārājya*, *sāmrajya*, *sārva-vaçya*, *pārameshthya* über die Götter geweiht. In Çatap.-Br. XI, 4, 3, 9—12 ist er *samrāt*, *samrātpatiḥ*, Soma nur *rājā*, *rāja-patiḥ*, Indra bloß *balam*, *balapatiḥ* (in Anlehnung an den Rīgv.).

Varuṇa ist der Vornehmste der Asura, eines Göttergeschlechtes, das offenbar älter ist als die *devās*. Daß aber die Asura ebenfalls *devās* sind, erhellt schon daraus, daß wir im Rīgv. auch *devā asurās*, „die Götter Asura“, finden¹⁾. Das hindert natürlich nicht, sie auch *asurā adevās* zu schelten (VIII, 85, [96], 9). Ebenso werden bestimmte *devās* gelegentlich auch *asura* oder asurisch genannt, ganz davon zu schweigen, daß gewissen *devas* das *asurya* zugeschrieben wird. So Indra (I, 174, 1; VIII, 79, [90], 6); Rudra (V, 42, 11), dieser ist sogar *divo asura* in I, 122, 1; II, 1, 6; die Marut (I, 64, 2); die Rodasī als deren Braut (ist *asuryā* in I, 167, 5); die *mati* der Marut (I, 168, 7); Savitar (I, 35, 7; 110, 3; IV, 53, 1, er sogar *asuraḥ sunītaḥ*); Pūshan (V, 51, 11); Soma (IX, 74, 7); Bṛihaspati (II, 23, 2); Parjanya (V, 83, 6, er sogar *asuraḥ pitā naḥ*); Agni (V, 12, 1; VII, 2, 3; 6, 1; Ath.-V. 27, 1), dieser ist *āsuro garbhah* (III, 29, 11) und *asurasya jaṭharād ajāyata* (III, 29, 14), ihm als *apām napāt* ist *asurya* eigen (II, 35, 2), ebenso als dem *vaiçvānara* (VII, 5, 6). *Asurya* besitzen Rudra (II, 33, 9), Rudra-Soma (VI, 74, 1) usw., vor allem natürlich Indra (I, 174, 1; VI, 20, 2; 30, 2; VII, 21, 7; 22, 5; VIII, 79, [90], 6; X, 50, 3). Sogar Indras Wagen ist *asura* (I, 54, 3), auch der Gebetsruf, der die Götter zwingt (X, 74, 2). In III, 55 lautet der Refrain: „Die große Asuraschaft ist allein der Götter.“ VII, 21, 7 rühmt von Indra: „Die früheren (alten) Götter sind deinem *asurya*, ihre Kräfte deiner Fürstenschaft (*kshattra*) gewichen.“ Und VI, 36, 1: „Als du das *asurya* unter den Göttern an dich nahmst, wurdest du ganz und gar der Verteiler wertvoller Güter (*vāja*).“ Damit vergleiche man I, 131, 1; II, 16, 4; III, 46, 2; IV, 17, 1; 19, 2; VI, 22, 9, und man sieht, daß *asurya* (n.) Gebietermacht, Herrschertum, Königschaft bedeutet. Danach wäre das Adj. *asurya* fürstlich, königlich, mit häufiger Besonderung: gottköniglich, götterfürstlich. P. v. Bradtke hat also die richtige Bedeutung von *asura* ans Licht gestellt. Weil *asura* eben in erster Linie einen überragenden Fürsten bezeich-

¹⁾ An aller Anfang waren sie freilich keine *devās*, d. h. Himmlische. Davon später mehr.

net, nennt der reich beschenkte Dichter Kakshīvant den Bhāvya, den Sindhukönig, *asura* (I, 126, 2), ebenso der bescheidener bedachte Poet in V, 27, 1 den Triaraṇa. Trotz aller Überschwenglichkeit der vedischen Dichter dürfen wir da kaum an die *Asura* denken, oder besser: nur nebenher; denn der berühmte König Trasadasyu bringt es in IV. 42, 8 nur zum „Halbgott“ (*ardhadeva*). Vor allem heißen bekanntlich die Āditya Asura, namentlich Varuṇa und Mitra; diese sind *devānām asurāḥ* in VII, 65, 2, und ihrer ist das *jyeshṭham* (älteste, höchste) *asuryam* (ib.). So spielt immerhin in *asurya* n. an manchen der genannten Stellen die Bedeutung Asuraschaft herein, d. h. eine Stellung, wie die Asura sie inne hatten: die erste, beherrschende unter den göttlichen Mächten. Meines Wissens ganz vereinzelt steht da: *Asuryāt pāsi dharmaṇā*, „Du (o Vāyu), beschüttest in der gehörigen Weise vor der Asuramacht“. Damit aber stimmt eine Reihe anderer Stellen, wo die Asura schon im Rīgv. als Götterfeinde erscheinen, entweder einzelne oder ihre Gesamtheit, und wo sie von den *devās*, namentlich von Indra, in Schlachten bekämpft, überwältigt oder getötet werden (I, 108; VII, 99; VIII, 86, [97], 1; 85, [96], 9; X, 138, 3; 53, 4; 57, 4 f.). Auch in einer Stelle, wie VIII, 14, 14: „Mit Listen (*māyābhir*) schlichen die Dasyu empor, wollten den Himmel ersteigen, Indra aber hat sie hinabgeschüttelt,“ ist wenigstens nebenher an die Asura gedacht¹⁾. Natürlich fehlt auch in diesem Krieg nicht der Lügenfeldzug; wie später so oft, in schreiendem Widerspruch gegen das erzählte Verhalten der Deva und der Asura, brandmarkt schon der Rīgv. die „Widergötter“ als treulos und die Götter als die frommen Redlichen: „wie die Devās den schrecklichen (*ugra*) Asurās Vertrauen schenkten“ (X, 151, 3).

Vom Rangstreit des Varuṇa und des Indra gibt der Rīgv. mehrfach Bericht, und in X, 124, 5 klopft Indra dem Varuṇa gönnerhaft herablassend auf die Schulter: Machtlos (*nirmāya*, gewiß zugleich: um die Truglist gebracht) sind jene Asura geworden²⁾, auch du. Wenn du mich liebst, dann tritt du in

¹⁾ So schleudert der Götterkönig Zeus das vorolympische Göttergeschlecht: die Titanen, die Söhne der Erde, nach langem Kampf hinunter in den Tartarus, genau wie die altindischen Götter die Asura. Diese, vor allem Varuṇa und Bali, sind die „Könige“. Und was bedeutet „Titan“? „König“ (Hastings, ERE. XII, 346 b).

²⁾ Gewiß die in der vorhergehenden Strophe Genannten: Agni, Soma, Varuṇa, von denen es heißt: sie wanken, (stürzen, *cyavante*).

eine Oberherrschaft meines Reiches ein, als der, der da Recht und Unrecht scheidet.“ Also eine Unterbeamtenschaft bietet er ihm an: Varuṇa, der ja von altersher eine außergewöhnlich oft gerühmte Begabung, Erfahrung und Tüchtigkeit auf dem genannten Gebiet besitzt, soll das Ressort der öffentlichen Sittlichkeit in Indras Reich übernehmen, soll als Censor morum weiterleben¹⁾. Es scheint aber doch lange gebraucht zu haben, bis der Emporkömmling mit der fabelhaften Trinkfestigkeit wirklich so anerkannt wurde, wie der R̥g̥v. uns das überhäufig glauben machen will. Vgl. da z. B. II, 12, 5; ja noch so späte Stellen wie X, 108, 3; 48, 7 ff., wo Indra sich in die Brust wirft: „Wie Garben dresche ich die indralosen Feinde“ und dann sich als harmlos verträglicher, neueingekaufter Bürger, als Konservativer vorstellt: „Ich verletze als Gott nicht die Ordnung der Götter: der Āditya, der Vasu, der Rudra“ (d. h. der alten Patrizier, die in Götteraufzählungen des Veda und später öfters an erster Stelle genannt werden). „Sie haben mich zu glücklicher Kraft zubereitet, denn nie Besiegten, nie Niedergeworfenen, nie Überwundenen²⁾).

So erscheinen denn Götter, die vereinzelt sogar Asura tituliert werden, auch als „Asuratöter“ (*asurahan*): Indra in VI, 22, 4, Agni in VII, 13, 1, ebenso ist das Sonnengottes Licht *asurahan* (X, 170, 2). Die Asura werden zu Gewalten der Finsternis gegenüber den „Lichtgöttern“ (*deva*, ursprünglicher: den „Himmlichen“). Und so sind also die Āditya, vor allem Varuṇa, im R̥g̥v. die alten Könige der Welt, die dann gestürzt werden, genau wie Bali der König κατ' ἐξοχήν. Sollte da nicht vielleicht Varuṇa wie Bali auch ein Vegetations- oder gar ein chthonischer Geist sein? Leider habe ich viel zu spät auf diese

¹⁾ Sogar seine Oberherrschaft über die Wasser hätte er nach X, 124, 6—7 an Indra verloren; denn *aprabhūti Varuṇo nir apah srijat* muß doch wohl heißen: „Aus Unvermögen ließ Varuṇa die Wasser fahren“ (gab sie aus seiner Gewalt).

²⁾ Auch hier also Indra als der starke Kriegsgott eingereiht, wie öfters, namentlich im Gegensatz zu dem Friedens- und Rechtsfürsten Varuṇa (IV, 42; VII, 82, 5 f.; 83, 9; 85, 3; X, 66, 2). Denn: „Die Schlacht ist ein Fest der Kraft“ (I, 100, 8), und: „Du, o Indra, bist aus der Gewalt (*bala*), der Macht (*sahas*), der Kraft (*ojas*) geboren; du Stier bist fürwahr ein Stier“ (X, 153, 2). Bestimmte Fruchtbarkeitsgottheiten sind sonst in Indien und sind in Ägypten, Babylon, Germanien, Amerika zugleich Kriegsgottheiten. Bei Indra steht andres wenigstens im Vordergrund. Auch ist er ja nicht eigentlich Kriegsgott, sondern Schlachtgott (wie Wotan, während Ziu [Tyr] Kriegsgott ist).

Frage geachtet, obwohl ich schon in den Altind. Rechtsschr., S. 383, Anm. 1 von Varuṇa als Totenseelenkönig rede und hinzufüge: „Seelengötter nun sind auch Fruchtbarkeitsgötter, und Varuṇa wird als Kinderspender verehrt. So in der bekannten, offenbar uralten Çunaḥcepalegende, so im weit jüngeren Divyāvad. (S. 1; 400). In der buddhistischen Erzählung steht er neben Çiva, Kubera, der Gottheit des Gartens, des Waldes, des Kreuzweges, also neben lauter Totengeister- und Fruchtbarkeitswesen. Werden daneben auch Indra und Brahma genannt, so ist ja Indra wohl ebenfalls ein Fruchtbarkeitsgott und Brahma der Schöpfer überhaupt. Ja, in meinem Kauṭ. (654, 16—18; 37 ff.) verriete sich sogar eine Spur, daß Brahma in der Volksreligion auch phallische Züge trug. Doch mag sie irreführen.“ Jetzt zeigt es sich, daß sie nicht irreführt, und haben wir klar erkannt, daß Indra ein Fruchtbarkeits- und Vegetationsgenius ist. Zu den Stellen, die ich mir für Varuṇa angemerkt habe, ließen sich gewiß gar manche weitere auffinden.

Will man Bäume pflanzen, dann soll man sich den Gott, der den Pfau zum Emblem hat (d. h. den Fruchtbarkeitsgenius Skanda) als Vanapāla (= Vanaspati, Baumgenius) vorstellen (vgl. Bhaviṣhyapur. II, 3, 5, 22, wo Viṣṇu als Vanaspati gedacht werden soll), ihm, sowie dem Mondgott und dem Varuṇa (*Nāgarājan*) opfern, dann den Samen mehrfach herrichten und pflanzen. Bhaviṣhyapur. II, 1, 10, 23 ff. Viṣṇudh. II, 30, 4 und 9 (woher dann Agnipur. 282, 5 a b) verordnet bei Gelegenheit der Anpflanzung von Bäumen die Verehrung zunächst der Bäume selber (vgl. Bṛihats. 55, 8), dann der Brahmanen, wo man vermuten möchte, daß vielleicht trotz des *dvijān* von 9 *Brahmāṇaṃ* ca statt *brāhmaṇāṃ* ca in der Vorlage gestanden habe, und des Çiva¹⁾, sowie des Varuṇa, Viṣṇu und Parjanya. Zwar wird in Çl. 9 die Verehrung der drei letztgenannten eigentlich nur für die Anlegung des bei der Baumanpflanzung nötigen Gewässers vorschreiben, aber schon die Stelle Bhaviṣhyap. II, 1, 10, 23 zeigt, daß Varuṇa dann auch die Bäume gedeihen macht. Beim Baumfest (*vrikshotsava*) oder bei der Baumweihe (*pādapapratishṭhā*) sollen die Bäume aus Krügen, in die man die sieben Arten Getreide getan hat, unter Rezitation von Sprüchen aus dem Ṛig-, Yajur- und Sāmaveda,

¹⁾ Agnipur. 282, 3 b, das doch aus Viṣṇudh. 4 d zurechtgemacht ist, hat den Mondgott statt Çiva.

die Varuṇa gewidmet sind (*Vārunais*), gebadet werden. Matsyapur. 59, 12, woher Agnipur. 70, 4 c—5 b verballhornt ist. Als Gottheiten der Baumweihe nennt Bhavishyap. II, 3, 7, 2: Brahma, Mondgott, Viṣṇu und Vanaspati¹⁾, als die der Weihe eines Parks (*ārāma*) II, 3, 1, 3: Brahma, den Schlangenfürsten Ananta und Varuṇa. Bei der Weihe eines Bilvabaumes, der bekanntlich Īva heilig ist, werden verehrt: Īva, Viṣṇu, Brahma, Vanapāla, Mond, Sonne, Erde, Yakshas und Planetengeister (*graha*). Ebenda in II, 3, 10, 7 c ff., bei der Weihe der viṣṇugeliebten Tulsipflanze: Viṣṇu, Īva, Mond (Soma), Brahma, Indra (II, 3, 15, 2). Wir sehen, wie Varuṇa und Brahma an den betr. Stellen überall Vegetationsdämonen sind, genau wie der Mondgott, Īva, Indra usw. Wenn Parjanya und die „großen Apsaras“ zu Varuṇas Gefolge gehören (Matsyap. 274, 47 = Bhavishyott. 175, 57), so wird wohl auch hier Varuṇa mehr der Wachstumsgott sein, ebenso wie die Apsaras Genien der Fruchtbarkeit sind, und wird Parjanya neben ihm

¹⁾ Wegen des Baumgenius Vanaspati oder Vanapāla s. meine Anm. auf S. 60 der Festschrift Moriz Winternitz. Bei Baumritus (*pādapānām vidhi*) oder Baumfest sollen die Brahmanen dem Vanaspati ein Feueropfer darbringen (Matsyap. 59, 10 = Agnipur. 70, 4). Bei verschiedenen Tieropfern empfängt er Opfer, Spenden oder Verehrung (Pārask.-Gr̥h. III, 8, 7; Āpast.-Gr̥utas. VII, 25, 15; XIV, 7, 10; XXIV, 4, 18; Hillebrandt, Ritualit. 123 unten). Mit Rudra wird er in Taitt.-S. IV, 5, 2, 1; Maitr.-S. II, 9, 3; Kāth. 17, 12; Kap.-Kāthas. 27, 2; Vāj.-S. 16, 18 verselbigt (als *vanānām pati*; in Taitt.-S. IV, 5, 3, 1; Kāth.-S. XVII, 12; Kap.-S. 27, 2; Maitr. II, 9, 3; Vāj.-S. 16, 20 als *aranyānām pati*). Außerdem heißt Rudra als Vegetationsdämon hier, im Īatarudriya, *Harikeṣa* der Grünhaarige, genau wie da die Bäume selber (Vāj.-S. 16, 17; Maitr. II, 9, 3; Kāth.-S. XVII, 12; Kap.-S. 27, 2; Taitt.-S. IV, 5, 2, 1), sowie *vikṣhānām* und *kakṣhānām pati* (Vāj.-S. 16, 19; Maitr.-S. II, 9, 3; Kāth.-S. 17, 12; Kap.-S. 27, 2; Taitt.-S. IV, 5, 2, 2) und *vanya* und *kakshya* (Taitt.-S. IV, 5, 6, 1; Maitr.-S. II, 9, 8; Kāth.-S. 17, 14; Kap.-S. 27, 4; Vājas.-S. 16, 34), auch *śashpiñjara* gelblich wie junges Gras (Vāj.-S. 16, 17; Maitr.-S. II, 9, 3; Taitt.-S. IV, 5, 2, 1; Kāth.-S. 17, 12; Kap.-S. 27, 2) und *śashpya*, grashaft, im (jungen) Rasen wohnend (Taitt.-S. IV, 5, 8, 2; Vāj.-S. 16, 40; Kāth.-S. XVII, 15; Kap.-S. 27, 5; Maitr.-S. II, 9, 8). Auch in der älteren Literatur ist aber die Gleichstellung des Vanaspati mit dem Mondgott häufiger. Kāth.-S. 36, 3; Maitr.-S. I, 10, 9; Īatap.-Br. XII, 8, 3, 19 erklären kurzerhand: *Soma vai Vanaspatir*. Dem Soma Vanaspati wird ein *caru* (Mus) aus *cyāmāka* (*Panicum frumentaceum*) geopfert (Kāth.-S. XV, 5; Maitr.-S. II, 6, 6; Īatap.-Br. V, 3, 3, 4; 4, 3, 16; Taitt.-S. I, 8, 10, 1). *Cyāmāka* ist den Manen besonders liebe Spende (Matsyap. 15, 34 f.) und aus Somatropfen entstanden (Vāyupur. 78, 6—8; Heat. III 1, p. 537 f.). Nach Āçval.-Gr̥hyas. I, 2, 1 soll jeden Morgen und Abend dem Soma Vanaspati ein häusliches Opfer dargebracht werden. Ein *svāhā* ertönt ihm in Kāth.-S. XV, 8 usw.

stehen, weil es eben des Regens für das Gedeihen der Pflanzen bedarf, und wenn in Brihats. 24, 8 der Astrolog die mantischen Samenkörner, die er zum Keimen in seinen Krug tut, mit Gold, Darbhagras und Wasser übergießt und dabei Mantras an die Marut, an den Mondgott und an Varuṇa rezitiert, so wird Varuṇa mindestens ebenso sehr als Vegetationsdämon, wie als Regengott in Betracht kommen. Am Vollmondtag des Āṣvina findet der „ständige“ Roßritus (*dhruvāṣvakalpa*) statt. Dabei wird unter einem Aṣvattha- oder einem Nyagrodhabaum¹⁾ oder an einem Gewässer auf einem an den vier Ecken mit Baumzweigen besteckten, mit samenkorngefüllten Körben, Ullopiḱā-Kuchen usw. belegten Altar (*vedi*) dem Pferdegenius Uccaiḥravas, dem Varuṇa und dem Viṣṇu geopfert. Die Bäume und Baumzweige, die Körbe mit Korn und die Gesellschaft des schon aus dem R̥gv. als Fruchtbarkeitsgenius bekannten Viṣṇu deuten auf Varuṇa als Vegetationsgeist, ob schon er ja auch hier, wie z. B. in Gobh.-Gr̥h. III, 6, 13 f., zugleich Pferdegott ist (Mānavagrihyas. II, 6, 4). Beides zugleich ist er auch in Kāth.-S. (d. h. Kāthakasamhitā) 28, 4: „Varuṇas sind die Rosse und die Bäume“ (ebenso Kapiṣṭh.-S. 44, 4).

Agni, den Mondgott, Varuṇa, Skanda und Khadga, einen Geist im Gefolge des phallischen Gottes Skanda (MBh. IX, 45, 67), soll man am Vollmondtag des Kārttika, also an dem großen Erntefest, von dem wir im „Bali“ so viel gehört haben, verehren. Bei Anbruch der Nacht werden über den Türen Dekorationen mit Orangen und Korn, gewiß Kornähren, angebracht. Smṛitisāroddhāra, S. 131. Diese Verehrung Varuṇas beim Erntefest entspricht der Angabe der Samhitās, die den Herbst dem Varuṇa und Mitra zueignen. Ebenso deutlich bekundet sich Varuṇa als Getreidegenius im Adbhuta-brāhmaṇa: „Wenn in seinem auf dem Feld oder im Hause befindlichen Getreide (*dhānyeshu*) Heimsuchungen (*īṭayaḥ*) erscheinen oder (genauer): Heimsuchungen verschiedener Art: Mäuse (*ākhu*), Falter (*pataṅga*), Ameisen, Bienen (*madhvaka*), Maulwürfe, Papageien, Heuschrecken (*ṣarabha* = *ṣalabha*, vgl. Kauṭ., Zus. 328, 15), kleines Gewürm (*saukshma*) u. dgl. mehr, das alles sind Portenta (*adbhuta*), die den Varuṇa zur Gottheit haben“ (Weber, Omina und Portenta, S. 323). Die Bienen und die

¹⁾ Wie wir hören werden, ist der *nyagrodha* dem Varuṇa heilig, der *aṣvattha* wird von *aṣṭa* verursacht sein, ist aber auch schon als Toten-seelenbaum am Platz.

Falter sind magisch unheilvoll, wie eingehend dargelegt worden ist, ebenso nebenher auch die Ameisen, Mäuse und Maulwürfe, die in Verbindung mit der Erdtiefe stehen und schon deshalb dem chthonischen Varuṇa angehören dürften. Sendet Varuṇa Unheil ins Getreide, so ist schon dadurch klar, daß er auch den Segen: das Wachstum und sonstiges Gedeihen ihm verleiht, wie wohl Hunderte von Entsprechungen zeigen. Brandähnliches Glühen des Horizontes (*digdāha*) im Westen, der Weltgegend des Varuṇa, bringt Not den Ackerbestellern. Brihats. 31, 4 und Utpalas Kācyapazitat.

Die älteste Gabe unter den Getreidearten, die von der Erde und der Erdengottheit den Ariern gesendet wurde, war wohl die Gerste (*yava*). Ihre zauberische und religiöse Wichtigkeit geht durch das ganze altindische Schrifttum hindurch. In Çatap.-Brāhmaṇa III, 6, 1, 8—10 wird ihre gewaltige Macht und Heiligkeit so begründet: Beim Streit der Himmelsgötter (*deva*) und der Asura gingen alle Pflanzen zu den Asura über, nur die Gerste blieb den Himmlischen treu und half ihnen siegen. Zum Dank legten sie Saft und Kraft (*rasa*) aller Pflanzen in die Gerste. „Deshalb wächst die Gerste, wenn die andern Pflanzen welken, fröhlich weiter¹⁾.“ Dieser letzte Satz wird erhellt durch Kāth.-S. 36, 6; Maitr.-S. I, 10, 12: „Wenn Varuṇa die Wesen packt, dann packt er nicht die Hülsenfrucht und die Gerste; Varuṇa ist nämlich der Winter. Durch diese beiden, die nicht von Varuṇa gepackt werden, löst man sie von Varuṇa. Varuṇa fürwahr ist die Gerste, Varuṇa ist ihre Gottheit — durch sein eigenes ihm gebührendes Teil (*svenaiva bhāgadheyena*) löst man sie (die Geschöpfe) von Varuṇa“ (bezw. „findet man V. ab“). Das gleiche hören wir im Yajurveda und in den Brāhmaṇa öfters von der Gerste, wo sie immer wieder als Opfergabe an Varuṇa erscheint, sowie auch, daß sie von Varuṇas Fessel oder Schlinge befreie²⁾. Ihre Einwirkung auf die Fruchtbarkeit tritt z. B. in Baudh.-Grīhyas. I, 8 (S. 19) zutage. Da bewerfen die Hausgenossen Braut und Bräutigam bei der Ankunft im neuen Heim mit *tokmāṇi*. Damit werden in den Ritualschriften gekeimte Gerstenkörner bezeichnet. Vielleicht sind es hier die besonders aus Kālidāsa Epen be-

¹⁾ Auch dieser Mythos stellt die Sache auf den Kopf. Die Kulturpflanzen, vorab die Gerste, gehören den Asura an. Über diesen Punkt bald mehr.

²⁾ Also auch hier, wie so oft in der Religionsgeschichte, wird die Gottheit selber sich selber geopfert.

kannten *yavānkura*, von denen ich in dem Aufsatz über die Korngöttin Harikālī rede (Wien. Zschr. f. d. Kunde d. Morgenlandes, Bd. XLII, S. 111). Obschon sie namentlich aus Weizen- oder Reiskörnern gezogen werden, heißen sie doch Gerstensproßlinge. Der Ausdruck „zeigt, daß ursprünglich die uralte heilige Gerste dazu benutzt wurde und deutet auf ein hohes Altertum des Brauches“ (ib.). Die *yavānkura* gehören mit den „Gärten des Adonis“ zusammen, wovon mehr schon in dem eben genannten Aufsatz (bes. S. 111, vgl. Indra S. 197), und rücken ebenfalls Varuṇa in die Reihe der Korn- und Zeugungsgenien. Ein überraschendes Licht gewinnen wir da aus einem offenbar urtümlichen Brauch bei den Rājput. Col. Tod schildert in seinen *Annals and Antiquities of Rajasthan*¹ (1829) I, p. 570 das neuntägige Fest der Gaurī, die er mit Recht „the Ceres of the Rajpoots“ nennt (S. 565), und von der er meldet, ihre Bilder seien die einer Matrone, in Gelb gemalt, in der Farbe des reifen Korns (S. 570). Auf S. 570 beschreibt er die rajputischen Gärten des Adonis: Wenn die Sonne in Aries eintritt, wird ein kleiner Graben gemacht, Gerste gesät, bewässert und durch künstliche Hitze getrieben. Wenn sie aufgegangen ist, tanzen die Frauen um die Pflanzen herum, bitten Gaurī um deren Segen für ihren Gatten, ziehen die Pflanzen heraus und geben sie den Männern, die sie in ihren Turban stecken. Diese Adonisgärten sind also der Gaurī geweiht, der ursprünglichen Gattin des Varuṇa. Ihr Geliebter, Varuṇa, die Gerste, der begrabene Vegetationsgenius, kommt verjüngter Gestalt in den Kornsproßlingen hervor, ihr zur Lust und zum Segen dem Land — Belti-Aphrodite (Astarte) und Adonis in Indien. Die meist rote künstliche Färbung der „Gerstensproßlinge“ (*yavānkura*) fügt einen bedeutsamen Zug hinzu, als die typische Farbe der Vegetationsdämonen. Mit „Gaurī“ vgl. Virgils Ceres rubicunda.

Also die Gerste ist Varuṇa und Varuṇa die Gerste und mit- hin ihm heilig, Varuṇa, der „Winter“, verschont sie und verschont die Menschen, wenn sie ihm als die ihn selber vertretende oder verkörpernde Opfergabe gespendet wird. Deutlicher könnte seine Natur als Getreidegott, und zwar als Getreidegott aus nördlicherer Heimat, nicht ausgesprochen werden. Aber auch die Hülsenfrucht, ebenfalls uralte indogermanisches Ackererzeugnis, wird von Varuṇa nicht versehrt und ist wie die Gerste ihm heilig und versöhnendes Opfer. Von der Wichtigkeit der Bohne für Totendienst und Fruchtbarkeitsriten haben wir gar manches

in Kāma, S. 121—124 und im Bali, S. 42—44 vernommen. Vor allem kommt hier die Māshabohne (*Phaseolus radiatus*) in Betracht. Von ihrer Verwendung als Totenspende finden wir ein interessantes Beispiel in Taitt.-S. V, 1, 8, 1; Kāth.-S. 20, 8; Āpast.-Çr. XVI, 6, 2—4. Der in das Agnicayana eingemauerte Menschenkopf wird da so gewonnen: Man geht mit sieben oder mit einundzwanzig¹⁾ Bohnen in der Hand, um den Kopf eines Menschen zu holen, eines Vaiçya oder eines Kshattriya, der durch einen Pfeil (d. h. wohl in der Schlacht) oder durch einen Blitz getötet worden, also mit Zauberkraft geladen ist. Die Bohnen wirft man zu der Leiche hin und haut ihr dann den Kopf ab mit dem Mantra: „Du, der du hier bist, du, dem dieser Kopf angehört, durch dieses Haupt sollst du in jener Welt im Besitz eines Hauptes sein“ und legt an die Stelle des Kopfes einen siebenfach durchlöcherten Ameisenhaufen hin (*saptadhā vitriṇṇām valmīkavapām prati ni dadhāti*)²⁾. Deshalb wohl sind die Bohnen, vor allem die Māshabohnen, untauglich für das Opfer an die Himmlischen, unrein, unheilvoll (*amedhya, ayajñiya*). Taitt.-S. V, 1, 8, 1; Kāth.-S. 20, 8; 32, 7; Maitr.-S. I, 4, 10 usw. Wenn der Pravargyakessel zerbricht, soll man die Risse mit verkittenden Substanzen verschmieren, ausgenommen Fleisch und Bohnen. Āpast.-Çrautas. XV, 17, 8. Der Pravargyakessel gilt wohl mit Recht als ein Sonnensymbol. Jupiters Priester, der flamen dialis, durfte Bohnen und Ziegen, die zum Totendienst gehörten, nicht einmal mit Namen nennen (Wissowa, Rel. u. Kultus d. Römer², S. 116). Andererseits aber erlangt man durch das Opfer der wilden Bohne *garmut*, das man den Fruchtbarkeitsgottheiten Prajāpati, bzw. Soma und

¹⁾ Nur dies in Taitt.-S. und Kāth.-S. Vgl. z. B. die 21 Gerstenkörner und Darbhagrasbüschel bei Heilungszauber (dreimal sieben!). Āpast.-Çrautas. XIV, 20, 8; Maitr.-S. IV, 8, 7 Mitte.

²⁾ Die sehr oft erscheinende magische Natur des Ameisen- (wie des Maulwurf-)haufens kommt, wie schon angedeutet, von seiner chthonischen. Denn: „die Maulwürfe (oder: Erdmäuse, *ākhu*) kennen die Essenz (*rasa*) der Erde“ (Çatap.-Br. II, 1, 1, 7 und Eggelings Anm.). „Der Ameisenhaufen ist das Ohr der Erde. (Taitt.-S. V, 1, 2, 5.) Die Erde aber ist Prajāpati (ib.). Und: „Der Ameisenhügel gehört Prajāpati an“ (Kap.-S. 48, 17). Darum wird als *prāyaścitti* Milch in einen Ameisenhaufen geschüttet, mit einem Mantra an Prajāpati (Āpast.-Çr. IX, 2, 4). Auch hier wird durch Prajāpati Varuṇa verdrängt worden sein. Übrigens bilden jedenfalls an unserer Stelle die Bohnen den Ersatz für den Kopf des Toten; der Ameisenhügel schiene eher dem „Doppelhäftbesser“ zu genügen. S. Kāma, S. 123 f. (hier: In den Bohnen sind Totenseelen verkörpert. Die Bohne ist = Kopf eines Toten).

Pūshan, darbringt, Nachkommenschaft und Mehrung des Viehs. Taitt.-S. II, 4, 4, 1—3 und Parall. (s. Caland, Altind. Wunschopfer, Nr. 108 und 109). Die Totenseelen wirken eben Zeugung und die Bohnen schon durch ihre Hodengestalt besonders die Entstehung von Knaben (Hirany-Gṛihyas. II, 1, 2, 3; vgl. Čāṅkh.-Gṛih. I, 22, 5). Weil die Zeugungsgötter Agni, Prajāpati und Varuṇa mit dem Agnicayana eng verbunden sind, werden die Ziegel dazu in einem Bohnenfeuer gebrannt (Āpast.-Çrautas. XVI, 13, 7). Gemeint ist wohl ein Feuer aus Bohnenstroh; denn „die Blätter von Hülsenfrüchten bringen Heil“ (Kāṭh.-S. 36, 6; Maitr.-S. I, 10, 12). Vgl. das Bohnenstrohfeuer der Palilien und dazu Mannhardt, Myth. Forsch. 190 f.; Frazer II 324 ff. Varuṇas innige Beziehung zur Hülsenfrucht bildet also einen weiteren Hinweis auf sein chthonisches Wesen.

Wie wir schon gehört haben, werden Ullopiḱā-Kuchen gewöhnlich Toten-, Vegetations- und Fruchtbarkeitsgeistern geopfert. So in Viṣṇudh. II, 96, 7 den schon genannten fünf: Agni, Skanda, Mondgott, Varuṇa und Khaḍga. Bezeichnenderweise soll da der vollziehende Brahmane nach Heat. II 2, p. 598, in einem aus dem gedruckten Text des Viṣṇudh. verlorenen Ḷoka, schwarzes Gewand und rote Kränze tragen, sowie eine rote Schnur um den Hals. Rot ist die kennzeichnende und sinnbildliche Farbe der männlichen, schwarz die der weiblichen Scham, und beide Farben sind im hohen Grade erotisch sowohl in Indien wie anderwärts. Davon mehr in „Kama“. Diese zwei Farben schon beweisen die im Geschlecht wirkende Wesenheit all der Genannten, und schon dadurch, daß Varuṇa mitten unter lauter solchen Göttern erscheint, verrät sich, daß er ihre Natur teilt. Rot ist in der genannten Verbindung weit häufiger, weil eben der Phallus für die Vegetations- und Fruchtbarkeitsgebräuche und deren Mächte wichtiger ist als die Kteis. Auch den Toten schützen die beiden, wie wir gehört haben oder erzeugen ihn neu. Daher werden rote und schwarze Ringe bei den Madana, einem Stamm der Kayan im Innern Borneos, auf den Sarg gemalt (Frazer³ XI, 175). Geschlechtlicher Abwehrzauber ist es, daß gar manche Primitive, wenn sie im Krieg Feinde getötet haben, sich rot oder schwarz, oder rot und schwarz bemalen, die Wagogo mit rotem Kreis um das rechte Auge, mit schwarzem um das linke (Frazer III, 178; 181, 185 f.). Krapprot ist das von Varuṇa der Indrastandarte gespendete Schmuckstück (Bṛihats. 43, 44 u. Devipur.).

Bhavishyapur. I, 138 behandelt die *dhvaja* und *pātākā* der

Tempel, d. h. deren Fahnen und Fahnenstangen, und enthält wertvolle Aufschlüsse und Parallelen. Rot ist die Fahne des Kubera und die des Kāma (gl. 50 und 52), rot die Fahne der Gauri und *tāmra* kupfern, also rot, die Fahnenstange (gl. 59). Brahmas Fahnenstange nun soll ebenfalls *tāmra* sein und seine Fahne *padmavarṇā*, d. h. rot. Nach Bhāratīyanāyaṣ. 23, 74 (Kāvya.-Ausg. 21, 60) wäre *padmavarṇa* hellrot; denn da entsteht *padmavarṇa* durch Mischung von weißem und rotem Farbstoff. Auch hier also bekundet Brahma seine Urnatur, er, der nach Kauṭ. (Übers. 654, 17) ein männliches Glied wie ein Kuçabaum hat und sich dadurch also den bekannten klassischen Gottheiten, dem Fricco des Adam von Bremen, d. h. dem alt-schwedischen Freyr, altmexikanischen und anderwärtigen Fruchtbarkeitsdämonen als Bruder an die Seite stellt¹⁾. Erinnern wir uns auch, daß in Bhavishyott. 139, 21 das zehnte Schmuckstück des Indrabaumes wie ein Penis gestaltet und Brahma, Viṣṇu und Īva heilig ist. Für Fahne und Fahnenstange des Varuṇa nun enthält Bhavishyap. I, 138 nichts. Es unterscheidet nämlich den „Oberherrn der Wasser“ (*jalādhipa*) von Varuṇa bei der Angabe der Abzeichen oder Vehikel (gl. 38 und 40), bei der Beschreibung der Fahnen aber nennt es nur den *jalādhipa*, dessen Tier in 38, wie sonst öfters des Varuṇa (z. B. in Bṛihats. 58, 57), der *haṃsa* ist. Natürlich ist die Fahne dann weiß (oder: weiß und bunt, *sarvataḥ çvetā vicitrā ca*), was etwa der des Indra entspräche, die *bahuvārṇa* genannt wird.

Als Varuṇas Emblem und Vehikel nun nennt Bhavishyapur. I, 138, 40 die Schildkröte (*kacchapa*). Sie kommt ihm da zu wie der Garuḍa dem Viṣṇu, der Stier dem Īva usw. Auch hier sei bemerkt: bekanntlich stammen diese Tiere daher, daß der Garuḍa eben ursprünglich Viṣṇu, der Sonnenvogel, selber ist, der Stier eine Urform des Īva usw. Eine Schildkröte (*kūrma*) aus Gold ist wichtig bei der Weihe eines Teiches oder Tanks (*taḍāga*) in Bhavishyott. 127, 24 f.; Matsyap. 58, 19; 25, neben anderen Wassertieren wie Fisch, Frosch usw. aus anderem Material, ebenso bei der eines länglichen Teiches (*vāpī*) und eines Brunnens wichtig: Fisch, Frosch und *kamaṭha* (Schildkröte), wie nicht minder Fisch, Frosch, *kūrma* usw. bei der Gewässerweihe in Matsyapur. 58, 19; 25. In Bhavishyap. II,

¹⁾ In einem Ritus, der die Gattin schwanger macht, werden Brahma und Prajāpati als Gottheiten der Begehung herbeigerufen. Baudh.-Grihyas., p. 240.

2, 20, 234; 21, 130 f. werden bei der Weihe von *taḍāga* und Lotosteich (*pushkariṇī*) Bilder von Varuṇa, Schlangengeistern (*nāga*), Frosch, Fisch, *makara* und *kacchapa* (Schildkröte) in das Wasser geworfen. In Bhaviṣhyap. II, 3, 2, 68 wirft man in den Brunnen einer den Rindern gestifteten Weihe die Bilder der Nāga und weiht dem Varuṇa einen Kadalibaum (Bananenbaum), den man dreifach mit roten Fäden umwunden hat ¹⁾. Der gleiche Baum erscheint auch z. B. in II, 3, 1, 49; 3, 5; 6, 5; 7, 3; 11; 15, 14 als Wachstumssymbol und Wachstumszaubermittel. Erinnern wir uns z. B. daran, daß *kadalikāṇḍas* an den Indrabaum gehängt werden (Bṛihats. 54, 124). Der dem Varuṇa übergebene Bananenbaum wird auch mit Gewandstoffen und Kränzen geschmückt und die Ohrendurchstechung an ihm oder für ihn vorgenommen (Bhaviṣhyap. II, 3, 2, 69). Die Ohrendurchbohrung auch der Bäume oder für die Bäume ist ein Ritus der Fruchtbarmachung. Siehe darüber mein Gesetzbuch und Purāṇa, S. 96 f.; Kāmasūtra 325, Zeile 3 von unten; Bhaviṣhyap. II, 1, 10, 90; 11, 9; II, 3, 1, 27 f.; 2, 69; 3, 4; 6, 4; 10, 11; 18; 14, 5; 15, 18; Bhaviṣhyott. 128, 34 c d. An den meisten der genannten Stellen verbindet sich damit auch die „Stillung der Schwangerschaftsgelüste“ (*dohada*) der Bäume, so daß also Varuṇa auch hier mitten in einem Befruchtungskreise steht. Fruchtbringend werden gewisse Bäume durch Schildkrötenfleisch (das man dran tut), Bhaviṣhyapur. II, 1, 10, 77 (s. mein „Baumzuchtkapitel“ in Winternitz-Festschrift, S. 64).

Daß die Schildkröte nun eine Urform des Varuṇa ist, ergibt sich vollkommen klar, besonders auch aus ihrer Verwendung und Deutung beim Agnicayana, d. h. der Schichtung des großen mystischen Feueralters. Taitt.-S. V, 2, 8, 4 f. sagt in diesem Zusammenhang: „Als die Aṅgiras in die himmlische Welt gingen, wurde der Opferkuchen zur Schildkröte und kroch ihnen nach. Indem er die Schildkröte hinsetzt (nämlich in die Altarschichtung), führt die Schildkröte, genau so wie ein Kenner des Ortes (*kṣhetraavid*) geradewegs (zu diesem) hinführt, ihn geradewegs zur Himmelswelt ²⁾. Der Verstand (*medha*) der Tiere fürwahr, das ist die Schildkröte. Dadurch, daß er die Schild-

¹⁾ Vgl. *raktasūtrais* z. B. in II, 3, 9, 2; 10, 6; 13, 17; 14, 4; Bhaviṣhyott. 128, 23; 28.

²⁾ Man beachte wohl: Gerade wie hier die Schildkröte der kluge Führer zum Himmel ist, so das Roß, ja dieses als einziger, in Ṣaṭap.-Br. XIII, 2, 3, 1 f.; 2, 8, 1. Vgl. v. Negelein, GVV. XI, 406 f. Das Roß aber ist wieder Varuṇa.

kröte hinsetzt, kommen die Tiere (d. h. eine Menge Haustiere), weil sie ihren eigenen Verstand erblicken, zu ihm (als sein Eigentum) ... Dadurch, daß er eine lebendige Schildkröte hinsetzt, wird er zu einem, der eine Nicht-Leichnamstätte (also eine Stätte des Lebens) errichtet (*açmaçānacit*); der festen Wohnstatt heilig, das ist die Schildkröte.“ Ähnlich, zum Teil wörtlich gleich lautet Kāth.-S. 20, 7; Kap.-S. 32, 9; Maitr.-S. III, 2, 7.

Nun ist die Schildkröte auch dem Inder, wie sogar dem Tier-enthusiasten Brehm, sonst ein niedriges, dumpfes, stumpfes Geschöpf, eine Verkörperung des *tamas* (Manu XII, 42 usw.). Woher da diese Vergötterung? Aufschluß gewährt z. B. Catap.-Br. VII, 5, 1, 1 ff.: In die Schichtung des großen Feueraltars (*agnicayana*) wird eine mit Dickmilch, Honig und Schmelzbut-ter gesalbte lebendige Schildkröte niedergesetzt und mit eingemauert. Auf die rechte Seite des Ashāḍhā genannten Backsteins wird die Schildkröte¹⁾ gelegt. Die Ashāḍhā ist ja weiblich, ist die königliche Hauptgemahlin (*mahishī*) unter den Backsteinen des Baus, und auf der rechten Seite des Weibes liegt der Mann (VII, 5, 1, 6 und oft in Yajurveda und in den Brāhmaṇas). Dabei werden die Mantra gesprochen: „Setze dich nieder in der Tiefe der Wasser, (so) soll die Sonne dich nicht verbrennen, noch Agni Vaiçvānara. Schaue hin über diese Geschöpfe, deren Fittiche (dann) unversehrt bleiben²⁾. Der himmlische Regen möge dich begleiten. Über die drei am Himmel befindlichen Meere ist sie (die Schildkröte) weggekrochen³⁾, der Wasser Gebieter, der (befruchtende) Stier der Backsteine. In die Erde⁴⁾ dich kleidend, geh du zur Welt der guten Tat (*sukṛitasya loka*), dorthin, wohin die früheren hingeschieden sind,“ d. h., wie 9 am Schluß erklärt, „wohin die früheren Schildkröten durch dies Opferwerk (*karmanā*) hinüber-

¹⁾ Backstein ist im Skt. weiblich, Schildkröte männlich.

²⁾ Das Çatap.-Br. zitiert die Sprüche nach Vāj.-S. 13, 30 f. Mit einigen Verschiedenheiten erscheinen sie auch in Kāth.-S. 39, 3; Maitr.-S. II, 7, 16; Āpast.-Çrautas. XVI, 25, 2 (hier: „in Erde, deinen Ursprung, dich hüllend“) usw. Die Maitr.-S. hat *acchinnapattraḥ* (st. *acchinnapattrāḥ*), „du (selber) mit unversehrten Fittichen“, was besser schiene und andern Fassungen mehr entspricht. *Acchinnapattrāḥ* heißen die *janayo devīḥ* in Çatap.-Br. VI, 5, 4, 8.

³⁾ Āpast.-Çrautas. hat den Imperat. „krieche“.

⁴⁾ *Purīsha* bedeutet Schutt, lockere Erde, Kot, Mist. Beim *agnicayana* ist an die Erde, aus der die Backsteine gemacht sind, gedacht (vgl. *Agni purishya*).

gegangen sind.“ In die „Tiefe“ oder die „Mitte“ der Wasser wird die Schildkröte dadurch gesetzt, daß die Sumpf- und Wasserpflanze *avakā* (*Blyxa octandra*) unter und über sie gebreitet wird. Diese ist auch die Heimpflanze des Sumpf- und Wasserstiers: der Schildkröte. Auch bedeutet diese Pflanze hier, wie oft anderwärts, einen Regenzauber oder eine Verstärkung des in der Schildkröte liegenden Regenzaubers¹⁾. Nach der Meinung der Ritualisten soll sie die Schildkröte vor der Glut des Feueraltars, der ja als Feuergott selber gilt, schützen.

Diese lebendige Schildkröte gehört zu den 98 Bestandteilen der ersten Schicht (*prathamā citi*) des mystisch-sinnbildlichen Feueraltars, der den Agni, den Kosmos, den Gott der Zeugung und des Kosmos: den Prajāpati und schließlich den Opferer selber darstellen soll. Sie nimmt sich für den unaufgeschlossenen Blick höchst sonderbar, ja vollkommen unverständlich aus. Alle übrigen Bestandteile sind leblos und von ganz anderer Natur. Einigermassen ähnlich wären nur die Schädel der fünf Opfertiere: Mensch, Roß, Rind, Schaf, Ziege, die ebenfalls eingefügt werden. Ganz deutlich kommt der Schildkröte eine eigen- und einzigartige Bedeutung zu. Der Text selber sagt uns unmißverständlich, worin sie besteht: Die Schildkröte ist der Herr der Wasser, zunächst des Himmelsmeeres, ist jene Schildkröte (*kaṣyapa*), von der alle Wesen stammen, der große Zeugungsgenius, ist Varuṇa, der Urgott. Ungezählte Male nennt das Brāhmaṇa Prajāpati als das große, das kosmische Opfer beim *agnicayana*. Aber hier, wie so oft anderwärts, hat Prajā-

¹⁾ Ein anderer mit dem Agnicayana verbundener Regenzauber ist gewiß folgender Ritus. Der Adhvaryupriester streicht mit einem langen Bambusrohr (*vetasa*), an dessen Ende er einen Frosch, eine Avakāpflanze und einen Vetasazweig befestigt hat, über den geschichteten Altar hin, unter Rezitation der sieben oder acht Strophen: *Samudrasya tvāvakayā* usw. (Vāj.-S. 17, 4 ff.; Taitt.-S. IV, 6, 1, 1 ff.; Kāth.-S. 17, 17; Maitr.-S. II, 10, 1 usw.). Siehe Maitr.-S. III, 3, 5; Kāth.-S. 21, 7; Taitt.-S. V, 4, 4, 2—3; Çatap.-Br. IX, 1, 2, 20—31; Āpast.-Çrautas. XXVII, 12, 7. „Der geschichtete Hochaltar steht nämlich da, wenn entzündet, als Varuṇas Zorn“ (so Kāth. und Maitr.), „und diese Zornglut wird durch den Wassergesetzgeber gelöscht, so daß er weder Haus-, noch Waldtiere schädigt.“ Diese letzte Erklärung, sowie die dort ebenfalls erscheinende, daß Agnis Glut besänftigt werden solle, was auch die Strophen aussprechen, ist natürlich unursprünglich, wertvoll aber der ja auch sonst bezeugte Gedanke: Der geschichtete Hochaltar ist Varuṇa. Seine Kraft als Spender von Regen und damit schon von Fruchtbarkeit wird verstärkt durch den Wasser- und Regenzauber in Frosch, *avakā* und *vetasa*. „Der Wasser Blüte (*pushpam*, auch *rūpam*) ist der *vetasa*, der Wasser Rahm (*çaras*) die *avakā*“, sagt hier der Yajurveda.

pati den Varuṇa verdrängt, was hier durch die Schildkröte bewiesen wird. So muß diese, die Urgestalt des Varuṇa, zugleich mitsterben, mitgeopfert werden — Varuṇa ist der große alternende und sterbende Vegetationsgenius, der uns aus andern Mythologien gut bekannt ward, und auch das Einmauern im *agnicayana* letzten Endes nur eine Umbildung seiner Opfertötung (oder vielleicht ursprünglicher: seines Verschwindens in der Erde, während der Winterschwäche). In Gattenlage wird der Schildkrot (*kūrma*) neben die *Aśhādhā* getan. Dieser Backstein (*iṣṭakā*, weiblich), versinnbildlicht die Erde, wie die indischen Quellen angeben, und die weibliche und erotische Natur dieser *iṣṭakā*, sowie ihre Bedeutung als *mahishī* wird dadurch verstärkt, daß die Gattin oder die Hauptgemahlin (*mahishī*) des Opferers ihn herstellen muß (Çatap.-Br. VI, 5, 3, 1)¹⁾. So liegt der Erd- und Zeugungsgott Varuṇa neben seiner Gattin, der Erde. Daß die Erde (Aditi) auch als seine Mutter erscheint, entspricht einem nicht seltenen Zug der Mythologien. Nach Westen, nach Varuṇas Weltgegend, schaut die Schildkröte, wie die verschiedenen Texte angeben. Wenn dies damit erklärt wird, daß die Schildkröte die Sonne sei, so wird das keinen Kenner beirren. Mit Dickmilch, Honig und Schmelzbutter oder in anderen Quellen, wie z. B. in Taitt.-S. V, 2, 8, 6, auch nur mit den zwei erstgenannten wird sie eingeschnitten. Alle drei sind Stärkungsmittel der Geschlechtlichkeit und Fruchtbarkeit, der Honig wird durch die bei der Salbung gesprochenen Verse als besonders wichtig hervorgehoben und wohl als ältester Bestandteil des Ritus gekennzeichnet. Vgl. z. B.: „Somahaft ist der Honig, Soma (aber) der Samenhineinleger“ (Schwängerer, *retodha*). Kāth.-S. XI, 2.

„Die Schildkröte ist diese Welten: ihre untere Schale die untere (die irdische) Welt, die obere der Himmel (*dyaus*), das dazwischen der Luftraum“ (*antariksha*). So Çatap.-Br. VII, 5, 1, 2. „In Gestalt der Schildkröte schuf Prajāpati die Wesen; *kaṣyapa* (Schildkröte) ist gleich *kūrma* (Schildkröte). Deshalb sagen sie: „Alle Geschöpfe kommen von Kaṣyapa““ (ib. 6). Etwas anders gewendet: Der Saft aus der von Prajāpati zusammengepreßten Schale des Ureis, die zur Erde geworden war, spritzte weg und wurde zur Schildkröte. So ib. VI, 1, 1, 12 und ähnlich VII, 5, 1, 1. Als Lebenssaft der Welt verleiht die einge-

¹⁾ *Aśhādhā* heißt „die Unbesiegte, Unbesieglche“. Aber der Name wird zugleich Regenzauber wirken, *Aśhādhā* ist das Sternbild des Monats *Aśhādhā*, in welchem die Regenzeit beginnt.

mauerte Schildkröte dem Agni, d. h. dem mystischen Altarbau, Lebenssaft (ib. VII, 5, 1, 1). Mit anderm Ausdruck heißt es in 7: „Die Schildkröte (*kūrma*) ist der Lebensodem (*prāṇa*), so tut er den Lebensodem in Agni.“ Die Schildkröte, dies Urwesen und Urleben, bildet also die Lebensseele dieses kosmischen Baus, der immer wieder als Agni bezeichnet wird. In IX, 4, 2, 15 nun hören wir ausdrücklich von diesem Agni: „Der ganze Agni ist jetzt vollendet. Dieser ist hier die Gottheit Varuṇa.“ Also: die Schildkröte im *agnicayana* ist Varuṇa und der ganze Bau ist Varuṇa, die Urgottheit. Daher auch wird öfters Kaṣyapa (die „Schildkröte“) als göttliches Wesen genannt und mit Prajāpati identifiziert (Stellen im PW.).

Für Varuṇa als Schildkröte besitzen wir ein wertvolles Zeugnis auch in Kauṭ. (Übersetz. 326 f.): „Bei Regenmangel soll er (der König) Indra, die Gaṅgā, die Berge und die „Große Schildkröte“ verehren lassen¹⁾.“

Die Verselbigung des *kacchapa* und des Varuṇa offenbart sich auch in recht entlegener Weise: bei der Weihe eines Agvatthabaums soll man ein „Handschildkrötchen“ machen, d. h. eine Hand- und Fingerstellung von Schildkrötenform und sich dabei Varuṇa denken. Bhavishyapur. II, 3, 4, 10²⁾. „Die Schildkröte ist Herr der Wasser“ (Vāj.-S. III, 31), genau wie Varuṇa.

¹⁾ Wie Indra, so waltet auch hier Varuṇa als Regengott. Im Kauṭilya-text steht nun *mahākacchapūjā*. Aber entweder ist *-kaccha-* da ein altes Schreiberversehen für *-kacchapa-*, gefördert durch das folgende *p*, und die ind. Lex., die da sagen *Mahākaccha* sei = Varuṇa, hätten dann hier — aber nicht nur hier — ein durch einen Fehler entstandenes Wort aufgenommen. Ähnlich wäre *ṣaṣpiṇjara* = *caṣpapiṇjara* in Vāj.-S. 16, 17; 58; Taitt.-S. IV, 5, 2, 1; 8, 1; Kāth.-S. 17, 12; 16; Kap.-S. 27, 2; 5; Maitr.-S. II, 9, 3; 9. Oder *Mahākaccha* ist = *Mahākacchapa*. Nach Durga (s. PW. unter *kaccha*) bezeichnet nämlich *kaccha* die Schildkrötenschale, anscheinend auch den Kopf und Hals der Schildkröte. „Der mit dem großen *kaccha*“ ergäbe dann „die große Schildkröte“. Oder *kaccha* könnte vielleicht unmittelbar = *kacchapa* sein. Auf jeden Fall wäre „die große Schildkröte“ ein vollkommen natürlicher, mehrfach gestützter Name für Varuṇa, während *mahākaccha* = Varuṇa von anderen Erklärungen des *kaccha* aus rätselhaft bliebe. — Wegen der regensendenden Berge bei Kauṭ. vgl. auch Rgv. V, 85, 4: „Wenn Varuṇa Regen gibt, dann umhüllen sich die Berge mit Wolken.“ Als Wasser- und Regenbehälter haben wir sie ja schon kennenlernen. Auch wohnen in den Bergen Totenseelengeister, also Wachstumsgenie.

²⁾ Skt. *pāṇikacchapikā*. Auch *kacchapikā* allein (Kālikāpur. 70, 28). Wie diese mit den zwei eigentümlich zusammengelegten Händen zu machen sei, lehrt Kālikāpur. 55, 8 c—13 b (hier *pāṇikacchapa*). Der Rücken der rechten Hand ist dabei wie ein Schildkrötenrücken.

Ist Varuṇa aber sowohl ein Befruchtungsgenius wie eine Schildkröte, so verstehen wir, warum die Frau einen Sohn bekommt, wenn man ihr (beim *pumsavana*) ein *kūrmapitta*, d. h. die Galle einer Schildkröte auf den Schoß setzt (*Pārask.-Gṛihas.* II, 14, 5), die Galle, weil diese Feuer (*tejas*) und *tejas* = männlicher Same ist, wohl auch weil der Feuergott Befruchtungsmacht und weil er die Galle der ja befruchtenden Wasser ist (*Agne, pittam apām asi*, *Traitt.-S.* IV, 6, 1, 2; *Kāth.-S.* 17, 17; *Maitr.-S.* II, 10, 1; *Vāj.* 17, 6; *Ath.-V.* XXVIII, 3, 5; *Çatap.-Br.* IX, 1, 2, 27). Siehe den Schluß meiner Anm. S. 63 in der Festschrift für Winternitz. Die Komment. freilich faseln, *kūrmapitta* sei eine Schüssel mit Wasser! Der Glückszauber, der der Schildkröte innewohnt und von dem in *Bṛihats.* Kap. 64 zu lesen ist, wird ebenfalls in ihrer Verbindung mit Varuṇa, dem Wachstumsgenius, begründet sein.

Der Vegetations- und Geschlechtsgenius Varuṇa als Schildkröte steht auch nicht vereinzelt da; die aztekische Fruchtbarkeitsgöttin Marganel reitet auf einer Schildkröte genau wie Varuṇa, ebenso die Geburtsgöttin Ayopechtli (Hopkins im *Journ. Amer. Orient. Society* 37, p. 81). Vermutlich waren auch sie ursprünglich Schildkröten. Doch kann ich der Sache nicht nachgehen. Als Totenseelenverkörperung hoch verehrt finden wir die Schildkröte bei den Zuñi-Indianern (*Frazer*³ VIII, 175 ff.). Als Fruchtbarkeitsgott ist Varuṇa ebenfalls ein Schafbock (*mesha*) wie Indra im *Rigveda*, und zwar noch in *MBh.* XII, 78, 6; 262, 41; XIII, 84, 47; *Vishṇudh.* III, 301 = *Agnipur.* 209, 43, vgl. *Vishṇudh.* III, 306, 60. Da ihm, wie wir bald sehen werden, ein schwarzer Schafbock mit weißem Fuß geopfert werden soll, wird er sicherlich ein solcher Schafbock sein.

Varuṇa als Befruchtungsgott für die Menschen finden wir auch in *Mānava-Gṛihas.* I, 11, 2: Bei der Hochzeit werden Reis- und Gerstenkörner dem Aryaman, dem Pūshan und dem Agni — alle drei sind ja Ehegottheiten —, sowie dem Varuṇa geweiht, dann besprengt und geröstet. Ebenda in 16—13 opfert die Braut zusammen mit ihrem Bruder oder einem Vedaschüler im Getreideworfelkorb mit Çamiblättern gemischtes und der Braut in die Hände gestreutes geröstetes Korn den gleichen Gottheiten. In *Açval.-Gṛihas.* I, 7, 13 werden beim Kornopfer durch die Braut Verse an Aryaman, Varuṇa und Pūshan gerichtet. Indra, die Aṇvin, Mitra und Varuṇa machen im Leib der Frischvermählten ein männliches Kind wachsen. So Çāṅkh.-

Grihyas. I, 17, 9. In Pārask.-Grihyas. I, 9, 5 kommt noch der Sonnengott hinzu. Haben sich die Anzeichen, daß die Gattin schwanger geworden ist, eingestellt, dann wird an ihr ein Ritus mit Opfern an Varuṇa vollzogen (Vaikhānasa-Gṛih. III, 10). Auch der Mann aber geht nicht leer aus: dem Opferer schenken Varuṇa und Soma Sperma (Taitt.-Br. II, 7, 7, 5; Āpast.-Çrautas. XXII, 26, 7). Daher fleht ein Mantra: „Schafft ihm das liebe Sperma (*priyaṃ retas*), o Varuṇa und König Soma.“ Taitt.-S. II, 3, 10, 3; Ath.-Veda II, 28, 5 (hier Mitra statt Soma); Taitt.-Br. XIX, 62, 1; Āpast.-MB. II, 8, 4. Kennzeichnend ist auch, daß die Mannen, das Volk (*viṣas*) des Varuṇa Āditya, die wegen ihrer libido sexualis berühmten Gandharva, die seines häufigen Doppelgängers Soma die ebenso getarteten Apsaras sind, beides deutliche Vegetations- und Befruchtungsgenien (Çatap.-Br. XIII, 4, 3, 7), und daß den Gandharva beim Roßopfer des Pferdes Penis geopfert wird, während den Apsaras dessen Hoden zuteil werden (Taitt.-S. V. 7, 15).

Da nun Varuṇa ein kinderschenkender Fruchtbarkeitsgott ist und auch als solcher natürlich und nach vielfachen, auch altindischen, Zeugnissen auf seinem Gebiete nicht nur zu nützen, sondern auch zu schaden pflegt, so braucht es uns nicht zu wundern, wenn in Matsyapur. 68, 28 wenigstens Mitra, öfters eine Art zweiter Varuṇa, auch als „Kindlifresser“ erscheint.

Ja, Varuṇa wird geradezu mit dem Liebesgott verselbigt: in Vishṇudh. III, 52, 13 lesen wir: „Pradyumna (= Kāma) und Vāsudeva, das ist der Gebieter der Wasser (Varuṇa). Varuṇas Gattin, sonst Gaurī genannt, ist da die Rati, die Lotosblume in deren Hand aber die Beglücktheit, die im Koitus besteht.“ Dies in einem Kapitel, das ganz der bildhaften Darstellung des Varuṇa gewidmet ist, und in dem dieser sonst mit keiner Gottheit identifiziert wird.

Hand in Hand mit Kāma und frappierend geschlechtseifrig tritt er uns in Ath.-Veda III, 25 entgegen: Kāma, Mitra und Varuṇa sollen das geliebte Weib als willenlose, brunstlechzende Beute in die Gewalt des für sie Entbrannten zwingen.

Daher wird es nicht verwundern, daß in Bhavishyapur. II, 3, 2, 35, und sicherlich noch anderwärts, auch Varuṇa wie offenbar gelegentlich Kāma, und wie Çiva in Indien und wie Zeugungsgottheiten im klassischen Altertum, in Ägypten, im Aztekenland, seinen penis erectus in der Hand hält und darbietet, und zwar als kennzeichnend für ihn¹); er ist *dhvajā-*

¹) Er ist da *dhvajahasta* wie gerade vorher (in 31) Indra *vajrahasta*.

hasta wie Çiva in Bhavishyap. III, 4, 17, 71 *lingahasta*. Siehe wegen dieses Punktes „Kāma“, S. 30, Anm. Die gleiche Anschauung spiegelt sich in Baudh.-Grihyas., Grihyaśeṣas. I, 4 (p. 366—368). Da wird das *mṛttikāśnāna*, eine Art der oft vorkommenden Riten der „Waschung mit Erde“, beschrieben. Ein Vedaschüler, Hausherr, Waldsiedler oder Wanderasket nimmt unter gewissen Zeremonien eine Erdscholle an einem Flußufer, tut mit dem Spruch: „Erde, vernichte mir das Böse!“ *Dūrvāgras* auf die Scholle, legt mit sechs Mantra, die alle, mit Ausnahme des letzten (d. h. der Strophe Rgv. X, 18, 1), an Indra gerichtet sind, sie rechtsum nach den Weltgegenden hinaus, hebt sie empor und zeigt sie mit einem Mantra an den Sonnengott (Rgv. I, 50, 1) der Sonne dar, bewegt sie mit dem Spruch: „Mein Glück möge zu mir kommen, mein Unglück (*alakṣmī*) verschwinden“ um seinen Kopf und bestreicht („salbt“, *ālipyā*) dann mit der Scholle die verschiedenen Glieder seines Leibes vom Schädel (*çiras*) und dem Gesicht an bis hinab zu den Füßen, natürlich jedes mit einem bestimmten Mantra. Die Lenden bestreicht er mit der fünften Strophe aus dem Indralied Rgv. X, 89, die schon vorher gebracht wurde:

Durch den man Mut trinkt, den man Zagen vorsetzt,
Der dranggewaltig braust, mit Pfeilen hinstürmt
Durch alle Bäum' und Büsche, hier ist Soma;
Da schaden Gegner nicht von vorn dem Indra¹⁾.

Der Penis aber wird bestrichen mit dem Spruch: „Du bist der Pfeiler des Varuṇa“ usw.²⁾, und das Hodenpaar mit dem

¹⁾ In der Waschung mit Erde, die am König bei seiner Krönung und vor einem Feldzug verrichtet wird, reibt man seine Lenden (*kaṭi*) mit Erde von der Haustüre einer Lustdirne ab, natürlich um seine Geschlechtskraft zu feien und zu stärken. Vishṇudh. II, 21, 6 (daher Agnipur. 218, 16); Yogay. VII, 12—15. So scheint mir auch hier Indra und der Soma nebenher die besprochene aphrodisische Nebenbedeutung zu haben.

²⁾ Vgl. *kāmaṣṭambha*, Pfeiler des Liebesgottes = Penis. Die Stellen mit *Varuṇasya śkambhanam asi* (und *Varuṇasya śkambhasarjanām asi* usw.) führt Bloomfields Konkordanz an; vgl. Hillebrandt, Ved. Mythol.² II, 37—39. Das Hineinstecken und Herausziehen des Zapfens oder der zwei Zapfen (*çamyā*) in Āpast.-Çrautas. X, 28, 1 und X, 29, 9 und in Çatap.-Brāhm. III, 3, 4, 25 scheint mir phallischen Hintergrund zu haben. Das gilt auch von Āpast.-Çrautas. X, 28, 1: mit der nämlichen Formel steckt der Priester die *çamyā* in das Loch des Jochs (vgl. Taitt.-S. I, 2, 8 i und k). Vergessen wir nicht, wie stark das Ritual von dem Gedanken der Begattung durchzogen ist, so stark, daß z. B. irgend ein Paar von Dingen

Mantra: „Meine Wonne und Lust, meine zwei Hoden“ usw. (Kāth.-S. 37, 4; Maitr.-S. III, 11, 8; Vāj.-S. 20, 9; Taitt.-Br. II, 6, 5).

Wie in gar manchen andern Riten übt also auch in diesem die Erdscholle eine zauberische Segenswirkung aus — von der Erde mit ihren Pflanzenkindern kommt dem Menschen Nahrung, Kraft, Leben, auch das Geschlechtsleben und die Geschlechtskraft¹⁾. Von ihr kommt auch der Vegetations- und Fruchtbarkeitsgott Varuṇa. Als Erdgott verrät er sich in mehrfacher Weise. Die Erde ist der Lieblingsort des Varuṇa, der Himmel des Mitra, erklärt Pañcav.-Br. XIV, 2; 4. Seine nahe Verwandtschaft mit ihr bekundet auch der Umstand, daß der Erde wie ihm schwarze Tiere geopfert werden (Vāj.-S. 24, 10; Āpast.-Çrautas. XX, 13, 6; 14, 6 usw.). Der in der Erde wohnende Maulwurf (*ākhu*) wird wie der Erde (Vāj.-S. 24, 26;

regelmäßig die Paarung (den Koitus) versinnbildlicht, oft in unnatürlichster Weise. *Çamyā* und Penis werden auch sonst parallelisiert. So z. B. stellt der Pflock das männliche Glied dar, wenn man beim Pravargya aus den Geräten des Opfers die Figur eines Mannes formt (Āpast.-Çrautas. XVI, 15), und wird die Leiche verbrannt, dann wird als mystisch gleichbedeutend die *çamyā* auf den Penis gelegt (Çatap.-Br. XII, 5, 2, 7; Āpast.-Çrautas. XXI, 2, 21 usw.). Gemäß der Entsprechung von Zeugung und Vegetation vertritt wohl der Zweig des fruchttragenden Baumes, den die Braut vor der Fahrt zum neuen Heim mit dem Spruch Rgv. VIII, 80, 7 in jedes Pflockloch (*çamyāgarta*) des Wagens steckt, den Penis (Çāṅkh.-Grh. I, 15, 6). Dieser ist eben Urquell der Fülle und des Gedeihens: Weil die Vaiçya aus Gott Prajāpati's *membrum virile* entstanden sind, nehmen sie nicht ab, obgleich Priesterschaft und Adel von ihnen zehren (Pañcav.-Br. VI, 1, 3—10). Den Ten'a- oder Tinneh-Indianern (in Alaska) dagegen stellt das Menstrualblut „das zeugende und lebengebende Prinzip“ dar. Es wird daher als Talisman und Zauber (*charm*) gebraucht. Jetté in *Anthropos*, Vol. VI, p. 703. Seine zauberische Natur wirkt auch darin, daß es andern, namentlich jungen Männern, Unheil bringt. Nach dem Glauben dieser Indianer tritt die Menstruation des Mädchens als Folge von Geschlechtsverkehr ein (ib. 699 ff.). Den Kiwai-Papua ist die Vulva Quelle allen Zaubers, des segensvollen und des verderblichen. G. Landtmann, *The Kiwai-Papuans*, S. 238, zit. von Winthuis, *Einführung* usw., S. 62. Nachbildungen von Penis und Vulva stellen bei bestimmten westaustralischen und südafrikanischen Stämmen das größte Heiligtum dar. Ib. 173 f.; 182 f.; 196.

¹⁾ Ja die nepalesischen Buddhisten glauben: die zuerst völlig reinen Menschen, anfänglich im Himmel wohnende Wesen, aßen eines Tages beim Besuch auf der Erde Erde und von den Früchten der Erde, da konnten sie nicht mehr zum Himmel zurückfliegen, erwachte in ihnen die Geschlechtsbegierde und begatteten sie sich. Oldfield *Sketches from Nipal* II, 125. Das erinnert sehr an die bekannte der Bibel selber direkt widersprechende rabbinische und vielerorts sonst vorgetragene Lehre, Sündenfall und Verlust des Paradieses geschehe durch die geschlechtliche Vereinigung.

Maitr.-S. III, 14, 7), so auch dem mit Varuṇa innig verbrüder-
ten Mitra dargebracht (Taitt.-S. V, 5, 14; Kāth.-S., Aṅgama, 7,
4). Am häufigsten freilich ist der *ākhu* wohl das Tier des
Rudra (Taitt.-S. I, 8, 6, 1; Kāth.-S. 36, 14; Maitr.-S. I, 10, 20;
Çatap.-Br. II, 6, 2, 10; Hillebrandt, Ritualit. 118 unten), eines
andern Vegetationsgottes von chthonisch unheimlichem, mehr-
fach zusammengesetztem Wesen. Der Nyagrodhabaum, „der
nach unten Wachsende“, ist Varuṇa heilig (Gobh.-Gṛihyas. IV,
7, 24¹), wohl deshalb, weil seine Äste hinab zur Erde gehen
und da hinunterwurzeln. Stehendes Wasser gehört Varuṇa an,
obwohl nur fließendes auch in Indien opferrein ist (Taitt.-S.
VI, 4, 2, 3 usw.). Ja, „stehendes Wasser ist leibhaftig Varuṇa“,
sagt der Yajurveda (Maitr.-S. IV, 8, 5; Kāth.-S. 29, 3; Kap.-S.
45, 4). Warum das? Die richtige Antwort wird sich wohl aus
Jaimin.-Br. II, 67 ergeben: „Alle Wasser fließen²“, die still-
stehenden fließen nach unten“, d. h. sie fließen hinab in die
Erdtiefe, zu Varuṇa hinunter. Der erste Manenkloß, der für
den Vater, ist der Gott Varuṇa, der zweite, der für den Groß-
vater, ist Prajāpati, der dritte, der für den Urgroßvater, ist
Agni. Nun aber sitzen die Väter in der Erde (*prithivīśad*),
die Großväter in der Luft, die Urgroßväter im Himmel. Siehe
z. B. Gobh.-Gṛih. IV, 3, 10; Āpast.-Çrautas. I, 9, 6; Vi. 73, 17
bis 19; Vishṇudh. I, 140, 29 f.; Ath.-Veda XVIII, 4, 48—80;
Heat. III 1, p. 1440—1443. Vgl. auch den Schluß der Anm. 2
von S. 205. Gewiß weil die Schlangen in der Erde wohnen,
sind sie die Kinder Varuṇas (Pārask.-Gṛihyas II, 14, 4⁴). Nun

¹) Wie wir gehört haben, stehen unter dem Namen des Çiva im MBh.
auch *Nyagrodha*, aber neben *Bakula* und *Candana*, einfach weil das hervor-
ragende Bäume sind. Anders gewiß bei Varuṇa. Von dessen enger Ver-
bindung, ja Identität mit der Gerste haben wir gehört. Blüht und gedeiht
nun der Nyagrodha, dann gibt es reichlich Gerste. So die Mantik. Bṛihats.
29, 3. Vgl. aber auch 29, 4.

²) „Alles auf Erden geht zur Ruhe, sogar der Wind, nicht aber das
Wasser, das fließende.“ Çatap.-Br. III, 9, 2, 5.

³) Die Erde heißt oft die Königin der Schlangen (*sarpārājñi*), z. B.
in Taitt.-S. VII, 3, 1, 3. Auf der im Mithraskult der altrömischen Welt
häufigen Darstellung der vergötterten vier Elemente erscheint die Erde
unter dem Bild der Schlange, das Feuer als Löwe usw. F. Cumont, Die
Mysterien des Mithra, Leipzig 1911, S. 104. So sind die Nāga zuerst das
Volk des Erdgottes Varuṇa und erst wohl dann des Wassergottes
Varuṇa, Nāgarāja und Regenspenders. Die chthonische Natur der Schlangen
im klassischen Altertum ist bekannt. Vgl. z. B. Rohde, Psyche³ I, 196;
Hastings, ERE. V, 6 b; Birger Mörner, Tinara 43—47. Aber auch Wasser-
dämonen sind öfters Schlangen. (Frazer³ II, 155—157).

erscheint aber Varuṇa am häufigsten als Wassergott. Wasser und Erde verbinden sich auffällig in der Insel. So bildet diese einen natürlichen Wohnort des Varuṇa. Daher die Strophe: *Dvīpe rājño Varuṇasya griho hiraṇyayo mitaḥ. / Tato dhṛitavrato rājā dhāmno dhāmno (= dāmno) vimuñcati* (oder *vimuñcatu*¹⁾). „Auf einer Insel ist König Varuṇas goldenes Haus gebaut. Von dieser Wohnung aus löst (oder: löse) der ordnungstreue König von seiner Fessel“ (oder nach anderen Stellen: „Von da aus löst... von Fessel um Fessel“). So Kāth.-S. III, 8; Kap.-S. II, 15; Āpast.-Çrautas. III, 6, 24. Daher die Vorschrift: Wer lange krankt, soll Varuṇa einen schwarzen Schafbock mit weißem Fuß opfern, und zwar auf einer Insel; denn die Wasser sind leibhaftig Varuṇa, und die Insel umfließen ringsum die Wasser, so daß die Unholde (*rakshas*) nicht nachkommen und rauben können (*rakshasām ananvavāyāya*). Kāth.-S. XIII, 2; Maitr.-S. II, 5, 6; vgl. Taitt.-S. II, 1, 2, 1 f.²⁾. Von dem Lieblingsgott der Brāhmaṇaschriften, dem Sondergott der Zeugung Prajāpati, lesen wir, aus Furcht vor dem Tod habe sich seine sterbliche Hälfte in Erde und Wasser aufgelöst (Çatap.-Br. X, 1, 3, 2 f.). Ursprünglich galt der Mythos gewiß dem Varuṇa. Das gleiche wird zutreffen vom *Prajāpati visrasta*, dem zerfallenden Prajāpati, der namentlich das Çatap.-Br. viel beschäftigt. Als Prajāpati zerfiel, verließ ihn sein *vīrya* (Zeugungskraft, dann Kraft überhaupt). Mit einem Opfer an Varuṇa und mit einer Strophe an ihn (mit Vāj.-S. 18, 49) stellen die Götter ihn wieder her und legten sein *vīrya* wieder in ihn (Çatap.-Br. IX, 4, 2, 16 f.). In IX, 5, 1, 55 fliegt dem zerfallenden Prajāpati sein Same (*retas*) davon. Als die Götter ihn wieder herstellten, taten sie den Samen durch eine Milchspende an Mitra und Varuṇa wieder in ihn hinein. Auf diesen impotent gewordenen Gott wird bald mehr Licht fallen.

Varuṇa waltet eben auf oder in der Erde als Vegetationsdämon und in den Wassern, den Fruchtbarkeitsspendern, als deren Gebieter, Beseeler, Durchwirker. Wie die Insel, so wäre der Sumpf seine ureigenste Stätte. Und das ist dieser auch, wenn *kacchapa* wirklich „Hüter, Bewohner des *kaccha*“ bedeutet, wie in der Tat der Fall sein dürfte; denn so verlockend die

¹⁾ In Ath.-V. VII, 83, 1 ist der gewöhnlichen Anschauung zuliebe der Beginn umgemodelt in: *Apsu te, rājan Varuṇa*.

²⁾ Schwarz der Schafbock, weil die Erde und das Erdinnere, die Wohnung des Varuṇa, schwarz ist, weiß der Fuß von den lichten (leuchtenden, weißen) Wassern, Varuṇa also Erde- und Wassergott?

Ableitung von *kaçyapa* auch aussehen mag, lautgesetzlich könnte ich sie nicht rechtfertigen. Freilich wird *kacchapa* unter dem Einfluß von *kaçyapa* entstanden sein. *Kaccha* nun bedeutet „morastiges Land an den Ufern von Flüssen und anderen Gewässern, Marschland“ (PW.), also Sumpfland. Auf jeden Fall ist die Schildkröte sowohl Land- wie Wassertier. Wie natürlich ist also *Varuṇa* als Schildkröte! Denken wir auch an verwandte indische Vorstellungen: Auf der Schildkröte ruht die Welt: Land und Wasser, und *Vishṇu*, der Sonnen- und Befruchtungsgott, ist zuerst als Fisch, als das Tier des Lebens-urschoßes: des Wassers, dann als Schildkröte „herabgestiegen“. Auch von unserm Standpunkte aus sind die Schildkröten Urwesen, „zählen zu den uralten Bewohnern unserer Erde. Unzweifelhafte Überreste von ihnen finden sich bereits in den zur ältesten Sekundärzeit gehörenden Trias“ (Brehm). Endlich wird die Schildkröte in der Erde von der Sonne ausgebrütet: sie ist erdgeboren, Kind der Erde (vgl. *Āpast-Çrautas*. XVI, 25, 2, Schluß, wo ein Mantra die Erde [*purisha*] den Ursprung der Schildkröte nennt).

Genau das, erdgeboren, ist auch *Varuṇa*, wie alle seine *Ādi*-tyabrüder. Der *Yujurveda* und die *Brāhmaṇas* sagen ausdrücklich immer wieder: *Aditi* ist die Erde, und „Schoß der *Aditi*“ ist öfters „Schoß der (Mutter) Erde“ (z. B. *Āpast-Çrautas*. I, 5, 2; II, 2, 6; XXX, 15, 47). Nur diese Deutung hat Sinn und Verstand. Woher wäre es denn nur denkbar, daß *Aditi* „das Tageslicht in seiner Unvergänglichkeit“ bedeute, wie *Hillebrandt* meint, oder etwas ähnliches Reinbegriffliches, wie andere glauben. *Aditi* ist doch schon im *Rigv.* eine alte, eine Urgottheit (siehe z. B. X, 72, 4 f.; 8 f.), also eine Schöpfung des primitiven Denkens, nicht philosophischer Klügelei, rein geschichtlich betrachtet könnte der Name *Āditya* von *ādi*, Anfang, kommen. Was der *Rigv.* von ihr sagt, paßt auch vorzüglich zur Mutter Erde, der Schützerin und Hegerin, der heiligen, großen, die sittliches Verhalten fordert, wie ihre Söhne¹⁾. Dagegen entspräche es ganz dem urtümlichen, ja jedem natürlichen.

¹⁾ *Macdonell*, *Vedic Mythology*, S. 120 f., zeigt, „her motherhood is an essential and characteristic trait.“ Wächter des Rechts und Rächer des Unrechts sind ursprünglich die chthonischen Gewalten, nicht die himmlischen. So im alten Griechenland *Hermes* (z. B. *Äschylos*, *Das Totenopfer* V. 722 f.; 806 ff. und sonst öfters, die Totenseelen: *Eumeniden* usw. Vgl. *Schrader* in *Hastings*, *ERE*. II, 50. Da ist auch die Wurzel von *Varuṇas* ethischer Bedeutung.

etwas höher entwickelten Denken und Gefühl, die Erde die „Unabgeschnittene“ oder nach der gewöhnlichen Herleitung: die „Ungebundene“, also nach beiden (die aber beide verkehrt sein können): die „Grenzenlose“, weit, weit Ausgebreitete (vgl. *prithivī*, „die Breite“) zu nennen. Dafür hätten wir auch Zeugnis im Rīgv. selber. In V, 84, 2 heißt *Prithivī* die Erde *uruvrajā*, „die weithin Gehende“, genau ebenso aber die Aditi in VIII, 67, 12; daneben ebendort Aditi *urūcī*, „die Weitreichende“, und in V, 46, 6 *uruvyacas*, „die Weitausgestreckte“, wie die Erde in X, 18, 10¹). Freilich ist V, 46, 6 weniger wichtig, weil nicht nur Himmel und Erde, sondern auch Indra *uruvyacas* betitelt wird. Aber was wird nicht alles auf den von anderswoher übertragen! Ähnlich werden Varuṇa und Aditis andere Söhne *uruṇṣa eḍvuxelov* genannt, ganz vereinzelt und gewiß von da aus auch Soma und natürlich wieder Indra.

Auch die großen Epen kennen den unterirdischen Korngott Varuṇa. Gaurī, die Getreidegenie, ist auch im Epos seine Gattin, und das liebevolle, treue Verhältnis der beiden erscheint als Musterbild (siehe z. B. MBh. V, 117, 9; XIII, 146, 5; 165, 11). Gaurī gehört Varuṇa an, ehe sie *Çiva* zugeteilt wird. Diese Zuwendung wurde vielleicht dadurch gefördert, daß *Çiva* auch Gaura der Lichtfarbene, Weiße heißt (MBh. VII, 80, 39). In MBh. III, 231, 47 zählt Gaurī erst zur Gefolgschaft der *Pārvatī*, ebenso wie *Gāndhārī* und *Sarasvatī*, während in *Vishṇudh.* III, 346, 1, Satz 6 alle drei als Formen der *Pārvatī* oder *Umā* erscheinen. In MBh. V, 108, 12 hören wir, daß Varuṇa sich in die Unterwelt begeben und da Glück und Herrlichkeit erlangt habe (*Pātālam āçritya Varuṇaḥ çriyam āpa ca*). In V 98 gehen *Mātali* und *Nārada*, Varuṇa besuchen. „Nachdem die beiden in die Erde hinuntergetaucht waren, sahen die Hochherrlichen den Welthüter: den Gebieter der Wasser“ (6). Mit Varuṇas Erlaubnis streifen sie nun in *Nāgaloka*, der Welt der Schlangendämonen und ihres Fürsten Varuṇa, umher. Aus *Pātāla*, aus Varuṇas Welt, schöpft *Airāvata*, der Elefant des Indra, kühles Wasser in die Wolken hinauf, und von da regnet es Indra herab (V, 99, 7). *Rāvaṇa* dringt auf seinem Götterbesiegungszug auch in die Unterwelt *Pātāla* ein, in das Reich, „das wohl beschützt wird von Varuṇa und bewohnt von *Daiṭyas* und Schlangengeisterscharen“ (*Rām.* VII, 4). In *Çl.* 16 schweift er da in der Unterwelt *Rasātala* umher, indem er Va-

¹) Diese selber und die Göttin Erde ist mit dem gewöhnlichen Namen schon im Rīgv. *prithivī*, „die Breite, Weite“.

ruṇas Stadt sucht. In 20 findet er sie. Sie ist wie eine weiße Herbstwolke, leuchtet wie der Berg Kailāsa, erfüllt von frohem Volk (20; 25). Ein heftiger Kampf entbrennt zwischen dem gewalttätigen Rākshasakönig und den Söhnen und Enkeln Varuṇas. Rāvaṇa siegt (28 ff.). Varuṇa selber ist gerade zu einem Konzert in Brahmas Himmel gegangen (49 f.). Es fragt sich bei diesen Stellen: Lebt hier der alte unterirdische Varuṇa fort, oder ward Varuṇa hier deshalb in die Unterwelt versetzt, weil auch nach dem MBh. Varuṇa von Indra besiegt wurde und Asurakönig ist? Die Asura aber mußten bekanntlich nach ihrer Niederlage in die Unterwelt wandern. Ebenso wohnen die Nāga unter der Erde, mithin auch ihr Fürst Varuṇa? Auf festerem Boden stehen wir wohl, wenn Varuṇa auf dem Berg des Sonnenuntergangs seine Residenz hat, wie wir in MBh. III, 163, 10 f.; Rām. IV, 42, 42 c—45 hören. Er ist da nicht nur Gott des Meeres, sondern gehört auch dem Lande an, obschon unter dem Druck seiner Beherrschung der westlichen Weltgehend einem solchen im Gebiete des Sonnenuntergangs.

Ist aber Varuṇa eine Erdgottheit, so muß es natürlich erscheinen, daß er auch Erdbeben verursacht (Bṛihats. 32, 21 f.). Solches Erdbeben schadet zwar den auf Meere und Flüsse Angewiesenen, also denen, die in Varāhamihiras Zeit oder Vorstellung oder der seiner Vorlagen zum besonderen Gebiete Varuṇas als Gewässerkönigs gehören, spendet aber viel Regen und läßt Feindschaften schwinden, das letzte ein Segen, den im Rīgṽ. Mitra bewirkt. Auch Indra nun erzeugt Erdbeben, diese haben zwar ebenfalls Regen im Gefolge, sonst aber nur Schlimmes (ib. 17—19). Wenn ein Erdbeben zu der Zeit eintritt, wo das Mondhaus dem Indra, die Tageszeit aber dem Varuṇa angehört, dann ist die Frucht Nahrungsfülle, Wohlfahrt (*çiva*) und Regen, und Zufriedenheit herrscht in der Welt, die Kühe geben reichlich Milch und die Könige lassen von Feindschaft ab (ib. 29). Diese guten Dinge werden wenigstens zum größten Teil einer Wirksamkeit des Varuṇa entspringen, nicht der des Kriegsheldenpatrons Indra.

Als Gebieter über die Erde ist aber Varuṇa dann eo ipso auch wieder Herr über deren Gewässer — in dem großen Lied an die Erde Ath.-Veda XII, 1 gehören zur Erde auch Fluß und Meer (Str. 9), und in Kāth.-S. XXXII, 7 (Schluß); Maitr.-S. I, 4, 10 (Schluß) ist die Erde das Gefäß (*pātra*) der Wasser —; und als Wassergott gebietet er auch über den Regen. Wir haben schon das schöne Lied vernommen, in welchem sogar die

doch mit einem alltäglichen Wort für Erde bezeichnete Gottheit, die Prithivī, die Wolken zum Himmel emportreibt und regnen macht. Warum nun nicht auch der Erdgott Varuṇa? Auch ist Varuṇa ja der König *ṣat' ṛṣoḥ* über die ganze Erde und all ihre Erscheinungen (*viśvasya bhuvanasya rājan*), schon als die „Große Schildkröte“ dem Land und dem Wasser angehörig.

Diesen beiden angehörig ist auch eine andere Form des Varuṇa: das Pferd, von dem schon Rgv. I, 163, 4 rühmt: „Wie Varuṇa bist du mir erschienen, in welchem, wie sie sagen, deine höchste Geburtsstätte ist“ (gegenüber den in der ersten Hälfte der Strophe genannten „Zusammenhängen“ oder „Verwandtschaften“, *bandhanāni*), = Taitt.-S. IV, 6, 7, 2; Vāj.-S. 29, 15. Die erste Strophe des Liedes nun erklärt, das Roß habe sich erhoben aus dem Meer oder aus lockerer Erde (*purīṣāt*¹), und Çatap.-Br. XIII, 1, 6, 1 nennt als des Rosses Mutter die Erde. Viel häufiger freilich lesen wir, das Roß sei aus dem Wasser oder: aus dem Meer geboren (z. B. in Rgv. I, 163, 4 = Taitt.-S. IV, 6, 7, 1; Taitt.-S. II, 3, 12, 2; IV, 2, 10, 1; V, 7, 25; Kāth.-S. XII, 6; ib. Aṣvam. 5, 10; Maitr.-S. II, 3, 3; III, 15, 10; Çatap.-Br. V, 1, 4, 5; VI, 1, 1, 11; XIII, 2, 7, 10; 3, 1, 3). Öfters wird ausgesagt: „Das Pferd ist Varuṇa“ und: „Varuṇa ist das Pferd,“ oder: „Des Pferdes Gottheit ist Varuṇa.“ Es genüge Çatap.-Br. V, 3, 1, 5: „Das ist Varuṇa, was das Pferd genannt wird,“ oder Maitr.-S. II, 3, 3: „Das Pferd fürwahr ist Varuṇa und hat Varuṇa zur Gottheit. Wer ein Pferd annimmt, ... soll mit roßentsprechender Opferdarbringung (*aṣvavahishā*) opfern, sich von Varuṇa zu lösen“ (das häufige *nirvaruṇatvāya*). Vgl. Kāth.-S. XII, 6; Taitt.-S. II, 3, 12 (so viele Pferde wie einer annimmt, so viele Opfer soll er dem Varuṇa darbringen; das Pferd ist Varuṇas *bhāgadheya*). Siehe auch Caland, Altind. Wunschoffer, Nr. 166 und 167. Sogar auf Varuṇas häufigen Thronerben ist diese Identität übergegangen: „Prajāpati war einstmals ein Roß“ (Kāth.-S. 24, 8). Das Roß ist „die große Kraft“ (*bṛihad vayas*) und „des Hengstes Sperma ist der Soma“. Taitt.-S. VII, 4, 18; Kāth.-S., Aṣvam. 4, 7; Maitr.-S. III, 12, 19; Vāj.-S. 23, 12; 62; Çatap.-Br. XIII, 5, 2, 21. Offenbar ist da Varuṇa das Pferd. Des Pferdes öfters gerühmte

¹) In den Ritualschriften ist *purīṣa* ausgehobene Erde, vor allem die aus der ausgegrabenen *vedi*. Hier freilich (in Rgv. I. 163, 1) läge die gewöhnliche Auffassung „Dunst, Feuchtigkeit (Naß) in der Luft“ näher.

Einzigartigkeit leuchtet auch darin hervor, daß sein Blut den Göttern geopfert wird. So setzt z. B. Çatap.-Br. XIII, 5, 3, 8; Pañcav.-Br. XXI, 4, 6 auseinander: Das Blut andrer Tieropfer ist nicht Opferanteil der Götter, wohl aber das des Rosses¹⁾. Die Opferanteile werden bei anderen Tieren südlich von der Vedi hingelegt, beim Roß nördlich, die von anderen Tieren auf Matten von Plakshazweigen, des Rosses auf solchen von *vetasa* oder Calamus Rotang (*vaitasa kaṭa*; *vetasa* ist ja wassergeboren wie das Pferd, Taitt.-S. V, 3, 12, 2; Çatap.-Br. XIII, 3, 1, 3 usw.). Näher darzulegen, welche wichtige Rolle das Pferd bei einer ganzen Reihe von Riten und Opfern spielt, wie es durch sein Beschnupern, Vorangehen, bloßes Dabeisein, Betreten eines Ortes, seine Fußstapfen, den Rauch seines in Brand gesetzten Mistes heiligt, reinigt, entsühnt, die bösen Mächte bannt usw., das gäbe einen langen Abschnitt. Woher diese magische Gewalt? Die Antwort ist schon gegeben: Das Pferd, eine bekannte indogermanische Verkörperung des Vegetations- oder Korndämons²⁾, auch Seelentier, ist Varuṇa. Das geht z. B. auch aus Āpast.-Çrautas. XV, 3, 17 hervor; da wird der Pravyatyatopf mit dem trockenen Mist eines Hengstes geräuchert und dabei der Mantra gesprochen: „Des Hengstes Exkrement bist du; Varuṇa der Gesetzestreue soll dich anröchern“ usw.

Wie sehr aber Roß und Varuṇa eins sind und wie stark phalisch Varuṇas Wesen, das zeigt am anschaulichsten das Roßopfer (*açvamedha*). Dies ist ja öfters beschrieben worden. Hier nur einige für unsere Frage wichtige Einzelheiten. Im Frühling wird es unternommen, im (folgenden) Frühling abgeschlossen, wenigstens nach den meisten uns vorliegenden Be-

¹⁾ Das Blut der Opfertiere ist sonst der Unholde (*rakshas*) Teil. Çatap.-Br. I, 9, 2, 35; Ifi, 8, 2, 14; Taitt.-S. VI, 3, 9, 2; Āpast.-Çr. VII, 18, 14; Schwab, Altindische Tieropfer, S. 112; 132. Das Blut des Spießstiers (*çūlagava*) wird den Schlangen geopfert (Āgval.-Gṛih. IV, 8, 27 f.) oder dem Rudra und seinen Scharen (Pārask.-Gṛih. III, 8, 11). Das Blut des Roßopferpferdes wird zunächst aufbewahrt und dann gekocht und in drei Svishṭakṛitspenden (Spenden an den das Opfer glücklich zu Ende bringenden Agni) dargebracht, und zwar sollen nach Çatap.-Br. XIII, 3, 4, 3—5 alle drei das Vieh vor Schädigung durch Rudra schützen. Sofort wird man an das Blut des römischen Oktoberpferdes erinnert. Erstickt wird das altindische Opfertier, damit nicht sein Blut auf die Erde falle und die im Blut wohnende Seele (vgl. z. B. 3 Mos. 17, 10—14) als Rachegeist daraus erstehe (vgl. 1 Mos. 4, 10). Vgl. Frazer³ III, 239—251.

²⁾ So wird denn der letzten Garbe im Stuttgarter Gebiet und in Shropshire die Gestalt eines Pferdes gegeben. Hastings, ERE. VI, 522 b.

stimmungen. Nach einigen, vielleicht ursprünglichere Sitte spiegelnden Autoritäten freilich im Sommer¹⁾). Das für den Beginn genannte Mondhaus Citrā ist das des ständig von den göttlichen Zeugungsfrauen umgebenen Gottes bildnerischer Zeugungsmacht, des Tvashṭar. Wie wir bei einer Varuṇafeier erwarten dürfen, ist wichtig das Wasser, die lange Reihe von Sprüchen an Gewässer verschiedenster Art, schon vor der Freilassung des Pferdes die ungemein umständliche und vielfache Besprengung des Rosses, und zwar in stehendem Wasser, also in solchem, das Varuṇa angehört usw. Das Roß in dieses Wasser hinein und darin vorwärts zu schieben, wird ein Besen aus Rohr mit einem daran gebundenen Vetasazweig gebraucht; denn *vetasa* (*Calamus Rotang*) hat, was wir öfters hören, seine Geburtsstätte im Wasser wie das Pferd²⁾). Während da das Pferd im Wasser ist, tötet der Sohn einer Hure mit einem Mörserkolben aus Sidhrakaholz einen „vieräugigen“, d. h. mit einer Blässe über jedem Auge versehenen Hund und spricht den Spruch: „Wer den Renner töten will, gegen den geht Varuṇa vor. Weg der Mensch! Weg

¹⁾ Çatap.-Br. XIII, 4, 1, 2 f. nennt zuerst den Sommer als die Lehre einiger; denn der Agvamedha sei ein Opfer des Kshattriya und dessen Jahreszeit der Sommer, fährt aber fort, nein, im Frühling solle man beginnen; denn das sei die Jahreszeit des Brahmanen. Da in der ersten Vorschrift alles auch damit stimmt, daß Varuṇa als Urbild des Kshattriya gilt, so scheint schon der Grund für den Frühling diesen höchst verdächtig zu machen. Doch ließe sich für ihn anderes anführen.

²⁾ Mit einem Vetasazweig wird später das Roß zum Opferpfahl getrieben (Āpast.-Çrautas. XX, 13, 11), auf einem Vetasazweig wird es getötet (ib. 17, 8), auf einem Vetasazweig sein gebratenes Netz niedergelegt (ib. 19, 1), auf einer Vetasamatte es selber zerschnitten (Çatap.-Br. XIII, 2, 2, 19; 3, 1, 3), auf einer Vetasamatte die Gesamtheit seiner Glieder aufgereiht (Āpast.-Çr. XX, 21, 1). Der Besen nun ist bekanntlich im abendländischen Aberglauben von überragender Wichtigkeit. Friedr. S. Krauß hat wohl Recht, wenn er diese darin begründet sieht, daß er ein Penisymbol sei (Geschlechtsleben des japanischen Volkes² I, 263). Schon das Reiten der Hexen auf ihm ist dafür ein starker Beweis; denn sie sind bekanntlich umgewandelte alte Fruchtbarkeitsgenien. Eine Bestätigung der Deutung, die Krauß dort den Träumen der zwei jungen Damen gibt, schiene mir Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender aus Böhmen, S. 576, zu bieten: „Entkleidet sich (am Christabend) um Mitternacht ein Mädchen ganz und gar und segt während der Christnacht ihre Schlafkammer aus, so erscheint ihr der Schatten des Zukünftigen, um ihr zu helfen.“ Sollte beim Besen des Roßopfers der gleiche Hintergrund hervorsichern, obschon meines Wissens im alten Indien der Besen nicht seine abendländische Rolle spielt? Wohl aber findet sich mancher Anhalt im heutigen. Siehe Crooke, Popul. Rel. & Folk-Lore etc. I, 81; 133; II, 190. Daß auch in Indien Hexen auf Besen reiten, haben wir schon gehört.

der Hund!“ (Taitt.-S. VII, 4, 5, 1.) In südlicher Richtung muß der Leichnam unter dem Pferde wegschwimmen. Der Sohn der Hure, d. h. des Inbegriffs der Geschlechtlichkeit oder der Begattung, kommt wohl daher, daß auch dieser Teil der Feier ein Fruchtbarkeitsritus ist. Der Hund erinnert sofort an Yamas Hunde in Rgv. X, 17, 11. Er soll nach indischer Priesterauslegung beim Aṣvamedha des Opferers „böses Geschick, seinen Nebenbuhler“ vorstellen. Aber er könnte höchstens ein Schädiger des Fruchtbarkeitstieres, des Rosses, sein, also ein Geist des Mißwachses, des Todes. Der Spruch: „Wer den Renner zu töten begehrt,“ spräche deutlich dafür. Aber noch ursprünglicher dürfte der Hund ebenfalls ein abgeschlachteter Vegetationsdämon sein, vielleicht gar eine Form von Varuṇas Bruder Yama, der ursprünglich ein Vegetationsgeist sein wird. Zusammen mit hundert abgelebten Kleppern läßt man das Roß ein Jahr lang frei laufen. Nach Ṣaṭap.-Br. XIII, 4, 3, 5 sind sie obendrein *nirashṭa*, d. h. verschnitten. Sie stellen wohl Vertreter des alt, schwach und zeugungsunfähig gewordenen Wachstumdämons vor, der so häufig bei solchen Riten und Festen getötet wird. Varuṇa in eigener Person als impotent Gewordenen werden wir bald antreffen. Der Hengst darf während des Jahres keine Stute bespringen; offenbar soll alle Fruchtbarkeitskraft in ihm aufgespeichert werden, damit sie an allen von ihm betretenen Orten ausströme und im zukünftigen Opfertod und in der Begattung mit der Königin mit aller Macht wirken könne¹⁾. Noch weit schwerer hat es der König, sein Mitarbeiter: jede Nacht während des Jahres muß er zwischen den Schenkeln seiner Lieblingsgemahlin liegen, ohne sich mit ihr zu begatten²⁾. Die ganze Nacht auf den wichtigsten zweiten Somatag müssen die 36 Adhvaryupriester auf 36 Bänken aus Aṣvatthaholz — der Name verbindet natürlich den Baum mit *aṣva*, Pferd, könnte aber auch als Totenseelen- und Fruchtbar-

¹⁾ Nicht nur wildeste Erotik, sondern andererseits auch strenge Keuschheit fördert oder erzeugt Erntewuchs und andres Glück. Vgl. besonders Frazer³ II, 117 (Frazer in One 138): Either he may infer etc. und weiterhin über die sogar zu wichtigen Zeiten des Feldbaus nötige geschlechtliche Enthaltsamkeit Frazer³ II, 104—117; Hastings, ERE. III, 481 b—482 a; Malinowski, Geschlechtsleben usw. 339; Schweiz. Arch. f. Volksk. 33, 128—131.

²⁾ Die gleiche Askese wird dem Opferveranstalter auch beim Somaopfer vorgeschrieben, aber meines Wissens nur auf eine Nacht. Sie könnte, wie so manches andere, von Varuṇa her zu Soma gekommen sein.

keitsbaum wichtig sein — Spenden von Schmelzbutter, Gerstenmehl (*saktu*), geröstetem Reis (*lāja*) und gerösteter Gerste (*dhānā*) im Feuer opfern. So nach Çatap.-Br. XIII, 2, 1, 2—5. Nach Taitt.-Br. III, 8, 14; Āpast.-Çrautas. XX, 10, 5 usw. bestehen sie aus Schmelzbutter, Honig, Reis, breitgedrücktem Korn, geröstetem Reis, Gerstengrütze (*karambha*), gerösteter Gerste, Gerstenmehl, *masūsyā* und Fennich. *Masūsyā* ist nach dem Komm. zu Taitt.-Br. III, 8, 14 eine Getreideart nördlichen Landes; nach einer anderen Angabe wäre es = Linsen (also = *masūra*). Die Spenden könnten kaum kennzeichnender sein für einen chthonischen und Korgeist und nehmen sich zum Teil recht altertümlich aus.

Wie im Rgv. Indra einstimmen soll in die frommen Lieder des Gottesdienstes ihm zu Ehren, so muß der heimgekehrte Hengst bei einem gewissen Teil der Feier statt des Udgātar den Udgītha singen: Man zeigt ihm Stuten (oder: eine Stute), und brünstig wiehert er ihnen (oder ihr) zu. Das ist sein Gesang und der Stute(n) Antwortwiehern dessen Begleitung. Weiter betont wird die geschlechtliche Bedeutung der Feier dadurch, daß Frauen und Mädchen, vor allem die dafür abgeordneten vier, bzw. drei Gemahlinnen des Opferherrn, das Roß für die Opferung schmücken und salben, das getötete in der eindrucksvollen, zauberkräftigen Weise umwandeln, wie sonst alle Verwandten die Leiche, und zwar hier neunmal²⁾, und an ihm die Einschnitte oder Einritzungen für die Zerstückelung (*asipatha*) anbringen. Ausdrücklich sagt Çatap.-Br. XIII, 4, 1, 8 die Beteiligung der vier dort genannten Königsfrauen geschehe *mithunasya sarvatvāya*, „zwecks der Vollkommenheit der Begattung“.

In nacktester Urtümlichkeit aber tritt der eigentliche Sinn des Roßopfers als einer Feier, die Fruchtbarkeit von Mensch, Vieh und Feld hervorrufen soll, und die Bedeutung des Rosses als Genius und Vermittler solches Segens hervor in dem Beilager, das die königliche Hauptgemahlin mit dem toten Tiere hält, und besonders auch in den zotenden Sprüchen, die dieses Beilager begleiten, ja in Wirklichkeit zauberanalogisch ausmachen. Mit der beliebten Erklärung, diese seien unübersetzbar, übt man Verrat an der Wissenschaft; diese hat als ersten,

²⁾ Dabei sprechen sie: „Dich, den Gebieter der Scharen unter den Scharen, rufen wir, dich, den Gebieter der Schätze unter den Schätzen, rufen wir, mein Teurer.“ Nach Āpast.-Çrautas. XX, 18, 1 richtet die Hauptgemahlin des Königs diesen Mantra an das Roß, wenn sie sich zu ihm gelegt hat.

ja eigentlich als einzigen Zweck die Erkenntnis der Wahrheit. Auch liest ja keine Seele, die geschädigt werden könnte, Bücher wie das hier vorgelegte. Die Übersetzung ins „keusche“ Latein, die man manchmal vornimmt, dünkt mir reine Spiegelfechterei; unreife Gymnasiasten und Gymnasiastinnen haben da ungehinderten Zutritt, nicht aber minder „gebildete“ reife Menschen, ja oft können auch so alle nicht mehr rein kindlichen Leser den Inhalt erschließen. Auch weckt ja das Verhüllte und gar das Halbverhüllte die Vorstellung von Dingen, schönen und unschönen, die oft gar nicht da sind. Und wo soll man in Büchern, die notgedrungen Anstößiges bringen müssen, mit dem Latein anfangen, wo aufhören? Sodann: „Unterhosen“ ist anständig, „die Unaussprechlichen“ eine infame Schweinerei. Endlich glaube ich durch die Verdeutschung zum Verständnis auch der Sprüche selber beitragen zu können.

Die Hauptgemahlin des Fürsten (*mahishī*) geht zu dem toten Pferd und spricht: „Mamma, Mammachen, Mammali¹⁾, niemand nimmt mich — der elende Gaul schläft! — (mich), die prächtige Kleine (*subhadrikām*), die ich ein Kleid von Kāmpila trage²⁾.“ Wenn sie sich zu dem Tier gelegt hat, bedeckt sie der Adhvaryupriester mit einem Tuch und rezitiert: „In der himmlischen Welt bedeckt euch beide. Der manneskräftige Hengst soll als Samenspender den Samen hineintun.“ Sie zieht des Hengstes Penis zu sich heraus und legt diesen an ihren Schoß³⁾. Dann kommen folgende Reden:

(Die Mahishī zum Hengst:) Ich will den Schwängerer (*garbhadhā*, den Penis) antreiben. Mögest (auch) du den Schwängerer antreiben⁴⁾. Laß uns zwei die vier Beine ausstrecken!

¹⁾ All die mir bekannt gewordenen Erklärungen vom *ambe*, *ambaly*, *ambike* gehen in die Irre. Die drei Vokative sind einfach drei Weherufe. Der Vokativ von *ambā* findet sich auch sonst im Skt. so verwendet.

²⁾ Die Erklärung versuche ich später.

³⁾ Bei Baudh.-Çrautas. XV, 29; Āpast.-Çr. XX, 18, 4 besorgt das der Adhvaryu. Da dieser während der ganzen Zeit des Roßopfers wenigstens der Fiktion nach König ist, läßt sich auch das begreifen. Ich bin Çatap.-Br. XIII, 5, 2, 2 gefolgt: *nirātatyāçvasya çignam* usw.

⁴⁾ Diese zwei Sätze könnte sie auch zum Adhvaryu sprechen. Oder dieser zu ihr (so Āpast.-Çraut. XX, 18, 3). Dann wäre der „Schwängerer“ der Hengst, was *garbhadhā* (vgl. das vorhergehende *retodhā*) noch besser entspräche. „Die vier Beine“, obschon es ja sechs sind. Es ist wohl einfach an die gewöhnliche menschliche Begattung gedacht. Kaum aber wird die Königin sich den Hengst eigens als Mann vorstellen.

(Der Adhvaryu zum Roß:) Lege den Samen nieder in den Kanal derer, die die Schenkel aufgetan hat! Setze den Einsalber (*añji*) in Bewegung, o Manneskraftiger, ihn, der der Weiber Tausendleben (*jīvaḥojana*) ist, [der ins Loch hineinrennt¹⁾], der der verborgene Geliebte der Weiber ist, der in ihrem schwarzen Merkmal den Kitzler hin- und herhaut²⁾).

¹⁾ *Biladhāvana* kann auch heißen: „der im Loch hin und her läuft“ oder: „der das Loch reibt“. Wahrscheinlich ist der mehrfache Sinn beabsichtigt.

²⁾ Das in eckige Klammern Gesetzte fehlt in der Vaj.-S., steht aber in Taitt.-S. VII, 4, 19, 1—2 und Kāth.-S. Aṣvam. 4, 8. Das dunkle Wort *sardigrīdi* wird von abendländischen Gelehrten als obszöne Bezeichnung der Vulva verstanden und *parāvadh* als „spalten“. Dies wäre aber sinnlos. Auch in Ath.-Veda X, 6, 3, der einzigen andern im PW. für *parāvadh* angeführten Stelle, bedeutet es nicht spalten. Formenergänzend zu *vadh* ist bekanntlich *han*. *Parāhan* bedeutet natürlich zunächst: wegschlagen usw. Als zweite Bedeutung bringt das PW. betasten. Das stimmt an keiner der dafür zitierten Stellen. In Vaj.-S. VI, 3 heißt es beflecken (*Mahidharas parāhatam kar* ist = *upahatam kar*). Das gleiche gilt von Ṣatap.-Br. I, 1, 3, 12 und von *parāvadh* in Ath.-V. X, 6, 3. Dagegen in Ṣatap.-Br. III, 3, 2, 2 und 9, 4, 1 ist der Sinn „zerstoßen“ (das Somakraut beim Pressen). Zerstoßen, hin und her stoßen bedeutet *parāvadh* auch an unserer Stelle. Bedenken wir auch, daß im Veda, wie wir gehört haben, Somapressung und Koitus parallelisiert werden. Das *tāḍayāmāsa* des Komm. trifft also das Richtige. Vgl. *parāmrīṣati*, gewaltsam packen, *parākramati*, darauf los gehen. Nach dem Komm. wäre *sardigrīdi* der dritte der drei Teile des weiblichen Geschlechtsgliedes: *upastha*, *yonī* und *madhyamā*. Diese *madhyamā* erklärt er für die besondere Stelle der Samenergießung (*ṣukrapātasthānaviṣeṣha*). Da die alten Inder auch das Weib Samen ergießen lassen, könnte das *ṣukrapātasthāna* sehr wohl die Klitoris bezeichnen. Denn offenbar von dieser sagt Anaṅgarāṅga IV, 32 f.: *Yonimadhye 'sti nāḍy ekā, kāmāṅkuṣasamā* (penisähnlich) *hi sā*. // *Līṅgena kṣhobhitā saiva madavāri* (Brunstwasser) *nirantaram* // *kāmāpatatrūt sṛijati, sa syanda* (Fließer) *iti kīrtiyate*. // Ähnlich im *Ratirahasya*, wo diese „Röhre“ *līngatulyā* ist (R. Schmidt, Ind. Erotik, p. 342). Das „Liebeswasser“ des Weibes ergösse sich also durch die Klitoris, den „der männlichen Rute entsprechenden Teil der weiblichen Scham“ (Brockhaus). Der Komm. definiert nun aber *madhyamā* — vgl. im Anaṅgarāṅga *yonimadhye!* — als *garbhadhārini*, was ich nicht recht zu reimen weiß. Oder soll *garbha* = weiblicher Same (*ṣukra*) sein? *Gṛīdi* schiene mit dem ebenfalls dunkeln Wort *garda* in Taitt.-S. III, 1, 11, 8 zusammenzuhängen. Da heißt es vom lärmenden Regen: *Kroṣṭi gardā kanyeva tannā, / perum tuñjānā patyeva jāyā*. // Ich übersetze: Er möge kreischen wie ein wollüstiges Mädchen, das gestoßen wird, wie die Gattin, während sie in den Schwellenden gestoßen wird durch den Gatten.“ Der „Schwellende“ könnte der Kitzler, wird aber der Cunnus sein. Nach morgenländischem Ideal muß dieser „vorspringend und fleischig“ sein (Stoll, Das Geschlechtsleben in der Völkerpsychologie, S. 35). „Hoch, fleischig“ (*tuṅgam, māmsalam*) fordert die vom Komm. zu Kuṭṭanīmatam 733 zitierte Strophe,

(Die Mahishī:) Mamma, Mammachen, Mammali! Niemand
vögelt mich (*na mā yabhati kaṣ cana*)!

(Der Opferherr, ihr Gatte:) Strecke sie (die Vulva)
hoch empor, wie man an einem Berg eine Tracht Rohr empor-
lehnt. Dann soll ihre Mitte sich wohl fühlen wie einer, der in
kühlem Winde (das Korn worfelnd) reinigt¹).

(Der Adhvaryu zur Prinzessin²):) Das elende weib-
liche Vögelchen dort, es tummelt sich mit plitscheplatsch. Der
Zumpt stößt in den tiefen Spalt. Gierig verschlingt ihn die
Scheide³).

„wie der Rücken einer Schildkröte emporgewölbt“ (*kūmapriṣṭhonnata*),
„wie ein Wasserkrug herausgewölbt“ (*kalaṣākṛiti*) Bhaviṣyapur. I, 5, 31,
„fett, üppig, der Frucht der *Feronia elephantum* ähnlich, ib. gl. 34 (*ka-
pitthaphalasamkāṣaḥ, pīno, valivivarjitāḥ, sphītāḥ*). Die genannte Frucht
ist „rund und hart“. Sodann wäre hieher wohl auch Taitt.-S. VII, 4, 19, 1;
Kāth.-S., Aṣvam. 4, 8 zu stellen, wo unser Mantra so beginnt: *Ut sakthyor
gridaṃ dhehi, añjim udañjim anv aja*. Das gebe ich wieder: „Tu den Lust-
kerl an ihren Schenkeln empor, treib den Einsalber am Emporsalber (d. h.
am Kitzler) entlang.“ Die Erklärung des Komm.: *añji* = *yoni* ist offen-
sichtlich falsch, richtig Mahidhara zu Vāj.-S. XXIII, 21: *añji* = Penis,
wie ja auch die Strophe selber zeigt. *Udañji* deutet der Komm. dann zwangs-
läufig als *medhira*. Ebenso verkehrt wie dies kommt mir „aufgerichtet und
schlüpfrig“ im PW. vor. Auch kenne ich eine solche Wortbildungsart sonst
nicht im Skt. Ob nun *gudam* in dem oben übersetzten: *Utsakthyā ava
gudaṃ dhehi* richtig ist? Sonderbar genug sieht es aus, wo *guda* doch
anderwärts After, auch Eingeweide, heißt. *Gudagāmin* ist ein Analerotiker
(Heat. II 2, p. 552, aus dem Brahmandapur.), und *gudasprīḥ* in Agnipur.
294, 28 wird das gleiche bedeuten. Also muß man wohl auch in Vāj.-S.
XXIII, 21 mit Taitt.-S. und Kāthaka-S. *gridaṃ* lesen und oben übersetzen:
„Stecke den Lustkerl hinein für die, die die Schenkel aufgetan hat,“ oder:
„tauche ihn hinunter“ (in die Liebeswassertiefe, *gabha*) usw. Für *sardi*
in *sardigrīdi* fehlt mir der Anhalt. Vermutlich ist es ein vulgärer Ausdruck
für Cunnus, das ganze *sardigrīdi* also etwa V....nzumpt.

¹) Nach Baudh. richtet der König diese Strophe an seine Hauptgemahlin.
Nur er oder allenfalls der Adhvaryu, sein Vertreter, schiene natürlich.
Mahidhara läßt den Udgātar damit die Lieblingsfrau des Fürsten anreden.
Von hier ab antwortet in der Vāj.-S. die Angeredete oder die Schar von
hundert begleitenden Frauen mit je einer Schmähistrophe. Hier lautet sie:
„Streck ihn empor wie einer am Berg eine Last, die er wegträgt. Dann
soll seine Mitte sich regen wie ein Worfler im kühlen Wind.“ Wie diese
Entgegnung, so sind die meisten andern nichtige „Retourkutschen“. In
den anderen Samhitās fehlen sie. So lasse ich sie gewöhnlich weg. Hier
müßte die Erwiderung von der Mahishī kommen und an den König ge-
richtet sein (oder an den Adhvaryu). So aber ginge die Lieblingsfrau leer
aus bei dem Hänselverseempfang. Wie man es auch auffasse, es bleibt
da Unbefriedigendes.

²) Indem er laut Mahidhara auf ihre Schamgegend zeigt.

³) *Nigalgaliti* (*dhārakā*) deutet das PW. gemäß einer Bemerkung

(Die Mahishī:) Mamma, Mammachen, Mammali! Niemand usw.

(Der Brahmanpriester zur Mahishī:) Dein Vater und deine Mutter ersteigen den obern Teil des Baumes (d. h. des hölzernen Bettes). „Ich setze hinüber (über das Gewässer),“ ruft dein Vater und treibt den „Griff“ im tiefen Spalt hin und her¹⁾.

Mahidharas als „gurgelnd verschluckt“. Das Wort klingt in der Tat lautmalerisch und könnte ja übertreibende Satire sein. Aber es mag sehr wohl nur durch Zufall so anmuten. *Dhānikā* in Taitt.-S. VII, 4, 19, 3 ist weniger gut als das *dhārakā* („Halterin“ usw.) von Vāj.-S. XXIII, 22 und Çatap.-Br. XI, 6, 2, 10. Schon eher läßt sich *dhānikā* (wovon übrigens *dhānikā* Praktisierung sein könnte) in der Kāth.-S. hören. Vgl. *āṅgāradhānikā*, Kohlenbecken. Die Prinzessin (*kumārī*, wohl des Königs Tochter) antwortet in der Vāj.-S., indem sie auf des Adhvaryu Schamgegend deutet: „Das elende männliche Vögelchen dort, es tummelt sich mit plitscheplatsch“ (nach dem PW. etwa „schmatzeschmatz“, *āhalak*) „wie dein schwatzbegieriges Maul. Adhvaryu, sag du nur nichts zu uns!“ „Vogel“ für das weibliche Geschlechtsglied finde ich auch in Fr. S. Krauß, Das Minnelied des deutschen Land- und Stadtvolkes, S. 127, Nr. 447 und Nr. 447 a. Weit natürlicher ist der Ausdruck (und ihm nah verwandte) für das männliche. In der Frankensiedlung in Michigan, in der ich geboren bin, hieß es unter den Schulkindern, wenn ein Bub die Hose vorne nicht genügend zugeknöpft hatte: „Mach's Deerla zu, dei Dau'm (Tauben) fliegt raus!“ Vgl. Hähnchen, cock usw. „Kuckuck“ heißen die männlichen und die weiblichen Geschlechtsteile (der Kuckuck gilt als geil). Handwörterbuch d. deutsch. Aberglaubens V, Sp. 745. Der Kuckuck erscheint oft auf Vasenbildern bei erotischen und hochzeitlichen Darstellungen. Bötticher, Baumk. d. Hellenen, S. 484, Anm. 52. Als Kuckuck kam Zeus zu Hera und wurde so von ihr aufgenommen. Ib. S. 484. Der (weibliche) Kuckuck ist eine Form der Durgā oder Gaurī. Wegen der Befleckung des Feuers durch ihren Selbstmord in diesem wurde sie so verwandelt. Daher das *kokilavrata*, bei dem Durgā und der *kokila* verehrt werden. Gupte, S. 106 ff.; Underhill 20; 117; Feasts & Holidays of the Hindus 37. Es ist eine Begehung der Frauen, ebenso wie das in Bhavishyott. II (= Hcat. II 2, p. 755—757) beschriebene *kokilāvratā*, bei dem ein Kolikaweibchen aus Sesammehlteig göttlich verehrt und ein solches mit Augen aus Edelstein und Flügeln aus Gold einem Brahmanen geschenkt werden soll. Die Frucht ist Liebesglück (*saubhāgya*). Sesam ist dabei wichtig, weil aus ihm *sneha* (Öl und Liebe) kommt und weil das Kokilaweibchen sesamfarbig ist. So wenigstens nach Çl. 14. Der Kuckuck ist die Göttin der Liebe bei den Giljaken. Leo Sternberg in Zachr. f. Religionswissenschaft., Bd. 8, S. 473. Der Kuckuck, nicht der Hase, legt die Oster-eier im Emmental, im Kt. Zug, teilweise im Kt. Luzern. Hoffmann-Krayer, Feste und Bräuche des Schweizervolkes, S. 150. Er sagt, „als Frühlingsbote“. Eher wohl wegen seiner geschlechtlichen Bedeutung.

¹⁾ *Pratilāmi* wird wohl mit Recht = *pratirāmi*, *pratarāmi* gefaßt. Mit dem Ausdruck vergleiche man das doppelsinnige Italienische der älteren Novellisten: *navigazione di levante* (Levante). „Schiff(chen)“ = Cunnus und

(Die Mahishī:) Mamma, Mammachen, Mammali! Niemand usw.

(Der Hotarpriester zur ausrangierten Gemahlin:) Wenn an das kleine Ding dieser Engspaltigen (d. h. an die Klitoris deiner Vulva) das große Ding (der Penis) ruckweise stößt, dann regen sich ihre zwei großen Schamlippen (*mushkau*) wie zwei Fischlein in einer Kuhfußpfütze¹⁾.

(Die Mahishī:) Mamma, Mammachen, Mammali! Niemand usw.

(Der Truchseß zur Pālāgalī:) Wenn der (edle) Antilopenbock die Gerstensaar abweidet, dann denkt man nicht an das (gemeine, ebenfalls daran) gemästete Dorfvieh. Wenn die Çūdrā den Arier zum Buhlen hat, giert sie nicht nach Mästung (durch Dirnenlohn)²⁾.

Ruder, Mast, Fahrer = penis erectus, erscheinen in Deutschland, Österreich, Belgien, Japan, bei den Primitiven usw. Krauß, Das Minnelied des deutschen Land- und Stadtvolkes, S. 156, Nr. 721; Geschlechtsleben des japanischen Volkes II, 492—494; Winthuis, D. Zweigeschlechterwesen 7; 11; Einführung 59; 246 f. usw. Angespült wird wohl auf die Menge des *kāmasalila*. *Mushji* versteht Mahidhara, trotz dem PW. mit Recht, im Sinne von *liṅga*, *Mushji* ist wohl Schwertgriff oder sonst Griff eines Werkzeugs, handle, oder, wie Caland meint, der (einigermaßen faustähnliche) Kopf des Penis erectus.

¹⁾ Die Ausrangierte (die Verstoßene, *parivṛiktā*) antwortet ihm: „Wenn die Götter dem nässebesenkten Stier mit dem Fleck (d. h. dem Penis) ein Vergnügen schaffen, dann zeigt sich das Weib (dabei) deutlich durch den emporgestellten Schenkel, wie (dies, d. h. das deutliche Sichzeigen) einer Wahrheit (einer wirklichen Sache), wenn sie vor Augen liegt.“ Diese Strophe hat ein weit besseres Seitenstück in unserem Klapphornsvers:

Zwei Knaben lagen auf dem Stroh,
Vom einen sah man den Popo,
Vom andern nur die Knie,
Und dieser hieß Marie.

Lalāmagu wörtlich: „der mit der fleckbegabten Stierhaut.“ *Vishṭimin* bedeutet nach Mahidhara „mit Nässe begabt, denn wenn der Penis in die Vulva eindringt, wird er naß“. „Nässend“ im PW. ist verkehrt.

²⁾ Die *pālāgalī* ist eine Gattin von niedriger Herkunft, eine Çūdrā. Wenn nun der edle Fürst selber die Reize von so einer abgrast, dann stellt sich doch niemand vor, daß sie auch niedriges Volk sich an ihr gütlich tun lasse. Aber fehlgeschossen! Und groß ist Appetit und Zahl solcher Gäste, denn da sie einen reichen Herrn zum Liebhaber hat, kann sie andere umsonst bewirten. Der Trumpf der Pālāgalī ist der einzige gute Gegenschlag der Frauen: „Wenn der Antilopenbock die Gerstensaar abweidet, dann achtet er nicht vieles (andere sonst daran) Gemästete. Wenn (aber) der Çūdra der Buhle einer Arierin ist, so willigt er nicht in die Mästung“ (d. h. darein, daß sich andere an ihr sättigen). Ein böser Hieb: der hohe

Alle vier Gemahlinnen des Königs sprechen nun die Strophe Rgv. IV, 39, 6: „Rühmend gedacht habe ich des Dadhikrāvan, des siegreichen Hengstes, des raschen (des zeugungskräftigen, *vājin*). Wohlriechend mache er uns den Mund, verlängern möge er unsre Lebensdauer.“ Dann waschen sich alle mit drei Strophen an die segensvollen Wasser (Rgv. X, 9, 1—3). Die letzte sollte man hier wohl übersetzen: „Für den wollen wir euch gewärtig sein, zu dessen Wohnung ihr uns antriebt und für den ihr uns gebärt.“ Das wäre am natürlichsten Varuṇa, der Gebieter und Gatte der Wasser. So könnte er als unser Erzeuger oder Vater gedacht sein. Das freilich oft bemühte göttliche Roß Dadhikrāvan — wegen des *dadhi* in seinem Namen kommt der Begleitspruch häufig gelegen, wenn man *dadhi* oder Dickmilch ißt — wird hier letzten Endes ebenfalls Varuṇa sein¹⁾.

In den verschiedenen Teilen unserer „Trilogie“, vor allem im „Kāma“, haben wir reichlich gesehen, daß geile Zoten bei Vegetations- und Fruchtbarkeitsfesten unumgänglich nötig, religiöse Betätigung sind. Dieser Koitus in Worten wirkt kraft der zauberischen Analogie ebenso segensvoll, wie bei solchen Anlässen die rituelle oder auch die sonstige Begattung selber. Schon die Fülle und die geradezu schwelgerische Derbheit und Deutlichkeit der erotischen Ausmalungen bilden einen unwiderstehlichen Beweis, daß der Aṇvamedha eine Fruchtbarkeitsfeier ist, und zwar eine hochhervorragende. Warum nun aber klagt die Mahishī immer wieder, „daß niemand sie begatte“, und daß „der elende Hengst schlafe“? Er ist ja doch, wie wir ausdrücklich in Ṣatap.-Br. XIII, 2, 8, 2 lesen, durch

Herr ist gar nicht heikel, der Čūdra kriegt auch Arierinnen, er läßt sich da aber nicht zum Hahnrei machen. Nur der Text der Vāj.-S. (und des Ṣatap.-Br.) ist richtig, Schreibfehler aber *hariṇi* statt *hariṇo*. Die Sprüche weisen in Wortlaut und Anordnung eine Anzahl Abweichungen auf. Wichtig für unsern Zweck sind diese nicht. Ich bin hauptsächlich der Vāj.-S. (23, 18 ff.) gefolgt. Kāth.-S. Aṇvam. 4, 8 stimmt fast vollkommen mit Taitt.-S. VII, 4, 19 überein, Maitr.-S. III, 12, 20 und 13, 1 läßt einiges weg. Auch darin, wem die einzelnen Strophen zuzuteilen sind, gehen die Autoritäten öfters auseinander. Ich hielt mich im großen und ganzen an das Ṣatap.-Br.

¹⁾ Diese Verselbigung wird gestützt durch Stellen wie folgende: Durch einen Opferkuchen für Agni, ein Körnermehl (*caru*) für Varuṇa und einen *caru* für Dadhikrāvan wird gereinigt, wer eines Vergehens beschuldigt ist. Kāth.-S. X, 6; Maitr.-S. II, 1, 3; Taitt.-S. II, 2, 5, 1. Nach Maitr.-S. II, 1, 3 (S. 4, Z. 12 f.); Taitt.-S. II, 2, 5, 1 wäre Dadhikrāvan der mächtigste aller Reiniger. Die nämlichen Darbringungen verordnet Taitt.-S. II, 2, 5, 1—2, wenn jemand einen Sohn begehrt.

eine magische Formel wieder zum Leben erweckt worden — die Königin selber wagt nur zu sagen, er schlafe — und der ganze Ritus, daß sie sich zu ihm legt und seinen Penis an ihre Vulva legt, hat doch gar keinen Sinn, wenn eine Begattung mit ihm nicht stattfindet, natürlich eine magisch-mystische; denn die wirkliche zwischen Hengst und Menschenweib blieb für Lukian und Apulejus vorbehalten. Ist aus dem primitiv religiösen Ernste schon im Yajurveda eine Posse geworden? Das läßt sich nicht denken. Schon *açvaka* könnte ebenso gut „Der liebe Hengst“ heißen und die Reihe der unzüchtigen Sprüche lobend oder gutheißend verstanden werden. Çatap.-Br. XIII, 5, 2, 9 aber nennt sie richtig *abhimethikā*, „beschimpfende“ oder „Spottreden“, sagt jedoch von ihnen: „Erlangung alles (Guten) fürwahr sind diese Reden, die man beschimpfende nennt.“ Und das Brāhmaṇa fährt fort: „Weg fürwahr von denen gehen das Leben und die Gottheiten, die bei einer gottesdienstlichen Handlung (*yajña*) unreine Reden führen.“ Diese Zoten sind also reine Reden. „Der, der schmäh (*ākroçati*), der reinigt“ (*punāti*), erklärt Taitt.-S. VII, 5, 9, 3; vgl. Jaim.-Br. II, 405. Abgehandelt wird da das Mahāvratā, ebenfalls ein Fruchtbarkeitsfest, auch mit ritueller Begattung, doch nur zwischen Menschen. Von ihm sagt ausführlich Pañcav.-Br. V, 13: „Da sind der *Abhigara* (Preiser) und der *Apagara* (Schmäher). Der eine tadelt sie, der andre lobt sie. Der sie Tadelnde vertreibt ihr schlimmes Geschick.“ Laut XXV, 15, 3 sind die zwei nötig bei jeder großen Somafeier (*sattra*). Die Spottverse als stehende Einrichtung bei Vegetations- und Fruchtbarkeitsfesten in Europa sind namentlich in Kāma besprochen worden. Viele weitere Belege könnten hinzukommen. Hier sei nur noch Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender aus Böhmen, S. 262 (beim Königsspiel) und 271 (am Pfingstmontag) erwähnt. Beim altindischen Roßopfer nun müssen die schlüpfrigen Strophen doppelt segensvoll wirken: apotropäisch wegen ihres höhnischen Beigeschmacks, positiv wegen ihrer Schilderung kraft- und safttriefender Geschlechtlichkeit. Wenn also die Mahishī so zetert, die Begattung mit dem Hengst komme nicht zustande, dann will sie sicherlich die übeln Mächte hinters Licht führen¹⁾, in zauberischer Wirklichkeit

¹⁾ Zum Schutz gegen bösen Blick und andre zauberische Schädigung werden wohl ursprünglich Königin und Roß zugedeckt. Auch ist ja der Anblick eines Kóitus obendrein für den Beschauer magisch gefährvoll.

empfängt sie das, um dessentwillen sie nach Çatap.-Br. XIII, 5, 2, 2 des Rosses Geschlechtsglied an ihr Geschlechtsglied legt und die entsprechende Formel spricht, nämlich Vollkommenheit der Begattung (*sarvatva mithunasya*), eine Begattung durch den Fruchtbarkeitsgeist, welche Fruchtbarkeit durch das ganze Reich ausströmt. Eine Entsprechung wäre der *ἱερός γάμος*, den die Königin von Athen im „Rinderstall“ mit dem Fruchtbarkeitsgott Dionysos feiert, wobei dieser ihr offenbar in seiner Stiergestalt beiwohnt, ebenso wie hier Varuṇa der *mahishī* in seiner Gestalt als Hengst. S. Frazer² II, 136 f.; VII, 30—32; Hartland in Hastings, ERE. IX, 828. Auch Ishtar hatte ein Roß zum Liebhaber (Gilgamesch-Epos, Tafel VI).

Bei dem Ritus ist die *Mahishī kāmpīlavāsīnī*, wie sie selber in Vāj.-S. und Maitr.-S. sich kennzeichnet und wie in Taitt.-S. und Kāth.-S. und anderwärts der Priester, der sie und den Hengst zudeckt, sie nennt. Soweit ich sehe, bedeutet das überall das nämliche: „vom Kampilabaum Kommendes als Gewand tragend.“ Dieser Baum ist aus dem Kauçikasūtra als vielfach zaubermächtig bekannt. Am ehesten dürfte ein Gewand aus der Rinde, vielleicht auch aus den Blättern dieses Baumes (oder dieser Pflanze) gemeint sein. Das ergäbe ein vorzügliches Brautnachtskleid für die Vermählte eines Vegetationsgenius. Besonders aus Europa hätten wir eine Fülle von Entsprechungen. Aus Altindien wären solche das Kuçāgras- und das Tārpyagewand beim Vājapeya, von denen schon gesprochen worden ist.

Wie sehr die Gemahlinnen des Königs beim Aṣvamedha einzig als das Geschlechts- und Vegetationsleben des Landes fördernde Geschlechtswesen in Betracht kommen, und wie sehr die Feier selbst eine Veranstaltung ist, Feld- und Frauenfruchtbarkeit anzuregen, wird wohl auch daraus klar, daß der Fürst dabei nicht nur seine Tochter — als das verstehe ich die eine *kumārī* oder Prinzessin — und das aus 400 Schönen bestehende Gefolge der vier am Roßopfer nahe beteiligten Gemahlinnen, sondern auch diese selber als Opferlohn an die vier Priester: Brahman, Hotar, Udgātar und Adhvaryu verschenkt, eine Sitte, die mehrere spätere Autoren, so gut wie offenbar die Zotenorgie schon die Verfasser des Çatapathabrāhmaṇa, vor den Kopf stieß. Siehe Çatap.-Br. XIII, 5, 4, 27; Āpast.-Çrautas. XX, 10, 2. In noch älterem Brauch dürfte der Herrscher sie einfach öffentlich preisgegeben haben wie in Jātaka V, S. 279 ff. ein sohnloser König all seine Haremsdamen, damit

er einen Erbprinzen gewinne. Das entspräche vollkommen urtümlicher Anschauung von „Landesvater“ und „Landesmutter“.

Daß dies Opfer wenigstens in seinen wesentlichen Zügen mindestens so alt ist wie Rgv. I, 163 (= Taitt.-S. IV, 6, 7; Kāth.-S., Aṣvam. 6, 3; Vāj.-S. 19, 12—24) und Rgv. I, 162 (= Taitt.-S. IV, 6, 8; Kāth.-S., Aṣvam. 6, 4—1, bis Strophe 1 von 5; Vāj.-S. 25, 24—34; Maitr.-S. III, 6, 1), leuchtet deutlich hervor; diese Strophen sind augenscheinlich für den Aṣvamedha gedichtet. Und ebenso deutlich leuchtet aus vielen Stellen hervor, daß dies Roß und Varuṇa eins sind¹⁾. Ich hebe einzig Taitt.-S. VII, 4, 16; Kāth.-S., Aṣvam. 4, 5 usw. heraus: „Verehrung dem König! Verehrung dem Varuṇa! Verehrung dem Rosse! Verehrung dem Herrn der Zeugung (Prajāpati)! Verehrung dem obersten Gebieter! Du bist der oberste Gebieter; mache mich zum obersten Gebieter. Der oberste Gebieter der Wesen möge ich werden. Pflanze mich ein (in die Stellung als oberster Gebieter), pflanze sie in mich ein! Dem Herbeigebrachten Heil! Dem Geschlachteten Heil! Dem Geopferten Heil!“ So spricht der Fürst. König und oberster Gebieter im eminenten Sinn ist Varuṇa, wie wir vom Rgv. herab immer wieder hören. Dieser himmlische *adhipati* soll als der natürlichste Bewirker den Fürsten zum irdischen *adhipati* machen. Alle die Dative in den fünf Formeln mit „Verehrung“ (*Namo Rājñe! Namō Varuṇāya! Namō 'ṣvāya!* usw.) bezeichnen natürlich nur ein einziges Wesen, eben Varuṇa. Er, nicht einfach das Pferd, ist auch der Geschlachtete und Geopferte, im Einklang mit der allbekannten Tötung des Vegetations-, Getreide- und Fruchtbarkeitsdämons. Daß der Gott, namentlich der der Fruchtbarkeit, selber sich selber, meist in einer Tiergestalt, geopfert wird, finden wir ja häufig. Vgl. z. B. Robertson, *Pagan Christs* 143; 303; 366; Drews, *Christusmythe*⁴, S. 460; Frazer³ V, 290 usw. Der der Kālī geopfert Mensch ist der verkörperte Īva. Kālikāpur. 72, 86. Da nun der Gott von seinem Opfer ißt, so ißt er in solchem Opfer sich selber, wie die alten Griechen ausgesprochen haben. Siehe Frazer³, VII, 23. Varuṇa ist der alte Prajāpati, und so hatte der jüngere, wenigstens zum größten Teil, eine Schöpfung priester-

¹⁾ Das Roß erscheint als Fruchtbarkeitsopfer auch bei den Kelten (Hastings, *ERE*. V, 840 b), der Reisgeist als Roß bei den Garos (Frazer³ VIII, 337—339).

licher Spekulation, es leichter, an seine Stelle geschoben zu werden. Gilt doch später Prajāpati sogar als die Gottheit, der das Roß dargebracht werde. Ganz richtig aber erkannte schon Eggeling, Übers. des Čatap.-Br., Part V, p. XIX ff.: „Wenn das Roßopfer in alter Zeit gefeiert wurde, dann wird es Varuṇa oder doch hauptsächlich ihm dargebracht worden sein.“ Dem Rgv. nun ist es alteingewurzelt, freilich in offenbar weit einfacherer Form. Und zwar gilt natürlicherweise das Roßopfer in hervorragendem Maße Varuṇa, dem Gott der fruchtbarkeit-wirkenden Wasser, wie die langen Gebete an die Wasser der verschiedensten Art in Taitt.-S. VII, 4, 13 und 14; Kāth.-S., Aṣv. 4, 2 und 3; Vāj.-S. 22, 25, an den Regen und mit dem Regen Zusammenhängendes (Vāj.-S. 22, 26), die Opfer an die Wasser, dann die Sprüche an die Wasser in Taitt.-S. VII, 4, 19 Schluß; 5, 11 und Parall. dartun.

Eine ähnliche Entwicklung wie Varuṇa scheint der griechische Poseidon durchlaufen zu haben. Ich lege den Artikel in Roschers Lexikon zugrunde. Dort wird verkehrterweise von Homer und dem Meergott ausgegangen. Mir schiene die Bahn etwa folgende zu sein. Ein Poseidon *χθόνιος* wird von mehreren Forschern angenommen (Roscher, Sp. 2822). Dieser Gott der Erdtiefen dürfte am Anfang stehen. Schwarze Stiere werden ihm geopfert (Sp. 2822). Öfters zählt Poseidon zu den Erdgöttern (2821 unten) und als Ackergottheit (2822). Als Poseidon *σωργός* führt er Pflug und Zweigespann (2817). Er ist Pflanzen- und Saatenernährer (2820), Gott des Wachstums und der Herden, der Weide, der Viehzucht, von Bauern und Hirten verehrt (2818 ff.). Dieses Walten in Vegetation und Fruchtbarkeit käme ihm nach Roscher zu, weil er Herr des Süßwassers ist, der Quellen, der Seen und Flüsse, also Herr der Wasser, die die Erde fruchtbar machen (2817 ff.). Das wird schon früh seine Pflanzengottschaft gefördert haben, deren Anfang aber in seiner Erdgottschaft liegen. Denn nicht nur durch Quellen, Flüsse usw. trinkt er die Erde, sondern auch als Spender des Regens (2820 unten bis 2822). Seine Acker- und Erntetätigkeit ergibt sich auch aus seiner Beziehung zu Demeter; vielfach ist er mit Demeter und sein Kult mit dem dieser Korngöttin verbunden (2848), wie ja auch Gaurī, die Getreidegenie, Gattin des Varuṇa ist. Mit Demeter begattet er sich als Hengst, und diese selbst wird auch als Weib mit Kopf und Mähne eines Pferdes dargestellt (Mannhardt, Mythol. Forsch. 244 ff.; Frazer³ VIII, 21), durch die

ganze Literatur geht er als der *ἱππιος*, er schuf das Roß, zähmt, schützt, schenkt, verwirrt es auch (2799; 2805; 2822 unten bis 2826). Er ist Gott auch des Binnenlandes, nicht nur des Meeres (2816), und von Homer herab der Erdbebenverursacher („Erderschütterer“, 2794; 2798; 2813). Als Fruchtbarkeitsgott hat er sich mit einer ganzen Heerschar von Weibern begattet und ward so vielfach zum Stammvater (*γενεάιος*, 2828—2831). Dabei entbehrt er nicht der überragenden Würde, er ist *ἄναξ* (Herr, Gebieter, *asura*, *rājan*) bei Homer — freilich nur wie andere Götter: wie Zeus und Apollon —, *μέγας θεός* und *εὐρυκρείων*, *uruṣaṃsa*, „weithin gebietend“, obendrein bei Homer *πρεσβύτερος* „der älteste Gott“, auch der weiseste (2797; 2800 f.). Das uns namentlich aus Homer vertraute Bild entspricht also keineswegs vollkommen seinem wirklichen Wesen, ja fast so wenig wie dem Varuṇa der Meergott der klassischen Sanskritliteratur. Auch Poseidons Wildheit und die häufig wilden Mütter seiner Kinder, wie wir sie aus Homer und griechischen Sagen kennen, sind einseitige Verbildungen, hervorgerufen durch seine Gottschaft des Meeres, zu dem der Dichter einen stürmischen Beherrscher brauchte. Auch Neptunus ist ursprünglich nur der Gott der fließenden Wasser (Wissowa, Rel. u. Kultus der Römer², S. 226)¹⁾.

¹⁾ Unter den christlichen Heiligen erinnert vor allem Johannes der Täufer und sein Fest an Varuṇa. Schon als der „Täufer“ verrät er seine Herkunft von einem Wassergeist. Man hat ihn mit dem babylonischen Wassergott Oannes (Ea) identifiziert, Schrader, Keilinschriften u. d. AT 358—360; 535; Drews, l. c. 483. Und zwar ist auch er eine gefährliche Wassermacht. Bekanntlich fordert er an seinem Tag als Opfer einen oder mehrere „Schwimmer“ und „Klimmer“, d. h. steigt da jemand auf einen Baum, stürzt er leicht herab und zu Tode, fällt er ins Wasser, muß er ertrinken. Die Fischer und Schifferleute an der Oder und der Spree setzen hinzu, man müsse da jeden Rettungsversuch unterlassen, wolle man nicht selber das Leben einbüßen. Reinsberg-Düringsfeld, D. festl. Jahr², S. 240. Fällt im Magdeburgischen zu Johanni jemand ins Wasser, so darf niemand, ehe die Sonne untergegangen, also der Tag und der Opferanspruch des Johannes abgelaufen ist, ihn herausziehen, wenn er nicht selbst ertrinken will. Hdwb. des deutsch. Aberglaubens IV, Sp. 725. Vgl. die ganze Spalte und Kāma, S. 177. Varuṇa tötet durch Ertrinken. Als Vegetations-, also auch Baumgöttheit ist Johannes der „Klimmer“ verfallen. Varuṇas sind im besondern auch die Bäume, wie wir gehört haben. Überhaupt haftet am Johannistag trotz alles Segens viel Unheimliches, Unglückdrohendes, und in der Johannismacht treibt böser Spuk sein Wesen, wie sonst je kaum, auch grausiges sonst nicht fliegendes Getier. Einzelnes im Hdwb. IV, 724—726. Dabei tritt uns die große Bedeutung des Johannistags für Liebe, Ehe, Fruchtbarkeit, Wachstum vielfältig entgegen. Vgl. Kāma 45 f.; 115;

Der Rígv. nun verrät meines Wissens nichts von Varuṇa dem Erd- und Vegetationsgeist. Wohl aber liefert auch der Atharva-veda ein deutliches und höchst wertvolles, nur eben bisher nicht beachtetes Zeugnis. In IV. 4, 1 lesen wir: Varuṇas Manneskraft war tot, da grub der Gandharva für ihn die potenzwirkende Pflanze *ṣepaharshinī*, „die das männliche Glied froh erregt starren machende“, aus. Über den gealterten und schwach gewordenen Vegetationsdämon und namentlich seine Tötung ist ja seit Mannhardt viel und gute Literatur vorhanden. Einzig die von Mannhardt aus Deutschland berichtete Sitte, den schwachen oder alten Feld- oder Wiesenarbeiter kräftig auf die Geschlechtsteile zu schlagen (Mythol. Forschungen, S. 146 f.), mache ich namhaft, und zwar deshalb, weil Mannhardt meint, „der Sinn sei nicht etwa die obszöne Absicht der Reizung“. Nun, „obszön“ ist da gar nicht am Platz, und durch den Schlag mit der Lebensrute soll das Glied neue Kraft gewinnen. Auch wissen unsre in Geschlechtsdingen doch wirklich nicht „unverdorbenen“ Bauern und wissen die Primitiven gut genug, daß der alt und erfolglos gewordene Penis durch Schlagen und ähnliche Behandlung zur Erektion gebracht werden kann¹⁾. Der altgriechische *γάρακος* wurde mit den ja zauberischen Meerzwiebeln, noch beblätterten Zweigen des wilden Feigenbaums und andern wildwachsen-

124 (Johannes = Adonis). An Johanni wälzen sich Paare auf Acker- und Gartenland, die Fruchtbarkeit zu erregen. Sartori III, 223, Anm. 10. In der Johannismacht tanzen Mädchen um das Flachsfeld und wälzen sich nackt darin (Hdwb. IV, 714), vgl. Knuchel, Die Umwandlung usw., S. 77. Und dgl. mehr. Wie in Ägypten und Indien gewisse Vegetationsgottheiten grün sind, so Johannes (Kāma, S. 179). Gleich Varuṇa ist er oder war doch sein heidnischer Vorgänger Schlangenkönig (Kāma ib.). Besonders auffallend ist die Hochzeit des Heiligen an diesem Tag, die wir in Europa finden, also sein *ἱερός γάμος*, und auf der Insel Moon fand, während das Johannisleuer brannte, im Wald das Beilager des Johannispaares statt (Mannhardt, Baumkultus 466 ff.). Auch die Erdmännlein, die Zwerge, feiern in der Johannismacht ihre Hochzeit (Hdwb. IV, Sp. 720).

²⁾ Ebenso soll doch auch das Kitzeln wirken, das in Mecklenburg geradezu rituell bei Beendigung der Ernte die älteste Arbeiterin an den Zeugungsteilen des ältesten Arbeiters vornahm, wie es Mannhardt, Mythol. Forschungen, S. 147, und später dort noch einmal (ungefähr S. 338) berichtet. Unter den Indianern an der Mündung des Amazonasflusses schlägt ein Mann, der seinen Penis vergrößern will, ihn bei Neumond mit der bananenähnlichen Frucht einer gewissen üppig wachsenden Wasserpflanze (Frazer² IX, 264). Die Geißelung der Initianten bei verschiedenen Primitiven geschieht, ut membrum virile longum fiat et seminis plenum (Winthuis, Einführung 39).

den Pflanzen siebenmal aufs Zeugungsglied geschlagen, schließlich getötet und auf einem Scheiterhaufen von Waldhölzern verbrannt und die Asche ins Meer gestreut. Er ist nicht eine „Art Sündenbock“, belastet mit Übeln, die aus ihm als solchem hinausgeschlagen werden sollen, wenigstens das nicht ursprünglich, sondern ein Pflanzen- und Wachstumsdämon, alt und zeugungsuntüchtig geworden. Durch das Schlagen wird der Impotente geschlechtlich aufgepeitscht, gleichsam vorübergehend verjüngt, damit er schon als Bild erneuerter Kraft in die große Verjüngung durch den Tod eingehe¹⁾. Varuṇa nun hatte, mindestens im Ath.-Veda, ein freundlicheres Schicksal als so manche seiner Genossen, sei es in der Götter- oder Geisterwelt, sei es im Kreis der menschlichen Repräsentanten des Vegetationsdämons: zwar verlor auch er das Zeugungsvermögen, aber durch ein Zauberkraut, das ein Vegetations- und Fruchtbarkeitsgeist für ihn fand, wurde er wieder zum vollkräftigen Befruchtungsgott. Ebenso verliert er, wie wir gehört haben (S. 233) im Ṣatap.-Br., seine Manneskraft, hier als der an seine Stelle geschobene Prajāpati, und erhält sie durch ein von den Göttern dem Varuṇa dargebrachtes Opfer wieder.

Als der wohlbekannte alt und häßlich, nicht nur manneskraftlos gewordene Vegetationsdämon erscheint Varuṇa in der Brāhmaṇa- und Črautasūtraliteratur. Ich entnehme Hillebrandt, Ved. Mythol.² II, S. 27—28: Beim Roßopfer wird der Jumbaka, ein um tausend Rinder gekaufter Mann²⁾, ins Wasser geführt,

¹⁾ Mit den zauberischen Meerzwiebeln wurde von den Arkadiern auch das Bild des Pan, der als Waldgeist ja auch Gebieter des Wildes war, geschlagen, wenn die Jagd schlechten Erfolg gehabt hatte. Bötticher, Baumkultus der Hellenen, S. 116; Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte, S. 129, Anm. 4. „Gewiß auch eine seltsame Verehrung des Pan,“ meint Bötticher. Natürlich hätte Pan das Wild den Jägern zuteilen sollen, wie Waldgeister anderwärts auf Erden. Aber der bekannte Strafgott gegen den Gott oder Heiligen wird am Ende doch nicht zugrunde liegen, sondern der Gedanke, daß der offenbar Schwache durch die magisch kräftigende Meerzwiebel gestärkt werden solle. Also dann „Lebensrute“. Der Feigenbaum begegnet uns oft als stark phallisch. Man beachte: Der *πάριμαχος* wurde nach dem Zeugnis der Alten nicht etwa gewählt, weil er ein Verbrecher war, sondern einzig wegen seiner körperlichen Häßlichkeit und Erbärmlichkeit. S. Hastings, XI, 221 a — also aufs deutlichste der alt, schwach und häßlich gewordene Vegetationsdämon.

²⁾ Ebenso heißt der gekaufte Soma Varuṇa und wird jener mit einem Tuch umhüllt, also auf eine Zeitlang gleichsam ins Nichtsein verschwinden gemacht. „Varuṇisch wird er dann, wenn der Soma gekauft ist,“ erklärt Ṣatap.-Br. III, 3, 4, 25. Ganz ähnlich Taitt.-S. VI, 1, 11, 1—2:

ja untergetaucht (*apsu magna*), und auf seinem Kopf werden drei Spenden dargebracht: dem Tode, der Leibesfruchttötung, dem Jumbaka¹⁾. Die alten Texte selber erklären: „Varuṇa

Varuṇa fürwahr ist der Soma, wenn er gekauft, (mit einem Tuch) umhüllt (*upanaddha*) ist. Varuṇa ist seine Gottheit.“ Dann 5, sowie Kāth.-S. 24, 7; Kap.-S. 37, 7: „Als Varuṇa (bzw. „zu Varuṇa geworden“) naht er (der Soma) dem Opferer.“ Entsprechend Maitr.-S. III, 7, 8: „Als Varuṇa fürwahr wird der gekaufte (Soma) in des Opferers Haus gebracht.“ An all diesen Stellen erscheint Varuṇa als unheimlich, ist „unbeschwichtigt (*açānta*), fähig, den Opferer zu schädigen,“ muß besänftigt werden. Durch eine Formel wird dieser varuṇische Soma sogar von Varuṇa abgetrennt und dem freundlichen Mitra zugeeignet oder zu Mitra gemacht. Daher wohl auch Maitr.-S. III, 7, 4; Kāth.-S. 24, 2; Kap.-S. 27, 3; Āpast.-Çrautas. X, 20, 14—18: Nicht der Adhvaryu darf aus dem Soma da hineingefallene Unreinheit herauslesen, nicht der Opferveranstalter, nicht seine Leute. Nicht einmal hinschauen dürfen sie, wenn der Somaverkäufer ihn reinigt. „Mit einem Vers an Varuṇa setzt er ihn nieder; mit seiner eigenen Gottheit begabt er ihn (so).“ Taitt.-S. VI, 1, 11, 2; Kāth.-S. 24, 6 (gegen Ende); Kap.-S. 37, 7 (gegen Schluß). „Varuṇa eigen (*vāruṇa*) ist der Soma“ (beim Somaopfer), sagt Kāth.-S. 24, 6 gegen Ende; Kap.-S. 27, 7; Maitr. III, 7, 8, *Soma eva Varuṇasya* Çatap. B. IV, 1, 4, 9. Der gekaufte und herumgefahrene Soma wird als *Varuṇa dhṛitavrata* angeredet in Taitt.-S. I, 2, 10 d; Āpast.-Çrautas. X, 30, 15; 31, 4. Den umhüllten Soma feiert man mit den Versen: „Preisest doch den erhabenen Varuṇa“ usw. ib. X, 31, 6, vgl. Taitt.-S. VI, 1, 11, 6. Wenn Soma auf dem Sessel (*āsandi*) sitzt, dann ist er Varuṇa (Çatap.-Br. XII, 6, 1, 15), und dieser Sessel wird als „der richtige Sitz des Varuṇa“ gerühmt (Āpast.-Çrautas. X, 31, 2). Vielleicht nur weil Soma Varuṇas Stelle eingenommen hat, wird auch Soma manchmal mit Vṛitra verselbigt (Kāth.-S. 24, 9; Maitr.-S. III, 7, 8; Çatap.-Br. I, 6, 4, 13; 18; III, 4, 3, 13; 9, 4, 2; IV, 2, 5, 15; 4, 3, 4), und sein Ehrentitel *rājan* dürfte zum Teil von ebendaher stammen. Auch beim Schlußbad des Somaopfers (*avabhṛitha*) verraten die Texte eine starke Angst vor Varuṇa und seiner Schlinge, sowie das Bestreben, von Varuṇa frei zu werden, ihn abzufertigen usw. Diese Erscheinung wird ebenfalls daher kommen, daß das Somaopfer eben ursprünglich in der Tat Varuṇa zugeeignet war. Daher wohl auch der vereinzelte Mythos, daß Varuṇa und Mitra in Gemeinschaft mit den Göttern den Soma getötet hätten. Taitt.-S. VI, 4, 8, 1—3. Vgl. Maitr.-S. IV, 5, 8; Kāth.-S. 27, 4; Kap.-S. 42, 4; Çatap.-Br. IV, 1, 4, 8 f. An all diesen Stellen, außer Taitt.-S., wird Vṛitra (also auch hier mit Soma verselbigt?) von Mitra getötet. Eine Art Aussöhnung, im Grunde aber wieder eine Verselbigung, wäre der schon mitgeteilte Ausspruch: „Den Soma nennen sie das Sperma des manneskräftigen Hengstes“ (gewiß des Varuṇa). Taitt.-S. III, 4, 18, 2; Kāth.-S. Aṣvam. 4, 7; Maitr.-S. III, 12, 19; Taitt.-Br. VII, 4, 18, 2; fast wörtlich gleich Vāj.-S. 23, 62. Ob Soma wohl nicht nur als Mond, sondern auch als Verdränger des chthonischen Gottes Varuṇa die Gottheit der Totenseelen („Väter“) heißt? So in Kāth.-S. 26, 13; Maitr.-S. I, 10, 18; II, 3, 1 usw.

¹⁾ Die Opferspenden dienen also wohl der Ablösung vom Tod, dem der Jumbaka ursprünglich verfiel.

ist der Jumbaka, dieser ist eine Darstellung (*rūpa*) des Varuṇa¹⁾.“ Und dieser Varuṇa, sowie sein Darsteller, ist nach den Texten impotent, weißhaarig, kahlköpfig, rotäugig (*piṅgāksha*), verkrüppelt und sonst von verhäßlichem Aussehen. Was das Wort *jumbaka* eigentlich bedeutet, wissen wir nicht. Ich glaube, daß es nicht wirklich eine Bezeichnung des Varuṇa überhaupt ist, sondern eine Bezeichnung für ihn als den altgewordenen Vegetationsdämon oder für den ihn Darstellenden, daß es also im wesentlichen dem Wort *γάμουχος* entspreche. Hillebrandt irrt m. E. sehr, wenn er sagt: „Die äußere Beschreibung entspricht somit dem Schrecken, der von Varuṇa ausgeht.“ Dieser Schrecken ist aber etwas so völlig andres, daß eine Jammergestalt, wie die geschilderte, doch wahrhaftig ihn nicht einflößen könnte.

Noch ein anderes Opfer der Çrautasūtras scheint Varuṇa in unserem Sinne vor Augen zu stellen: der Varuṇapraghāsa, so genannt nach dem dabei üblichen Essen von Varuṇas Gerste (Çatap.-Br. II, 5, 2, 1). Es hat, wie Hillebrandt sagt, „mehrere auf ein Volksfest hinweisende Züge“ (Rituallit., p. 116). Dabei werden dem Varuṇa Opferspenden aus Gerste und ein Schafbock — er selber ist ja einer — aus Gerstenteig und mit so viel Hoden, wie möglich, hergestellt und geopfert, und muß die Frau des Opferers beichten, wie viele Buhlen sie hat²⁾. Allem Anschein nach ist es also eine Fruchtbarkeitsbegehung und hatte in einer älteren Form die Frau wohl die Pflicht, sich rituell anderen Männern hinzugeben, wovon dann später die sicherlich nicht selten ins Zotige ausartende und auch so dem ursprünglichen Zweck entsprechende Beichte blieb. Für diese Auffassung finde ich jetzt eine Art Stütze in Çatap.-Br. II, 5, 2, 23: „Aus dem Worfelkorb (*çūrpa*) opfert sie; denn mittels des Worfelkorbes wird Speise zustande gebracht. Die Gattin opfert; durch Begattung (*mithunād*) befreit sie dabei die Angehörigen (*prajāḥ*) von Varuṇas Schlinge.“ Die Befreiung von Varuṇas Schlinge bezeichnet als

¹⁾ So z. B. in Çatap.-Br. XIII, 3, 6, 5: *Varuno vai Jumbakah . . . Çuklasya, khalater, viklidhasya, piṅgākshasya mūrdhani juhoty, etad vai Varuṇasya rūpam.*

²⁾ Unter den Betschuanen geschieht bei einem Fest vor der Ernte eine allgemeine Lustration, hauptsächlich durch Einreibung mit dem Saft einer Gurkenart. In der Nacht darauf muß jeder Mann seiner Hauptgattin beizohnen. Vorher aber muß sie bekennen, wenn sie während des Jahres untreu war, worauf der Zauberer sie reinigt, indem er sie mit einer verbrannten Bohnenpflanzenart räuchert. Frazer³ VIII, 69.

Zweck auch Çatap.-Br. II, 5, 2, 1; vgl. Kāth.-S. 36, 5; Maitr.-S. I, 10, 10 usw. Der Worfelkorb wird ebenfalls daher kommen, daß es sich um eine Acker- und Fruchtbarkeitsfeier handelt, nicht minder auch die Frau als opfernde Person. Im besten Einklang mit dieser Bedeutung des Opferfestes stehen Stellen wie Maitr.-S. I, 10, 13; Kāth.-S. 36, 17: „Durch die Varuṇapraghāsas fügt man Regen zusammen (*saṃtanoti*). Karīrafrüchte sind dabei; Regen fügt man durch sie zusammen¹⁾. Deshalb regnet es dann am meisten Regen; denn Regen fügt man (so) zusammen.“ Der Varuṇapraghāsa fällt auf den Vollmondtag des Āshādha oder auch des Çrāvana, leitet also die Regenzeit ein. Unterstützt wird die Regenwirkung der Begehung dadurch, daß der Getreideworfelkorb des Opfers aus Rohr geflochten ist (Āpast.-Çrautas. VIII, 6, 23; Hillebrandt, Ritualit. 117 Mitte), und vor allem dadurch, daß neben dem Regengott Varuṇa den hervorragenden Regengenien: den Marut geopfert wird. Aber da das Festdatum zugleich in den Hochsommer trifft, so könnte die Bedeutung für den Regen jünger oder doch minder wichtig sein als die für die Kornernte. Im Sommer ist die Gerste reif, Gerste ist besonders kennzeichnend für den Varuṇapraghāsa und Varuṇa der große Gerstengott. So mag eine uralte Anschauung abenddämmerig hervorschimmern aus Kāth.-S. 36, 3; Maitr.-S. I, 10, 8 (gegen Schluß): „Nicht soll man mit Varuṇapraghāsas opfern, wenn man nach Kindern oder Vieh begehrt, sondern mit dem Vaiçvadeva.“ In Kāth.-S. heißt es dann weiter: „Wenn man's zu tausend Stück Vieh bringt, dann mag man (ruhig) mit Varuṇapraghāsas opfern.“ Da träte also Varuṇa als Genius tierischer und menschlicher Fruchtbarkeit bei dieser Feier zurück und würde nur seine Korngottnatur betont, was aber nicht durchweg gelten kann.

Nun kann aber nichts gewisser sein als dies, daß im R̥gv. Varuṇa, der „große Asura im (oder am) Himmel“ (X, 10, 2, vgl. VIII, 29, 9 usw.), in Himmelshöhe thront. Aber es ist halt so wie R̥gv. VIII, 41, 8 sagt: „Er streute mit strahlendem Fuße Wunderkräfte hin, den Himmel (*nāka*) erstieg er,“ und zwar erstieg er ihn, wie es ebenda heißt, als „das verborgene Meer“, als der Himmelozean²⁾. Wie poetisch schön, natürlich

¹⁾ Nach unseren zwei Stellen sind die *karīras* der erste *rasa* (Saft usw.), der aus den Bergen floß, als sie Indra ihrer ihnen anfangs eigenen Flügel beraubte.

²⁾ Ebenso stieg der irdische Soma als himmlischer (als Mond, als

und dem rigvedischen Gott des Himmelsmeeres entsprechend entfaltet Varuna weiter seine Wesenheit: „(Leuchtend) wie der Himmel, stieg er auf die Wasserflut (der Erde, oder: auf das Meer, *sindhu*), hinab, wie ein weißer Tropfen, wie ein mächtiger Vogel, Beherrscher der Tiefen, Durchzieher des Luftraumes“ (VII, 87, 6). Das wäre sogar entwicklungsgeschichtlich richtig, wenn wir wie bisher den ursprünglichen Varuna im oder am Himmel suchen, nicht mehr aber trifft es zu nach meinen Darlegungen. Wie aber kam er dazu, den Himmel zu ersteigen? Mir scheint jetzt die Sache im Rigv. so zu liegen: Zwei große Kultkreise finde ich da: einen des Nomaden, d. h. der Herkunft nach, und der Nomadengottheiten oder eine Viehzüchterreligion und andererseits einen Dienst der Ackerbaugottheiten oder eine Religion des seßhaften Landmannes. Die erste beherrscht den Rigv., drängt die andre in den Hintergrund, wie die Viehzucht den Ackerbau, und zwar wohl nicht deshalb, weil die rigvedischen arischen Inder so vorwiegend Viehzüchter gewesen wären, oder sich nur oder fast nur die „schwarze Haut“ mit der Feldbestellung beschäftigt hätte, sondern wenigstens hauptsächlich, weil die Viehbarone und ihr Anhang breit im Vordergrund stehen. Diese Viehzüchterreligion aber war bloß die Weiterbildung einer vorvedischen Nomadenreligion bestimmter Teile des arischen Volkes. Natürlich könnte dieser Kult nur als Grundzug gelten, aber als wichtiger; auch was die zwei Kultströmungen anlangt, ist der bekanntlich überhaupt stark synkretistische Rigveda ein Mischgebilde. Mir ist so sehr aufgefallen, daß die meisten vedischen Gottheiten — Ushas, die Maruts, Indra und andre — nicht nur usque ad nauseam mit Wagen fahren, sondern ihre Wagen regelrecht auch dazu da sind, ihren Verehrern Schätze zu bringen — genau die Nomaden, die all ihren Reichtum, soweit er nicht Beine hat, im Wagen dahinführen¹). Wenn wir nun bedenken, wie wenig die

„Stier“, er der „Stier mit tausend Hörnern“, VII, 55, 7) zum Himmel (*nāka*) auf (IX, 85, 9; 12).

¹) Ja, Agni, der große Fahrer, der das Opfer zu den Göttern und diese selber zum Opfer fährt, ist selbst ein Wagen, der Reichtümer bringt (I, 58, 3; III, 15, 5; X, 176, 3). Besonders häufig drängt sich die Unzertrennlichkeit vom Wagen bei den Aṣvin auf, und nach dem, was ich gleich sagen werde, scheint mir hier ein Beweis zu liegen, daß sie wirklich Morgen- und Abendstern sind. Der Einwand, daß diese ja nie zusammen erscheinen, wie doch stets die Aṣvin, wird schon durch Sonne und Mond als Ehepaar in den Mythologien vieler Völker oder Stämme hinfällig. Auch daß oft die Morgenröte mit den Aṣvin zusammen (auf deren Wagen etc.) fährt,

Mythologien, vor allem die griechische und noch weniger die vedische, auf reinliche Scheidung zwischen einzelnen Gottheiten sehen, wie sie durcheinandermengen und wie die *ṛigvedi-*sche dieser Sitte so sehr fröhnt, daß sogar die Lehre des Henotheismus aufkommen konnte, dann sind wir sehr erstaunt, daß dagegen die *Āditya*, d. h. die Söhne der Erde, diese Wagenfahrrerei nicht üben. *Mitra* mußte als Sonnengott natürlich seinen Wagen bekommen, obschon ja in dem einzigen, ihn allein feiernden und recht farblosen Lied (III, 59) kein solcher erwähnt wird, und von ihm dürfte es stammen, daß alles in allem doch etwa sechsmal *Ādityawagen* auftauchen (I, 25, 18; 122, 15; II, 29, 4; V, 62, 4; 63, 1; VII, 90, 5; unsicher X, 63, 5. Dabei ist es in vier dieser Stellen *Mitra-Varuṇas Wagen*). Aber auch wenn wir ganz von *Mitra* absehen, mutet es merkwürdig an, daß von der unendlichen Wagenmenge der anderen Gottheiten den *Āditya* nicht mehr zugeschoben wurden. Vor allem *Varuṇa* hatte offenbar niemals einen Wagen, der von I, 25, 18 ist gewiß nur entlehnt, *Varuṇa* also dem Nomadenkult fremd, Ackerbaugottheit, ebenso *Aditi* mit ihren übrigen Söhnen. Ihnen kommt eigentlich nur ein Wagen zu: der des wohl im vedischen, also auch übertragenen Sinne verstandnen Lichtes. Sie heißen *jyotiratha*, „das Licht zum Wagen habend“ (X, 63, 4). Wenn der Feuergott in I, 110, 1 und der immer wieder als flammend, leuchtend usw. gepriesene Somatrank in IX, 86, 45 ebenso genannt werden, so liegt da die unmittelbare, rein sinnliche Anschauung zugrunde.

Im Ritual dagegen finden wir auf Schritt und Tritt die Nachwirkung des Nomadenwagens. Hier einige Einzelheiten. *Agni* wird umhergefahren (Taitt.-S. V, 2, 2, 3; *Çatap.-Br.* VI, 8, 1, 1—3; Hillebrandt, *Rituallit.* 163 usw.), ebenso der gekaufte *Soma* (*Çatap.-Br.* VII, 3, 1, 4; IX, 5, 1, 21; XII, 6, 1,

spricht für den Morgen- und damit auch für den Abendstern. Stellen nur vom Wagen der *Āgvin*, ihres Fahrens usw. ganz zu schweigen, wären: I, 34, 5; 46, 3; 9; 47, 2; 6; 7; 9; 116, 17; 157, 6; 180, 1; 9 f.; 181, 3; 182, 1 f.; 183, 1—3; III, 58, 3; 8; IV, 14, 4; 15, 1; 43, 2; 5; 44, 1; 2; 4; 5; 45, 1—3; 7; V, 34, 3; 8; 75, 1; 4; 9; 77, 3; VI, 62, 7; 11; 63, 5; VII, 67, 1; 8; 68, 3; 69, 1—5; 71, 2—4; 72, 1; VIII, 5, 10; 15; 19; 22; 28 f.; 34 f.; 8, 2; 11; 14; 10, 6; 22, 1 f.; 4 f.; 15; 26, 4; 74 (85), 7; 62 (73), 1 f.; 13; I, 20, 3; 22, 2; 30, 18; 46, 3; 7 f.; 47, 2; 3; 92, 16; 112, 2; 116, 1; 117, 2; 15; 17; 118, 1 ff.; 157, 1 ff.; X, 39, 1; 9; 12; 40, 1; 3; 6; 41, 2 f. Und das sind nicht alle. Daß die *Āgvin* ursprünglich Gottheiten unbrahmanischer Volksschichten seien, wie Hillebrandt meint, folgt m. E. nicht aus den von ihm vorgeführten Stellen.

13 usw.), auf einen Karren kommt der Reis beim Totenopfer *pindapitriyajña* (Āpast.-Çrautas. I, 7, 6), ebenso der Reis oder die Gerste beim Voll- und Neumondopfer (ib. I, 17, 5). Wichtig sind die beiden Karren beim Agnishtoma (ib. XI, 6, 3 f.; XII, 7, 2; 9, 1; 25, 7; 27). An einen Wagen, dessen Deichsel der Regengegend: dem Osten zugekehrt ist, wird bei der Kārīrishi das Regenzauberbündel aufgehängt (Āpast.-Çrautas. XIX, 26, 4 ff.). Besonders altertümlich nimmt sich der Brauch aus, die beim Rājasūya verwendete Milch auf einem Wagen herumzufahren und durch das Schütteln zu buttern (ib. XVII, 11, 4 f.; XXII, 2, 18 f.; das *svayaṃmūrta* von Taitt.-S. I, 8, 9, 2). Von den Opfern in der Höhlung eines Wagenrades haben wir gehört. Der Wagen (*ratha*) ist Kraft, so erlangt einer Kraft. Ein um sein Reich gekommener König soll von seinem Wagen das rechte Rad wegnehmen und in dessen Höhlung (*nādi*) opfern. Taitt.-S. III, 4, 8, 3; Kāth.-S. 37, 12 Schluß. Doch mag hier der Streitwagen wirken. Die Wagenachse dient bezeichnenderweise als Maß beim Abmessen des Altars (*vedi*). Taitt.-S. VI, 6, 4, 1; Āpast.-Çr. XIV, 5, 10; 17. „Der Wagen ist Mittel des Opfers“ erklärt Çatap.-Br. I, 1, 2, 7, ja „Der Wagen ist das Opfer“, sagt der Yajurveda; da lesen wir nämlich: Wenn der fürs Opfer Geweihte (*dikshita*) auf einem Schiff über ein Gewässer fährt, soll er die zwei Feuerreihhölzer (*araṇi*) und einen Wagen aufs Schiff setzend überfahren. Agni fürwahr ist alle Gottheiten, das Opfer ist der Wagen (*yajño ratho*). Mit den Gottheiten und mit dem Opfer fährt er so hinüber, bis er ans Ufer gelangt (Kāth.-S. 236 gegen Ende). Fast gleich Maitr.-S. III, 6, 9 Ende mit dem Schluß: „Setzt er mit einem Wagenrad (*rathāṅgena*) über, so setzt er mit dem Opfer über.“ Vgl. Āpast.-Çr. X, 19, 13 f.

Diese Bedeutung des Wagens und zugleich eine altindische Bestätigung meiner schon lange vorher gewonnenen Anschauung, daß die „himmlischen Götter“ (*deva*) Nomadengötter, die Asura aber sesshafte seien, wird auch von Çatapathabrāhmaṇa VI, 8, 1, 1 vorgetragen: *Te devāḥ cakram acarāṇ, chālam asurā āsaṃs. Te devāḥ cakreṇa caranta etat karmāpaçyaṃ; cakreṇa hi vai devāḥ caranta etat karmāpaçyaṃ, tasmād anasa eva paurodācesu yajūmshy, anaso 'gnau.* „Die Devas zogen zu Rad umher, zuhause blieben die Asura sitzen. Diese, die Himmlischen, erschauten zu Wagen umherziehend dieses Werk (d. h. das Opfer). Weil die Devas zu Wagen umherziehend dieses Werk erschauten, deshalb gehören bei den Riten mit Opfer-

kuchen die Opferformeln dem Karren zu und dem Karren bei der Feuerschichtung.“ Ebenso liegt in Çatap.-Br. XI, 1, 6, 7f. mein Satz: Die Devas sind die Himmelsgötter, die Asura Erdgötter (natürlich von Haus aus). Da heißt es: „Er (d. h. Prajāpati) schuf durch seinen Mund (wohl: durch den Hauch seines Mundes) die Devas. Diese, die Devas, wurden zum Himmel gekommen geschaffen. Das ist das Devatum der Devas, daß sie zum Himmel gekommen geschaffen wurden. Als er sie geschaffen hatte, war es für ihn gleichsam wie Tag. Das ist ebenfalls der Devas Devatum, daß es ihm, als er sie geschaffen hatte, wie Tag war. Sodann durch den Hauch, der nach unten geht (d. h. zum Geschlechtsglied und zum Anus und da hinaus), schuf er die Asuras. Diese wurden zu dieser (unserer) Erde gekommen geschaffen. Als er sie geschaffen hatte, wurde es ihm wie Finsternis¹⁾.“

Im besondern ist der große Asura Varuṇa ein Gott der Seßhaften, der Ackerbauer — aus dem Yajurveda haben wir vernommen: „Der festen Wohnstatt zugehörig (*vāstavya*) ist die Schildkröte“, d. h. Varuṇa. Er und gewiß alle seine Ādityabrüder, ja wohl alle Asura, sind eben Erdgötter gegenüber den „Himmlischen“, den Devas. Bei den Germanen entsprechen die Wanengötter: sie wohnen nicht im Himmel droben, sondern im Schoß der Erde, wenigstens im Winter, und fahren im Frühjahr unter die Völker, Segen und Fruchtbarkeit zu bringen. Sie sind bei einem Volk entstanden, das seine Toten begrub. So Simrock, Handbuch d. deutschen Mythol.⁴ (1874), S. 328.

Der Landmann nun ist in jedem Sinne, im wirtschaftlichen und seelischen, also auch religiösen, eng verbunden mit einem Stückchen Erde und so mit der ganzen Mutter Erde und mit den in der Erde wohnenden und wirkenden Gewalten. Zur Erde, von der er kam, kehrt er auch selber zurück, er „geht zur Mutter Erde, der zärtlich holden, die dem Frommen ein wollig weiches junges Weib ist“ (Rgv. X, 18, 11) — bestattet wird er unter den meisten uns bekannten Ackerbauvölkern,

¹⁾ Der Text lautet: *Sa āsyenaiva devān asrijata. Te devā divam abhipadyāsrijyanta. Tad devānām devatvaṃ yad divam abhipadyāsrijyanta. Tasmai sasrijānāya divevāsa. Tad veva devānām devatvaṃ yad asmai sasrijānāya divevāsa. Atha yo 'yam avān prāṇaḥ | tenāsūrān asrijata. Ta imām eva prithivīm abhipadyāsrijyanta. Tasmai sasrijānāya tama ivāsa.* „Zum Himmel gekommen“ soll heißen: 1. in ihn hineingekommen, 2. in seinen Besitz gekommen, Beides bedeutet *abhipad*.

ursprünglich wohl auch wenigstens vom Ackerbauerteil der Arier, wie ja ebenfalls von den vorzarathustrischen Iraniern, in der Erde, in seiner Siedelung, beim Hause, sogar im oder unterm Hause. Die altindischen Schriften und Kapitel von der *vāstuvidyā* oder Bauwissenschaft berichten, daß der „Geist der Liegenschaft“ oder des Hauses (*vāstupurusha*, *purusha*, *vāstu*) zuerst ein schrecklicher Unhold gewesen sei. Besonders Matsyapur. 252 erzählt seine Geschichte sehr anschaulich. Danach muß es eine ruhelose, furchtbare Totenseele oder gar ein „lebender Leichnam“, ein Vampir, gewesen sein. Die Götter, Asura usw. warfen diesen *purusha* zur Erde, hielten und halten ihn da fest, hingestreckt auf den Fleck Erde, auf dem das Haus steht. Sie teilten ihm Opferspenden zu, da wurde der *Vāstu* von Freude erfüllt und blieb an Ort und Stelle. Der Mythos ist tief sinnig: der feste Wohnsitz der Menschen und das Begraben der Toten in diesem samt dem Opferdienst der Totenseelen sind eng verknüpft, und z. B. auch die altklassischen Völker begruben ja ihre Toten, ehe sie Feuerbestattung einführten. Öfters finden wir zu einer bestimmten Zeit beides nebeneinander. Auch die draußen unmittelbar an der altindischen Wohnstätte hausenden Geister sind mehr oder minder deutlich als Totenseelenwesen gekennzeichnet, und Aryaman, aus der Bhagavadgītā als Haupt der Manen bekannt (MBh. VI, 34, 29, vgl. XII, 26, 9), gilt in Vishṇudh. II, 29, 15, woraus Agnipur. 247, 4 stammt, als „Herr des Hauses“ (*grihasvāmin*).

Ganz anders der Nomade: sein Auge haftet nicht an der Erde, seine Seele nicht an einem Fleckchen Land, seine Toten ruhen nicht um seine ständige Wohnstätte her, die hat er ja nicht, seine göttlichen Mächte weilen und wirken nicht in der Erde wie die des Ackerbauers, oder doch nicht in hervorragendem Maße. Er ist in weitgehender Weise abhängig von den Gestirnen droben am Himmel, sie leiten ihn besonders bei Nacht, ist abhängig von der freilich auch dem Ackerbauer wichtigen Sonne und von dem diesem auch kultisch noch wichtigeren Mond, denn die Sonne führt und wärmt ihn bei Tage, er ist abhängig, besonders in kälteren Gegenden, vom Feuer, das ihm auch die nächtliche Ruhe ermöglicht, abhängig von mancherlei Erscheinungen in der Luft und am Himmel, die ihm Kommen und Gehen künden oder ihm an sich nützen oder schaden. Seine Toten werden gerne verbrannt und schweben mit Flamme und Rauch zum Himmel empor. Aṣval.-Gṛihas. IV, 4, 8 führt als Lehre des Veda an: Mit dem Rauch der Verbrennung steigt der Tote

in die Himmelswelt hinauf¹⁾. Beide Arten der Leichenbestattung finden wir im Rġv., aber, wie wir erwarten dürfen, mit Vorwiegen der Verbrennung²⁾. Im Yajurveda (Taitt.-S. IV, 2, 5, 3; Kāth.-S. 16, 12; Kap.-S. 25, 3) werden Nirṛiti die Verwe-

¹⁾ Auch die Wayana in Französisch-Guayana, die ihre Toten verbrennen, erklären, es geschehe, damit die Seele mit dem Rauch zum Himmel emporfliege (Hartland in Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Vol. IV, p. 424, col. 2). Solche Gedanken haben gewiß mitgewirkt, die Abgeschiedenen in himmlische Höhen zu versetzen, natürlich aber nicht die Leichenverbrennung hervorgerufen. Deren Hauptgrund wird in der Absicht liegen, den Toten noch „töter“ zu machen, ihn ganz zu vernichten, damit er nicht mehr schaden könne. Für diese Annahme haben wir vielfachen Anhalt. Zwei weitere Ursachen vermutet Hartland, l. c., p. 423, Sp. 2 unten bis 424, Sp. 1: 1. Stämme ohne festen Wohnsitz fanden die Verbrennung bequem, wenn sie die Überbleibsel ihrer Toten mit sich führen oder sie vor Entweihung durch Feinde bewahren wollten, 2. viele Völker glauben, daß man mit den Leichen Zauber üben könne. Deshalb verbrannten Wanderstämme ihre Toten. Daß diesen Gesichtspunkten eine große Rolle im ertümlichen Leben und Denken zukommt und daß sie sich mannigfaltig geltend machen, namentlich in der Angst, es möge den Überlebenden so Schaden geschehen, bedarf hier keiner Ausführung. Weiter dürfte mitgewirkt haben, daß in kälteren Gegenden im Winter das Begraben, namentlich mit den unvollkommenen ertümlichen Werkzeugen, schwierig oder unmöglich ist. Will man da nicht die Leichen gefrieren lassen, was ja auch geschieht, dann wird man sie leicht verbrennen. Sogar der Holzmangel der von Nomaden durchzogenen Gegenden bildet da nicht notwendig ein Hindernis; viele Stämme des ja baumlosen oder so gut wie baumlosen Nord-sibiriens verbrennen ihre Toten, wie ich Hartland, l. c., S. 423, Sp. 2 entnehme. Begraben Nomaden ihre Leichen, dann meiden sie gerne die Orte bei der Wiederkunft, oder jeder Vorbeikommende wirft einen Stein darauf wie heute noch z. B. indische Wanderstämme. Auch bei den Juden hat sich, gewiß aus Nomadentagen, diese Sitte vereinzelt erhalten.

²⁾ D. h. wie sonst im Rġv. die Nomadenreligion mit ihren Himmels-göttern gegenüber den Ackerbauerkulten mit Gottheiten von vorwiegend chthonischer Herkunft die Oberhand hat, so auch in der Totenbestattung. Gewisse Teile der Arier (Stämme, Sippen) hatten Totenverbrennung, Toten-heim im Himmel und wenigstens vorwiegend Himmelsgötter, andre Teile Erdgötter, oder hauptsächlich Erdgötter, Begräbnis und Totenwohnung in der Erde. Selbstverständlich ist das nicht so gemeint, daß eine irgendwie reinliche Scheidung bestanden hätte, die zwei Kreise schnitten einander vielfach, Mischung über Mischung gab es, nur daß eben im Rġv. die Nomadenkulte mehr und mehr zu Wort und Herrschaft kommen. Die frommen Toten in den Himmel zu den Göttern emporzuheben, mußte sich um so natürlicher machen, als ja schon im irdischen Leben die den Göttern Angenehmen sich des Besuches und des Freundesverkehrs mit den Göttern erfreuten. In Indien hat auch das Klima die Totenverbrennung gefördert. Es bestehen öfters beide Bestattungsarten nebeneinander fort. Wie das kommt, dazu liefern die Puebloindianer mit Höhlenbestattung und daneben Verbrennung ein Beispiel. Grund: die Vereinigung der ursprünglichen

sung und die Erde identifiziert, in Taitt.-S. VI, 3, 4, 6; Çatap.-Br. III, 6, 1, 13 f.; 7, 1, 6 f. wohnen die „Väter“ offenbar in der Erde. Usw. Z. B. auch die für die Totenopfer kennzeichnenden Furchen in der Erde (*karshū*) weisen aufs Begraben, noch deutlicher die *loshṭaciti* oder *çmaçānaciti* (beschrieben von Caland, Altind. Toten- u. Bestattungsgebräuche 129 ff.) u. dgl. mehr. Daß die Manen der letztverstorbenen Generation „in der Erde sitzende“ genannt werden, haben wir gehört. So streckt denn der Vater des Bhisma seine Hand aus der Erde empor, um des Sohnes Totenseelengabe zu empfangen (Hariv. I, 16, 19, sogar *hastena bhittvā bhūmim*)¹⁾.

Puebloindianer, die Höhlenbestatter waren, mit zwei Stämmen, die die Verbrennung übten (Hartland, l. c., S. 424).

¹⁾ Sehr belehrend ist da die Behandlung des Kuça- oder Darbhagrases im Totenritual. Für die Totenfeiern (*çrāddha*) muß das so unbedingt nötige heilige Gras mit den Wurzeln (*samūla*) verwendet werden, und so ist es den Manen geweiht. Hcat. III 1, 1171 (aus Hārīta, Kūrmapur. und Yama). Der für das Totenmahl so bedeutsame *kuṭapa* besteht aus Darbhahalmern mit den Wurzeln. Hcat. III 1, p. 637 (von Kauçika). Das Taitt.-Br., Kātyāyana und Yama, zitiert von Hcat. III 1, p. 1419; 638, sagen: „Die Darbhagräser mit den Wurzeln gehören den Manen, haben die Manen zur Gottheit“ (*pitṛidevatya*). Daher soll man beim Heimholen sie mit der Schaufel herauslockern (Hcat. III 1, p. 632). In Brahmapur. 219, 73 lesen wir: Auf Kuçagrass mit Sesamkörnern und mit den Wurzeln sollen die Ahnenklöße, die Opferblumen usw. niedergelegt, nach Hcat. III 1, p. 1418 soll den Brahmanen Darbhagras mit den Wurzeln und Sesamkörnern über die Hände gegossen werden. Einige Stellen verlangen nur, daß das Gras *upamūlam* (oder *upamūle*) und öfters obendrein *sakṛit* abgetrennt werde, d. h. dicht an den Wurzeln und „mit einem Ruck“. Siehe Hcat. III 1, p. 639; 1173; 1719 f.; Vāyapur. 75, 39; Gobh.-Gṛih. I, 5, 17. Warum nun das hinzugefügte „mit einem Ruck“? Das Çatap.-Br. erklärt: „Mit einem Ruck (zugleich: ein für allemal) weggeschieden sind die Manen, deshalb werden sie mit einem Ruck weggetrennt“ (I, 6, 3, 33; II, 4, 2, 9; III, 9, 1, 1). Ähnlich die Taitt.-S. (zitiert in Hcat. III 1, p. 1419). Jedenfalls aber geschieht das Wegnehmen so rasch, weil es unheimlich, gefährvoll, ein Einbruch ins Totenreich ist. In dieses hinunter geht das Gras in seinen Wurzeln. Ferner beachte man: Die auf die Sitze der Brahmanen, die die Manen vorstellen, gestreuten Kuçahalme sind so: in der Mitte gebrochen und unteres an oberes Ende gelegt, so daß also auch das obere Ende Wurzeln hat. Die Halme für die die Götter darstellenden Brahmanen aber sind *ṛiju* durchweg gerade gestreckt, nicht *dviguṇa*, *dviguṇabhagna* (zusammengedoppelt). Hcat. III 1, p. 1217 f. (vgl. 1253; 1257). Ebenso wird *ṛiju* vorgeschrieben für das *vṛiddhiçrāddha*. Bei ihm ist eben „alles wie beim Götteropfer“ (z. B. Hcat. III 1, p. 1545). Das Viṣṇupur. (zit. in Hcat. III 1, p. 639; 1585) nun verordnet: „Bis zum *sapīṇḍakaraṇa* (Aufnahme eines Toten unter die *sapīṇḍas*) findet der Manenritus mit gerade

Vor allem diese zwei Lebens- und Kultrichtungen nun wirken, so viel ich jetzt sehe, im R̥g̥v. nach. Wie aber im R̥g̥v. die alten Ackerbaugötter: die Āditya und die Asura überhaupt unter dem Zwang der Himmelsgötterkulte teils von der Erde zum Himmel erhoben, teils tief unter die Erde hinabgestoßen und mit der Zeit fast durchgängig als ausschließlich schlimme Geister betrachtet wurden, so gewann, gefördert durch die zunehmende Leichenverbrennung, der Glaube an des Dahingegangenen „Rückkehr in die Heimat“, „Ausspannung“ und seliges Leben im Himmel droben offenbar immer mehr Boden. Er beherrscht den R̥g̥v. und äußert sich vielfach in tief bewegender Schönheit (s. R̥g̥v. IX, 113, 7—11; X, 14, 1—3; 7—9; 17, 3—6; 18; 135). Nur etwa X, 15 und 16, 3; 13 f., sowie X, 58 reden von einem Hingang ins Wasser, in die Pflanzenwelt, wohl auch in die Erde usw. Sogar im obersten der drei Himmel, über den Sternen droben, wohnen die seligen Toten (R̥g̥v. X, 14, 8; Ath.-Veda XVIII, 2, 48). Selbst in Ath.-V. V, 30, 14; VIII, 2, 15 ist es unsicher, ob nur der Leib oder der ganze Tote als in der Erde weilend gedacht wird. Dagegen verlegt R̥g̥v. X, 18, 10—13 den Aufenthalt der Toten und Yamas Welt deutlich in die Erde, sowie man das letzte Strophenviertel mit *atrā*, „hier, d. h. in der Erde, soll Yama dir Wohnorte bauen“ (vielleicht: „bereite dir Yama seine Wohnungen“) nicht unnatürlich umdeutet. Ebenso ist nach X, 89, 1 des Toten Haus in der Erde. Schon früh finden wir auch die Lehre, daß die Abgeschiedenen in

gestreckten Halmen statt, nach dem *sap̥iṇḍikaraṇa* aber mit gedoppelten.“ Deutlich wird *dvigūṇa* durch Brahmapur. 219, 54: *g̥liṣṭamūlāgradarbhāṃs tu* und durch das Zitat aus Devala in Hcat. III 1, p. 1418: *darbhān ekamūlān... strīṇuyat*, wo *ekamūla* gewiß „mit den Wurzeln vereint“ bedeutet. Ähnlich finden wir *ekamūla* bei R. Schmidt, Ind. Erotik, 907, Nr. 26, im Sinne von *ekaḡliṣṭa*, *paraṣparaḡliṣṭa*. In Hcat.s Erklärung muß man offenbar *ekamūlān mūlasaṃlagnabahuḡikhān* lesen. Kuḡgras aber ohne die Wurzeln muß bei Riten für die Götter benutzt werden (Hcat. III 1, p. 638 usw.). Vor dem *sap̥iṇḍikaraṇa* nun sind die Abgeschiedenen noch ruhestattlose Geister, Gespenster. All diese Besonderheiten lehren uns: Die eigentlichen Manen wohnen in einem Totenland in oder unter der Erde, wie wir ein solches, öfters ein recht freudenreiches, bei verschiedenen Völkern oder Stämmen finden. Sind doch nach einer bekannten urtümlichen Vorstellung die Menschen oder: die betr. Stämme aus einer Urheimat unter dem Erdboden einst emporgestiegen, und kehren die Toten nach einem häufigen Glauben zurück zur Urheimat des Stammes, sei diese nun auf oder unter der Erde. Auch Varuṇas, des Asura und Erdgottes, Himmel wird wohl ursprünglich unterirdisch sein. Vgl. Bali 261.

den Mond oder die Sonne gehen¹⁾. Mir scheint nun, daß auch der im Rigveda mehrfach mit Varuṇa verbrüderte Yama, wozu man auch L. Scherman, *Materialien zur Gesch. d. ind. Visionslit.*, S. 7 vergleiche, ebenfalls ein *rājan* und Verwalter des Rechtes und der Strafe wie Varuṇa, ursprünglich ein chthonischer Gott und zuerst der Beherrscher der in der Erde gedachten Toten gewesen sei, alternd und sterbend wie der Vegetationsgenius Varuṇa, aber, ähnlich dem Pluton des späteren griechischen Schrifttums, dann losgelöst von seiner ursprünglichen Natur und allein zum Fürsten des Totenreiches, ja schließlich der Hölle geworden. Doch das nur ganz nebenbei und nur als Vermutung, für die hier nur noch erwähnt sei, daß Yama der Regent der als Vulva abgebildeten Nakshatra Bharanī ist.

Nachdem nun aber Varuṇa an den Himmel versetzt worden war, wäre auch sehr wohl denkbar, daß er mit dem Monde, dem großen Ackerbauergott in Himmelshöhen und ebenfalls oft *rājan*, zusammengerückt wäre. Osiris war ursprünglich Gott des Kornes, der Vegetation, der Fruchtbarkeit, der Unterwelt, später auch Mondgott (Frazer²⁾ VI, 129—139). Vielleicht aber bildet der Unterweltgott, der chthonische, den Anfang der Entwicklung zum Mond. Der Mond stirbt und kehrt wieder. So bei verschiedenen Völkerschaften. Birger Mörner, *Tinara* 178; Frazer²⁾ VI, 142; Winthuis, *Einführung* 111; 169 f. Er steigt hinab zu dem unterirdischen Ort, wo die Toten weilen (Winthuis, *ib.* 51, vgl. 150; 152) und kommt natürlich wieder herauf. Auch das verbindet ihn mit Vegetationsgottheiten. Wie aber nach dem Rigveda, so ist Varuṇa vor diesem der chthonische Gott. Wie hätte sich aus des Rigveda heilighem, strafgewaltigen Hüter der sittlichen Ordnung oder aus dem Herrn der Wasser ein Fruchtbarkeits- und Phallusgott der

¹⁾ Im Mond ist das Paradies der Toten nach dem Glauben mehrerer Stämme der Malay Peninsula, ebenso öfters in Polynisien, auch bei den Saliva-Indianern (Hastings II, 681 b—682; 686 a). In den ersten Gesängen von Dantes „Paradies“ ist im Mond ein Himmel mit geringster Seligkeit. Auch der Seherin von Prevorst ist der Mond die Wohnstatt der Halbseligen, und weilen die ganz Seligen auf den Sternen. Just. Kerner, *Sämtl. Werke*, hrg. von Heichen, 6. Buch, S. 247 und sonst. Nach dem MBh. gehen die gewöhnlichen Sterblichen zu einem nicht vollkommen guten Los in den Mond, in die Sonne aber die völlig erlösten Heiligen (XII, 31, 48 f.; 339, 128—130; 340, 8; 344, 13 ff.; 362, 12—18; 363, 1—5). So kommen in Praṇa-Up. I, 9—10 in die Sonne die, die nicht wiederkehren, in den Mond die, die wiederkehren müssen.

dargestellten Art entwickeln können, wie aus dem Mond der finstre, ja sogar tückische, verschlagene, listenreiche Varuṇa gewisser Stellen! Erinnert sei an Hermes: der ist der Phallus und ist ein Nachtgott, der Sünde rächt (Äschylus, das Totenopfer V. 722 f.; 806 ff.; u. sonst).

Ist aber Varuṇa ein Gott aus den dunkeln Tiefen der Erde und ein Totengott, dann verstehen wir auch, weshalb er trotz alles Charakteradels eine schreckliche, grausige Gestalt ist (*ugra, ghora*), und weshalb ihm die Nacht und das Schwarze geweiht ist, ja es von ihm sogar heißt: Varuṇa ist der T o d und das Dunkel; das Schwarze ist der Tod (Kāth.-S. XIII, 2; Maitr.-S. II, 5, 6). Denken wir z. B. an den griechischen Pluton, den ich schon als Entsprechung zum König Bali angeführt habe, an den Fruchtfüllspender: der Landmann betet zu ihm als dem „Zeus der Erde“, wie Hesiod sagt, und ährenbüschelumrahmt wird er gebildet, und doch ist er als Unterirdischer ein Fürst der Schrecken. Oder denken wir an die Korngenie und Unterweltskönigin Persephone.

Nun aber bleibt doch ein Rätsel: Varuṇa als ethische Gestalt erhebt sich zu hoch über die sonstigen Gottheiten des R̥g̥v. ¹⁾ Zwar auch Aditi und andere ihrer Söhne besitzen einen kleinen Anteil seines Wesens, sei es als Familienzug, sei es als Übertragung von ihm her. Aber hinter seiner sittlichen Majestät steht dergleichen weit zurück. Woher denn dieser Varuṇa? Zwar als König *κατ' ἐξοχήν* hat er ja das Amt des Wächters und Strafers in seinem Reich, und man könnte in ihm eben das Idealbild des indischen Herrschers sehen ²⁾. Aber sogar Kautilyas sittliche Anforderungen an den Fürsten stehen auf einer viel niedrigeren Stufe. Dürfen wir annehmen, daß die Arier schon in solch früher Zeit eine so einzigartige Auffassung vom Königtum gehabt hätten? Doch gewiß nicht. So wird es also wahrscheinlich hier sein wie sonst: große Gedanken kommen von großen Geistern, von ganz Vereinzelten. Irgend ein Auserlesener, den man etwa Bruder des andern Ariers Zarathustra nennen könnte, ein Mensch von ungewöhnlicher religiöser Seelentiefe und reinster Inbrunst zu sittlicher Voll-

¹⁾ There is in fact no hymn to Varuṇa (and the Ādityas) in which the prayer for forgiveness of guilt does not occur as in the hymns of other deities the prayer for worldly goods. Macdonell, *Ved. Myth.*, p. 27.

²⁾ Varuṇas Spione stammen schon nach Macdonell, p. 23 vom irdischen König.

endung, hat Varuṇa in den höchsten Adelsstand erhoben¹⁾. Das mag sehr wohl zu einer Zeit geschehen sein, wo dieser Gott schon hinter anderen, namentlich Indra, zurückzuweichen begann. Vielleicht daher um so innigere, feurigere Hingabe seines Propheten²⁾.

Nun könnte man aber durchweg von Varuṇa als Wassergott ausgehen wollen. Das und nicht einfach nur Meergott ist er auch später. Ja, öfters wird Varuṇa vom Meergott (*Samudra*) unterschieden. So in Parask.-Gṛīhyas. I, 5, 10; Matsyap. 8, 3. An beiden Stellen ist Varuṇa Oberherr der Wasser (*apām adhipati*, bzw. *adhīca*), Samudra Beherrscher der Ströme und Flüsse³⁾. Der Mond und Varuṇa sind die zwei *ambunātha* (Matsyap. 176, 16; 18). Ist der Schrecken der Regenlosigkeit eingetreten oder unnatürliches Regnen, und bei unnatürlichen Erscheinungen an Gewässern, die selbstverständlich Unheil erzeugen, so wird an Varuṇa gerichtete Abwehr (*çānti*) vorgeschrieben (Vishṇudh. II, 133, 12 = Matsyap. 228, 12). Bei der Weihe von Teichen, Tanks, Brunnen u. dgl. mehr ist Varuṇa die herbeigerufene und mit Mantra bedachte Gottheit. So in Bṛīhats. 54, 124; Bhavishyott. 127, 22; 29—31; 44; 46 c—49 b; 54. Ebenso soll nach Mānavagṛīhyas. II, 10, 8 bei Fluß-, Meer-, Brunnen- und Teichriten dem Varuṇa, bei Baumriten dem Soma geopfert werden. Den Hauptteil der Weihe von Teichen und Brunnen bildet in Āçval.-Gṛīh.-Pariç. IV, 9 ein Varuṇa und Agni dargebrachtes Opfer aus Gerste und Milch (Hillebrandt, Ritualit., S. 82). Dem Varuṇa wird geopfert bei der Weihe eines Lotosweihers (*pushkariṇī*) in Bhavishyap. II, 3, 4, 22 ff., bei der Weihe der Gewässer *nalini*, *vāpi* und *hrada* dem Varuṇa, Gaṇeça, Çiva, Vishṇu, Sūrya in II, 3, 5, 3 ff. In Bhavishyott. 127, 29—31 b, bei der Einweihung (*utsarga*, *utsarjana* für den Gebrauch) einer Wasseranlage heißt es: „Darauf ziehe er den Gott Varuṇa, den Gebieter der Flüsse, herbei (*āvāhayet*) mit dem Schall musikalischer Instrumente, mit Gesängen und mit Duftmitteln, Kränzen und Salben. Mit einem weißen Tuch aber umhülle er sich den Kopf. Er nehme ein kupferrotes Ge-

¹⁾ Oft hat man den alten Juden religiöses Genie zugeschrieben. Aber Renan macht mit Recht darauf aufmerksam, daß nur einzelne in Israel auch die ethische Größe Jehovahs geschaffen haben.

²⁾ Ich freue mich, nachträglich auf Frasers Worte von der „Ungeschichtlichkeit“ Budhas und Jesu verweisen zu können (V, 311, Note 2; IX, 412).

³⁾ Dagegen ist natürlich Varuṇa auch oft Herr der Flüsse. So z. B. in Bhavishyott. 127, 27, wo in çl. 54 wieder das Meer *patir nadinām* heißt.

fäß¹⁾ und unter Gebetsgemurmeln gehe er bis zum Mund²⁾ ins Wasser (des Teiches) und biete es Varuṇa dar. Mit dem Mantra: „Du, o Varuṇa“ usw., lasse er es inmitten des Wassers dahinschwimmen (*pravāhayet*). Und was anderes da ist: Gewandstoffe und Samenkörner versenke er ins Wasser.“ Die Nitischriften stellen bekanntlich den irdischen König einer Reihe von Göttern gleich, je einem nach einer bestimmten Tätigkeit oder Pflicht, erklären ihn für deren Stellvertreter auf Erden, sagen, er sei aus diesen Göttern zusammengesetzt usw. So Kauṭ. Übers. 26, 3—4; MBh. III, 185, 26—30; XII, 68, 40—54; 72, 25 f.; 91, 44 f.; Manu VII, 3—5; IX, 303—311; Nārada XVIII, 26—31; Rām. III, 40, 12 ff.; Märk.-Pur. 17, 21; Çukran. I, 139 bis 160; Ghoshal, Hist. of Hindu Polit. Theories, p. 183 ff.; 188 f.; 220 f.; Pañcat. I, 119—121 = Pañcākhy. I, 91—93; Viṣṇudh. II, 71, 2—10. An der letztgenannten Stelle nun heißt es: „Wenn der König mit den Wolkengüssen regnend die Erde überschwemmt (*badet, plāvayate*), dann wird er von den Kennern der Staatsführung Varuṇa genannt³⁾.“ Wir sehen, noch so spät ist Varuṇa wenigstens da und dort der große Regenspender. Manu IX, 304 setzt aber für ihn Indra ein. Obschon jedoch Varuṇa als der Herr der Wasser und des Regens durch die ganze Literatur geht, kann von hier aus seine phallische Natur nicht erwachsen sein. Dazu fehlen alle Analogien; aus Regengottheiten werden in Indien keine eigentlichen Fruchtbarkeits- und phallischen Genien. Die Entwicklung Indras hat uns deutlich gezeigt, wie aus dem Fruchtbarkeitsgott der Regengott entsteht, nicht aber umgekehrt. In den Einzelheiten der Naturseite ist Varuṇa sein naher Verwandter. Nur ist bei Varuṇa wohl keine solche Reichhaltigkeit der Beweise möglich wie bei Indra, weil halt dieser Gott den wohl älteren Bruder so sehr in den Hintergrund gedrängt hat.

¹⁾ *Tāmrapātra* wäre gewöhnlich ein kupfernes Gefäß. Wegen des Folgenden aber muß das hier gemeinte etwa aus Holz sein.

²⁾ Ich lese *āpramāṇam* statt *apramāṇam* „bis zu seiner Größe“; vgl. 126, 31, wo man *āprāṇa* — statt *apraṇa* — setzen muß, wie denn auch in Hemādri's Reproduktion steht.

³⁾ Der Text hat zwar *dhanadhārābhīr*, der Ausfluß daraus: Agnipur. 226, 20 a b aber richtig *ghanadhārābhīr*. Auch der vorhergehende Çloka im Viṣṇudh. beweist, daß *dhana* falsch ist. Bekanntlich läßt der König in Altindien, wie mancherorts sonst (Frazer³ I, 388 ff.), auch regnen. Ähnlich noch Çukran. I, 149: „Durch seine Wassersäfte macht Varuṇa alles gedeihen, durch seine Schütze der König.“ Hier aber dieselbe Verquickung und Verschlechterung wie in MBh. XII, 68, 46 f., herbeigeführt durch die leicht

Endlich noch eins: Wenn ich nachvedische, ja z. T. sogar recht junge Literaturstellen so weitgehend zur Erklärung nicht nur des vedischen, sondern selbst des vorvedischen Indra und Varuṇa verwendet habe, so finde ich dazu die Berechtigung zunächst in der einseitigen, vielfach irreführenden Gestalt der arischen Religion, wie sie der Spiegel des R̥g̥v. zurückwirft, und sodann in der Zähigkeit, mit der vom Volk anderwärts, vor allem aber in Indien, uraltes Religions- und Sittengut fortbewahrt worden ist. Als richtig gölte mir der Satz: Eine Stelle, sagen wir in einem der Zusammenstellungszeit nach jungen Purāṇa oder Purāṇateil kann über eine r̥g̥vedische Gottheit Aufschlüsse geben, und zwar richtige, die wir im R̥g̥veda vergebens suchen. Aber sogar aus dem Veda glaube ich das nämliche, was uns die späteren Schriften lehren, für beide nachgewiesen haben.

Varuṇas Entwicklung wäre mir also: Zuerst chthonischer, Vegetations- und phallischer Gott unter Betonung seiner Verbindung mit den wachstum- und lebenszeugenden Wassern (Herr der Wasser und Regenspender). Wohl schon als der große Erdgott ist er der König *κατ' ἑξοχὴν* und damit auch Strafgott. Im R̥g̥veda, aber vielleicht nicht erst da, „ersteigt er den Himmel“, wird im besondern zum Gebieter des Himmelsmeeres und läßt vor allem dessen Wasser als Regen niederströmen, zugleich thront er nun als der himmlische Oberkönig der Welt und als der heiligernste himmlische Verwalter der sittlichen Ordnung. Allem Anschein nach wurde er nun auch zum Mondgott, einesteils als Herr der Nacht, andernteils weil er und Soma, beide Wasser- und Vegetationsgottheiten, verselbigt wurden. Varuṇas finstere Seite und seine Totenherrschaft erwächst, wenigstens zunächst, aus seinem chthonischen Urwesen¹⁾.

erfolgende und häufige Vertauschung von *dh* und *gh* in Devanāgarī. Matsyap. 226 fängt zwar mit Vishṇudh. II, 71, 1—3 an, fährt aber dann mit Manu IX, 303—311 fort, was nach Ausweis der Manuskripte daher kommt, daß nach Gl. 3 im Vishṇudh. eine Lücke entstanden war, die dann im Matsyapur. mit Hilfe des Manu ausgefüllt wurde.

¹⁾ Meine Ergebnisse waren alle gewonnen, ehe ich aufmerksam wurde auf die vorzügliche, tief und weit wurzelnde Abhandlung von K. F. Johansson „Über die altindische Göttin Dhīshāṇī und Verwandtes“ (in den Skrifter udgifna af Kungl. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet, Uppsala, Band 20, S. 1 ff.). In S. 108 ff. beschäftigt er sich vor allem mit Varuṇa. Er zieht die nordgermanische Mythologie heran, aus Indien nur Stellen aus dem Ritual der großen Opfer. Gar manches da Vorgetragene muß ich auf

sich beruhen lassen. Vieles ist eine weitere und kräftige Stütze meiner Anschauungen. Er faßt zusammen: „Der obenan stehende Fruchtbarkeitsgott in Indien war Varuṇa, in dieser Eigenschaft ein Gott des ganzen Volkes, resp. Gemeinwesens, und besonders der Kṣhattriya, selbst Inbegriff der königlichen Gewalt. Er war Wechsel- oder Jahresgott, der in zwei (oder mehreren) Aspekten vorgestellt war (Varuṇa und Dyaus, resp. Mitra)... Wo er nicht anthropomorphisch gedacht wurde, war er meistens als Roß vorgestellt... Weibliches Gegenstück ist Mutter Erde als Inbegriff aller Fruchtbarkeit (in Indien Aditi, Prithivī...).“ Aditi war nach Johanssons wahrscheinlicher Annahme ursprünglich die Gattin Varuṇas. Die von Hillebrandt, Ved. Myth.² II, 30 f. nur als „gelegentlicher Einfall der Yājñikas“ bezeichnete Verselbigung: „Varuṇa ist der Winter“ (*hemanto vai Varuṇo*) ist wesentlich für Johanssons „Wechsel- oder Jahresgott“. Einwenden möchte ich: Auch dem Brihaspati wird der Winter zugeeignet. Taitt.-S. VII, 5, 14; Kāth.-S., Aṣvam. 5, 10; Maitr.-S. III, 15, 10. Und Varuṇa erscheint natürlicher als Gott des Herbstes (Çatap.-Br. XIII, 5, 4, 28; Āpast.-Çrautas. XX, 23, 11 usw.).

NACHWORT.

„In Meyers Naturgefühl liegt geradezu eine metaphysische, mystische Tiefe und heilige Inbrunst. Dieser Kulturmensch der modernsten und nach unsrer Vorstellung am meisten von der Natur entfernten, durch und durch ... maschinisierten ... Grob- nation zeigt, daß er der Natur so nahe steht, daß er wie ein echter Naturanbeter imstande ist, in ihr aufzugehen ... Meyer ist offenbar einer jener seltenen Kulturmenschen, die sich in ihrem Innersten nie von der Natur entfernt haben ... In J. J. Meyers geistigem Wesen, wie es sich in seinen Gedichten abzeichnet, bildet einen, man möchte sagen: den zentralsten Grundzug ein ... puritanisch strenger und wahrhaft sittlicher Ernst. In dieser Hinsicht erinnert Meyer gradezu an unsre religiös erweckten Bauern im südlichen Österrichten und in Nordsavolax ... Seine Gefühle offenbaren sich in so lapidarisch kraftvollen Wendungen, daß da ... die frische, herbe Empfindung von Baumharz, Wald und Erde ist.“ Diese Bruchstücke aus einer langen Besprechung meines im Amalthea-Verlag (in Wien) erschienenen Gedichtbandes „Der umleuchtete Vogel“, die der auch durch deutsch geschriebene Werke bekannte Ästhetiker und Literaturkritiker K. S. Laurila, Professor an der Helsingforscher Universität, in der finnischen Monatsschrift *Valvoja-Aika* vom April 1931, S. 255—258, veröffentlicht hat, schulde ich dem Leser, der das vorliegende Buch durchliest. Sogar die doch streng konfessionelle Berliner „Kreuzzeitung“ redet am Schluß einer sehr lobenden Rezension von „ergreifender religiöser Verinnerlichung“ und dem „Drang zu ethischer Bewältigung des Lebens“.

Viele Jahre meines Lebens bin ich Bauer gewesen, und mehrere aus diesen waren zugleich tiefst erfüllt von den Gedanken der elf wichtigsten Upanischaden, die ich damals zum erstenmal las. Vor allem mit der Pflanzenwelt, mit Wald, Ährenfeld,

Maiskolonnen, Blumenleuchten fühlte ich mich da aufs innigste eins. Schier unvergleichlich schön ist es für mich, in uraltem Regenmantel und nicht jüngerem Hut, ohne Schirm, des Nachts auszugehen, mich auf eine Parkbank zu setzen, mitten zwischen die Bäume und Sträucher, so den Regen zu empfangen, grade wie die Pflanzen um mich her, den Hauch und Geist des Regens durstig einsaugend wie sie sein Wasser und dem wiegenliedähnlichen Rieseln, Rauschen, Raunen zu lauschen, dem geheimnisvollen, das ich so wenig verstehe wie der Säugling den Wiegensang seiner Mutter, jenem liebeblüsternden, plauderplauschigen Zwiegespräch der Naturgeschwister, das auch mich, freilich sehr unvollkommen, teilnehmen läßt an einem sich eins Fühlen, flüchtig Frieden träufelnd in all die Unruhe von außen und von innen her. Fast jedes Streichhölzchen, das ich anzünden muß, erweckt mir ein Gefühl der Scheu und der Schuld vor diesen stumm anklagenden Abgesandten gemordeten Riesenlebens. Von dem Schmerz, den mir die religiöse Anlage in ihrem fruchtlosen Kampf gegen den ungläubigen Verstand verursacht, und von dem, den mir auf dem sittlichen, vor allem auch auf dem geschlechtssittlichen Gebiete der Anblick all der Scheußlichkeiten, die da aus der Menschheit über die sieben Himmel emporstinken, all die Jahrzehnte bereitet hat, genüge diese Andeutung.

So ist dieses Buch zunächst ein kleiner Dank an die Natur, die Pflanzenwelt, das Bauerntum, die Mutter Erde, die den eigentlichen Mittelpunkt des Werkes bildet, und hoffe ich noch mit den Uranfängen des Ackerbaus und dem in sie verwobnen Seelenleben einigermaßen fühlen zu können.

Dieses Seelenleben ist ein primitiv religiöses, das sich vielfach und grade in den von diesem Buch behandelten Äußerungen oft in einer für uns viel zu stark übersteigerten geschlechtlichen Richtung bewegt. Zwar auch ich halte die „physische Liebe“ in ihrer vollkommensten Erfüllung, aber in der Ehe und von der seelischen Liebe durchleuchtet und verklärt, für etwas sehr Großes, Wunderbares, ja Religiöses, auch ohne daß es bewußt von Religion emporgeadelt wird, wie z. B. in *Bṛihadāraṇyaka-Upanishad* IV, 3, 21; 2, 13 (vgl. *Chāndogya-Upanishad* V, 8, 1—2), wo die geschlechtliche Umarmung nach oft erscheinender indischer Art sogar als etwas Überirdisches, als der Wonne des mystischen Aufgehens im All-Einen vergleichbar, gekennzeichnet wird.

Einer der hervorragendsten lebenden Indologen hat von

meinen „Arbeiten“ geschrieben: „Sie gehen immer in die Tiefe und zeugen von einer solchen Originalität der Anschauung, daß man seine helle Freude daran hat, auch dann, wenn man einmal nicht einstimmen kann.“ Wollte ich nun bei den hier vorgelegten Untersuchungen in die Tiefen gehen, so durfte ich nicht scheuen, was in den Tiefen ist. Und was ist, wenigstens fast immer, in der Tiefe des ertümlichen Menschen? Angst und Geschlechtsdrang. „Durch Furcht“ müssen sie „im ganzen Leben Knechte sein“ (Ebr. 2, 15), und zwar ist es wie hier in der Bibel meistens wirklich „Furcht des Todes“, der ihnen auf Schritt und Tritt von bösen Geistern oder zauberischen Gewalten droht. Ja diese Furcht hat schon an sich, durch sich selber, manchen unter den Wilden getötet. So sieht in Wirklichkeit gewöhnlich Leben, Freiheit und Glück der „freien Kinder der Natur“, der „glücklichen Otaheitier“ aus. Die Ackerbaustämme quält besonders auch die Angst, daß die Erde und die andern Feldfruchtmächte nicht willens oder nicht imstande seien, ihnen die zum Leben nötigen Erzeugnisse des Bodens zu gewähren. Zur Beruhigung geht neben dieser Angst des Primitiven, unbändig kraftvoll, der Geschlechtsdrang, „das Wunder seines Leibes“, dabei aber allzusehr ein zweiter Versklaver, einher, und da, wie wir gesehen haben, nach seiner Anschauung alles Werden namentlich im Kulturwachstum nicht nur ähnlich, sondern identisch ist mit der Geschlechtsbetätigung des Menschen, so braucht der Mensch zu bestimmten Zeiten nur sich dieser mit aller Hingebung zu widmen, und die durch sein Tun gestärkten Gewalten in der Natur werden durch ihr Tun jetzt das leisten, was er von ihnen ersehnt. Sodann sind ja Rausch und Religion für den Primitiven vielfach ein und dasselbe. Im Rausch tollen Tanzes, im Rausch des Rauschtranks, im Rausch wilden Geschlechtsgenusses glaubt der Mensch ja oft noch bei höherer Kultur zur Gottheit zu kommen. Udrang-gewaltiger, orgiastischer Rausch gehört besonders für den Wilden, so gut wie zu allen seinen Festen, vor allem zu denen der Vegetation.

Brihadāranyaka-Upanishad II, 4, 11 nennt das Geschlechts-glied den „Einigungs- (oder Sammel)punkt aller Wonnen“ (*sarveshām ānandānām upastha ekāyanah*). Das ist auch völlig die Anschauung des primitiven Menschen. Aber nur des primitiven? Il piccolo santo, den „kleinen Heiligen“, nannten die Italiener Friedrich Nietzsche. Ähnlich sprechen sich solche, die William Blake kannten, über diesen noch krassern

Antinomisten aus, Freiheit und Leidenschaft sind ihm das Höchste. So ruft er:

I cry: Love! Love! Love! happy, happy Love! free as the mountain wind!

Can that be Love that drinks another as a sponge drinks water...

With lamp-like eyes watching around the frozen marriage bed?

„But silken nets and traps of adamant will Oothon spread“

(so spricht die ideale Gattin Oothon zu ihrem Gatten

(Theotormon),

„And catch for thee girls of mild silver, or of furious gold.

I'll lie beside thee on a bank and view the wanton play

In lovely copulation, bliss on bliss with Theotormon,

Red as the rosy morning, lustful as the first-born beam;

Oothon shall view his dear delight, nor e'er with jealous cloud

Come in the heaven of generous love, nor selfish blighting bring.

(Visions of the Daughters of Albion, p. 7).

Oder bequemer als solche Fallenstellerei:

She shall begin to give

Her maidens to her husband, delighting in his delight,

And then, and then alone begins the happy Female joy.

(Milton, ed. Maclagan & Russell, London 1907, p. 31).

Solche völlig selbstvergessene Liebe zum Gatten und solcher „Beginn der glückseligen Freude des Weibes“ überflügelt sogar die Güte, Versklavung oder Stumpfheit muhammedanischer und ähnlicher Frauen, von denen uns berichtet wird (z. B. bei Lane, Arabian Society of the Middle Ages, p. 246; Osman Bey, Die Frauen in der Türkei (1886), S. 15; Hartland, Primitive Paternity II, 207; Elsie Clews Parsons, The Old-Fashioned Woman 204 f.), ganz zu schweigen von den zahlreichen in der altindischen Literatur verherrlichten Heldinnen übermenschlicher Hingabe an die Pflicht der Gattin. Wenn nun selbst dieser in erhabensten geistigen Welten überirdischer Gesichte verzückt dahinbrausende geniale Dichter, Maler und Mystiker in seiner großen äußern Armut und seinem überquellenden innern Reichtum solche Träume hegt, wie dürfen wir uns da über erotische Maßlosigkeiten des primitiven Menschen sehr verwundern!

Sodann sieht dieser ja von lichten Himmelshöhen bis in die dunkeln Tiefen der Erde ein einziges großes Geheimnis der

Begattung ständig sich abspielen. Davon sind auch die Theogonien und Kosmogonien, davon die Mythologie und Religion, davon die Dichtung und Philosophie der Völker voll. Äschylus läßt die Aphrodite sprechen:

Es sehnt der keusche Himmel sich, zu umfahn die Erd',
Sehnsucht ergreift die Erde, sich zu vermählen ihm;
Vom schlummerstillen Himmel strömt des Regens Guß,
Die Erd' empfängt und gebiert den Sterblichen
Der Lämmer Grasung und Demeters milde Frucht,
Des Waldes Frühling läßt die regnende Brautnacht erwachen.
Alles das, es kommt von mir.

Die wichtigsten Mittel der Tantrareligion, die Gottheit zu verehren und mit ihr, d. h. mit Çiva und der Devī, eins zu werden, sind Weib-, Wein- und Fleischgenuß. In Kulārṇavatāntara VIII, 107—109 nun erklärt Çiva: „Nicht durch Tausende von Krügen des Rauschtranks, noch durch Hunderte von Mannestraglassen des Fleisches werde ich erfreut ohne den Gottestrank (*amṛita*) aus Vulva und Penis. Nicht der Wurfscheibe (d. h. dem Viṣṇu) zu eigen, nicht der Lotosblüte (d. h. Brahma)¹⁾ zu eigen, nicht dem Donnerkeil (Indra) zu eigen ist diese Welt. Dem Penis zu eigen und der Vulva zu eigen ist sie und daher beseelt von Çakti (Zeugungsenergie, Devī und Weib) und Çiva²⁾. Zu der Zeit, wo die Vereinigung von

¹⁾ Eine rote Lotosblüte ist er in Kālivilāsatantra XXI, 29—33.

²⁾ *Na cakrāṅkaṃ, na padmāṅkaṃ, na vajrāṅkaṃ idaṃ jagat, / liṅgāṅkaṃ ca bhagāṅkaṃ ca, tasmāc Chakti-Çivātmakam.* // Vgl. Kāma 181, Anm. 3. Eigentlich: „gekennzeichnet durch“, wohl sogar = mit des Eigentümers aufgebranntem Mal versehen wie ein Stück Vieh.

Nun verbieten zwar manche Tantraschriften für das Kaliyuga, d. h. unser grundverdorbenes Zeitalter, rundweg alle die fünf „Gnadenmittel“ (*pañcatattva, pañcamakāra*), wenigstens die Begattung mit Frauen anderer. So auch das Kālivilāsatantra (VI, 24; X, 22—24). Wie überwiegend aber dies *maithuna* ist, erhellt auch daraus, daß dort X, 20; XI, 18 f. es ausdrücklich gestattet, vorausgesetzt, es finde dabei keine Ergießung des Sperma in fremden Schoß (*paranārīṣhu bindupāta, parayonau retāhpāta*) statt. Ja X, 21 rühmt sogar: „Wenn (dabei) sein Sperma nicht in die Frauen anderer fällt, dann geht er vergnüglich als Meister aller Vollkommenheiten (*sarvasiddhiçara*) auf dem Erdenrund dahin.“ Natürlich soll so die Schwängerung verhütet werden (vgl. auch Indra 179, Anm. 2). Sodann aber ist ja die geschlechtliche Vereinigung an sich auch hier ein Sakrament. Als solches wurde sie auch von gewissen gnostischen Sekten geübt und dann von ketzerisch christlichen, besonders mit anderm Kommunismus, bis in unsre Zeit herein, und zwar unter gleicher Ausschließung des Natur- oder Weltzwecks, also des weltlichen Zwecks, während grade dieser von den

Penis und Vulva (zugleich: von Çiva und Devī) geschieht, da ist die Zeit des Gebets, da verwirklicht sich die mystische Versenkung (*samādhi*).“ Vgl. V, 112. Das ist indisch konsequente Höchststeigerung eines Völkergedankens.

Urtümliche Religion — und die lebt oft auch in hoher Kultur weiter — ist in weitem Umfang Naturmystik. Wir neuzeitlichen Kulturmenschen sind stolz darauf, daß wir „die Natur beherrschen“. Den Primitiven bewahrt schon seine Angst vor solcher Vermessenheit, er will nur ein Teil der Natur sein. Er behandelt sie und ihre Erzeugnisse, wenigstens häufig, mit religiöser Ehrfurcht. Gut sind da z. B. Willa Cathers Bemerkungen über die Indianer in *Death Comes for the Archbishop* gegen Schluß des 7. Kapitels: Der Weiße hat, wie andre Tierwelt, so die der unzähligen Büffel auf den nordamerikanischen Prärien in kurzer Zeit vollständig ausgerottet, der Indianer tötete, dem wilden Tiere und dem Edelmenschen gleich, nur so viel, wie er mußte. „Killing for sport was unknown to the Lakota“ (= Sioux), bezeugt Chief Standing Bear, *Land of the Spotted Eagle* (1933), S. 69. Vgl. da bes. 165 f.; 192—195. Beachten wir nun des Primitiven Gefühl der Naturverbundenheit und seine Vorstellung: „Alles einander Ähnliche ist ein und dasselbe“, so können wir verstehen, daß ihm die Zeugungstätigkeit der Menschen und die der Natur identisch sind und aufeinander einwirken. Haben doch auch unter uns dichterische und philosophische Geister von kosmischer Wechselwirkung zwischen Menschentum und Naturgeschehen geredet. In dem eben genannten Glauben Primitiver liegt eine Urart, eine magische Form des Gedankens oder doch Gefühls der Einheit alles Seienden.

Ratlos aber irrt unser Blick dahin über so vieles in dem oft scheinbar sinnlosen Gewirr des „Aberglaubens“: über die fast zahllosen Vorstellungen, Riten, Sitten, Tabus, Gebote usw. der Religion und des Brauchs. Bei näherem Eindringen aber erstaunt man häufig über die Sinngemäßheit des „Unsinn“, so

Mormonen, die Vielehe religiös begründend, in den Vordergrund gestellt wird; nach ihrer Lehre kann die Herrlichkeit der Kinder Gottes erst dann eintreten, wenn all die vielen Seelen, die auf Verkörperung warten, als Menschen geboren worden sind, ein Gedanke auch des Talmud: der Messias wird nicht kommen, bis alle Seelen, die auf Erden leben sollen, geboren sind, oder der Apokalypse des Baruch: die Auferstehung der Toten kann nicht geschehen, ehe die ganze Zahl der bei Adams Sündenfall festgesetzten Geburtskandidaten zum Ziele gelangt ist (Hastings, *Encycl. of Religion & Ethics* VIII, 46 b; V, 380 b, Note).

wie man die primitiven Voraussetzungen in Betracht zieht, man bemerkt, daß ein in seiner Art vernünftiges System der Unvernunft voll überraschender Symbolik und gegenseitiger Beziehung in sehr vielfältiger Weise den Aberglauben durchwaltet. Dennoch bleiben allzuvielen uns tollhändlerische oder entsetzliche Rätsel. Anders denken und schließen Primitive und Kinder, anders wir. Zwar unser Abscheu könnte oft geringer werden, wenn wir uns an der eignen Nase nähmen. So z. B. empfinden wir tiefstes Grauen beim Gedanken an die Menschenfresser. Das mit Recht. Aber diese verzehren doch meistens nur ihre Feinde, ihrem eignen Verband Fremde. Wir nun leben mit unsern Haustieren in enger Freundschaft zusammen. Die Kuh mit ihren frommen Augen spendet uns ihre Milch, der Ochse zieht geduldig, auch wenn mißhandelt, vom Morgen bis zum Abend unsern Pflug, das Zicklein spielt mit den Kindern, jagt sich, stößt sich mit ihnen in mutwillig unschuldiger Freude, und hackt seine Herrin tief gebückt im Garten, dann hüpfte es zutraulich auf deren Rücken und schaut sich lustig die Welt von diesem Berge an. So heute. Und morgen? Da liegt des abgeschlachteten Tieres Fleisch vor seinen Freunden, und sie verschlingen es mit schmatzendem Behagen. Notwendig? Ja, mag schon sein. Aber immerhin eigentlich gefühlsroher als oft das Mahl des Kannibalen.

Wie dunkel aber auch die Rätsel, die zu lösen ist des Forschers Drang und Amt, obschon er ja weiß, sein Mittel dazu: des Kulturmenschen ratio ist ungeschickt und irreführend. Als Gehilfin bedarf sie vor allem eine möglichst ausgebreitete vergleichende Kenntnis urtümlicher Menschen und Erscheinungen¹⁾. So versuche auch ich, gar manches zu erhellen und zu erklären. Wie oft ich neben die Wahrheit oder sogar die Wahrscheinlichkeit taste, weiß ich nicht, weiß selbst nicht immer, wer von Primitiven weit mehr weiß als ich.

Solcher Forscher nun gibt es nicht wenige, vor allem wenn

¹⁾ Manchmal blitzt unter tiefer Verschüttung eine Metallader ursprünglichen Glaubens auf. So werden z. B. im Tirol, Voigtland und Fichtelgebirge drei Kreuze in den Strunk des eben gefüllten Baums gehauen, damit sich die „seligen Fräulein“, bzw. die Moos- oder Holzweiblein, wenn ein Riese oder der wilde Jäger sie verfolgt, um sie zu töten, sich in den allgewaltigen Schutz dieses heiligen Zeichens flüchten können. J. M. Ritter v. Alpenburg, *Mythen und Sagen Tirols* (Zürich 1857), S. 5. Noch der neuzeitliche Glaube aber und mit ihm der Verfasser führt fort, die Kreuze müßten recht schnell hineingemacht werden, während der Baum noch im Fallen sei. Also hier dasselbe wie in Indra 87—94, bes. 89; 94.

sie jahrelang mit Wilden eng zusammen gelebt haben, aber auch, wenn ihnen eine reiche Bibliothek völker- und volkskundlicher Natur offen steht. Zwar hat ein bekannter Indologe von mir gesagt: „Der Verfasser verfügt über eine erstaunliche Belesenheit in der Sanskrit- und in der europäischen ethnographischen Literatur, seine Befähigung, auch schwierige Texte vortrefflich zu übersetzen, ist oft erprobt, seine Kombinationsgabe hat der Forschung oft neue Wege gewiesen.“ In Chicago, ja da hatte ich wenigstens die äußere Möglichkeit, mich in dem nötigen Schrifttum umzusehen. Leider fehlte allzusehr die innere. Seit nahezu zwanzig Jahren aber bin ich von den dienlichen Bibliotheken fast ganz abgeschnitten. Sich auch nur das Allernötigste schicken zu lassen, hat mehrere Nachteile. Sogar meine engere Fachbibliothek ist sehr klein. Den Kauṭilya habe ich aus einem geborgten Text wenigstens übersetzt, bei meinem Buch über die altindischen Rechtsschriften waren mir, um bloß die wichtigsten Smṛiti zu nennen. Manu, Viṣṇu, Āpastamba, Nārada nur in entlehnten Exemplaren zur Hand. Nun aber ist im Lauf der Jahrzehnte verheerenden Nervenleidens obendrein mein Gedächtnis unglaublich schlecht geworden, so daß ich unbedingt in der Lage sein müßte, alle mir wichtigen Bücher „vollschmieren“ zu dürfen. Unendlicher Schade ist so geschehen. Auch diesmal nun hat die Privatbibliothek Adolf Attenhofers, des Dichters und Polyhistor, eines Schülers von Ernst Kuhn, hier in Chur, mir Dienste geleistet. Den Text des Rīgveda nebst Graßmanns Übersetzung und den des Śatapathabrāhmaṇa, sowie Hastings, Encyclopedia of Religion and Ethics holte ich mir da. Namentlich die freundliche Basler Universitätsbibliothek hat mir manches liefern können und mir vor allem Hemādriś Caturvargacintāmaṇi auf überlange Zeit gewährt. All meine tiefgefühlte Dankbarkeit aber gegen Prof. Dr. W. Printz, den Bibliothekar der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, und gegen Dr. H. N. Randle von der Bibliothek der India Office in London tut nicht Genüge. Ralph Waldo Emerson hat einen guten Essay „Compensation“ geschrieben. Und compensation kommt wirklich vor. Schon manchesmal, wenn mich der Schmerz erfaßte über unsre nach Leibniz, Voltaire, Alexander Pope „beste aller möglichen Welten“ mit ihren unzähligen Scheußlichkeiten der „guten Mutter Natur“ und des Menschen, dessen Ruchlosigkeit und Ekelhaftigkeit sich mit „fortschreitender Kultur“ allzu vielfach nur steigern, während ja schon der Wilde wahrhaftig genug das Ab-

scheus und des Grauens erweckt, und wenn ich dann daran dachte, daß in dieser hüßlichen Welt so Schönes entstanden ist, wie z. B. nur Uhlands Gedichtchen auf den Tod seines Kindes:

„Du kamst und gingst mit leiser Spur,
Ein flüchtiger Gast im Erdenland.
Woher? Wohin? Wir wissen nur:
Aus Gottes Hand in Gottes Hand,“

da hat es in mir gerufen: „Daß in dieser Welt solch ein Gedicht geschrieben worden ist, schon das bildet eine Rechtfertigung ihres Vorhandenseins.“ Oder wenn ich, gequält von persönlichem Leid und von der Hydrabrut der Reue und Selbstanklagen, dahinlaufe und da die kleinen Kinder an der Straße spielen sehe, die dabei meist gar nicht bemerken, wie ich stehen bleibe und sie mit inniger, obschon wehmütiger Freude betrachte, dann kommt es mir: „Aber es gibt doch Kinder!“ Solch eine compensation habe ich während der sechs bis sieben Jahre der Arbeit an diesem Buch durch die zwei genannten Bibliothekare öfters erlebt. Hätte ich selber eine Bibliothek wie so mancher meiner Mitindologen und stünden mir obendrein die nötigen öffentlichen Bibliotheken vor der Nase, so wäre mir ja nie solch eine beglückende Entschädigung geworden, schon weil ich dergleichen nicht genug zu schätzen gewußt hätte. Das Wertvollste an der Güte der zwei Genannten war mir dies, daß ich so viele Bücher jahrelang ungestört behalten durfte. Größter Dank gebührt auch der Verwaltung der Universität Chicago, die mir bisher, seit ich mit 49 Jahren meine Lehrstelle krankheitshalber aufgeben mußte, jedes Jahr aufs Neue ein mir sehr nötiges Stipendium bewilligt hat.

Auch wegen der innern Hindernisse ist das Buch ein vielfach ungenügendes Stückwerk geblieben. Unendlich viel hätte ich eigentlich noch lesen müssen. Ja, nicht einmal aus dem leider meist kartenlosen mare magnum meiner Notatenbücher habe ich alles Dienliche heraufgetauchert. Auch ist dort natürlich allzuvielen derart, daß nur der neue Zutritt zu der dort ausgebeuteten Literatur es nutzbar machen könnte. Außer dem herangezogenen Schrifttum hätten vielleicht die Tantras den einen oder den andern kleinen Beitrag zu liefern vermocht. Aber nur vier Tantraschriften habe ich gelesen, davon das Mahānirvāṇatantra vor gar manchem Jahrzehnt in Chicago,

und meine Notizen daraus enthalten nichts Brauchbares. Sogar das Kulārnavatantra bot für meine Zwecke nichts Neues, ob-
 schon mehrere Parallelen. Einige sind im Sachregister ange-
 deutet worden. Hier nur eine, nämlich zu den schwarzen Mut-
 tergöttinnen. Im Indra, S. 244, Anm. wird die Durgā als Ko-
 kilaweibchen aus Sesammehlteig gemacht. Der Kokilavogel ist
 schwarz, schwarz das Sesamkorn. Ebenso heißt diese Göttin in
 Kulārnavatantra VII, 61 *ṣukaṣyāmālā*, wofür man mindestens
ṣukraṣyāmālā „fleckelos schwarz“, gewiß aber *pikaṣyāmālā*
 „schwarz wie der Kokila“ lesen muß. Und in IX, 55 finden
 wir: „Ein schwarzgekleidetes, schwarzfarbiges, dünnbauchiges,
 herzentzückendes in Jugendblüte stehendes Mädchen verehere
 man, indem man es als die Gottheit (d. h. die Durgā) ansieht.“
 Neben der schwarzen Durgā stehen die schwarze Diana von
 Ephesus, die schwarze Aphrodite in Böotien und Korinth, die
 schwarze Demeter in Elis, die als schwarzer Stein angebetete
 Kybele in Phrygien und Astarte in Paphos, sowie, daher abge-
 leitet, die Reihe der ursprünglich schwarzen Madonnen.
 Schwarz ist die wassergeschwängerte, alles gebärende Mutter
 Erde, schwarz der ihr gleichgestellte Frauenschoß (vgl. Kāma
 61). Da der tiefste Grund.

Erst während der Niederschrift und Korrektur der Register
 habe ich endlich die „Gräbersymbolik“ und das „Mutterrecht“
 jenes erstaunlichen Basler Patriziers, des dem Leibe nach in
 Seide, dem Geiste nach „in Purpur geborenen“ J. J. Bachofen
 gelesen. Da fand ich eine Fülle mehr oder minder genauer
 Entsprechungen. Hier will ich nur auf zwei Punkte ganz kurz
 hinweisen. An verschiedenen Orten rede ich von der nahen
 Beziehung der Erde und des Weibes zum altindischen Toten-
 dienst (s. z. B. Bali 163, Anm. 1; Indra 263 f., Anm.; Bali 44,
 Anm., letzte Zeile bis 45). An der letztgenannten Stelle schrei-
 be ich: „Mir scheinen Anzeichen da zu sein, daß ursprünglich
 der Totendienst wenigstens hauptsächlich in den Händen der
 Frau lag.“ Schon die von mir mehrfach betonte innige Ver-
 bindung des Weibes mit der Allmutter Erde und mit dem der
 Erdbestattung und der Totenverehrung so förderlichen Acker-
 bau spräche dafür. Bachofen nun führt an und deutet aus, daß
 bei mehreren alten Völkern die Männer überhaupt nicht um
 ihre Toten trauerten, sondern nur die Frauen, oder daß die
 trauernden Männer dabei Frauenkleider tragen mußten (Grä-
 bersymbolik 391; Mutterrecht 27; 256 b). So feiern die Männer
 das Erntefest der Oschophorien in Weibergewand (Mutterrecht

232 b unten bis 233 a). Sie waren halt Eindringlinge¹⁾. Besonders aber zu Varuṇa, dem Erd- und Wassergott und dem Bewohner der durch Erde und Wasser gekennzeichneten Insel und zu seinen Tieren, d. h. Urformen: Schildkröte und Pferd, sowie zu seinem klassischen Bruder Poseidon-Neptun ergibt sich aus Bachofen viel Wertvolles. So möchte ich jetzt Varuṇas ursprüngliches Wesen etwa ausdrücken: Gottheit der wassergeschwängerten Erde und des befruchtenden Wassers. Mit hin wär auch er, wie so viele Urwesen, anfangs androgyn. Dann käme an Urtümlichkeit wohl Varuṇa als die Schildkröte, das „Urtier“, das „Sumpftier“ usw., wie ich sie genannt habe. Denn was der Verbindung von Erde und Wasser entstammt, ist ja Verkörperung der da zeugenden Macht. Daher die Schildkröte sogar als Weltschöpfer bei verschiedenen Völkern und Stämmen (vgl. etwa auch Mutterrecht 69 b—70 a; 161 a; 423 b, bes. vom Sumpfkönig Storch), daher die Schildkröte als Tier, d. h. Urgestalt der Aphrodite in dem Altertümliches treubewahrenden Elis (Mutterrecht 161 b; 271 a), daher Brahma, eigentlich ein phallischer Gott, zuerst eine Wasserpflanze und dann aus der Lotosblume geboren (vgl. Bali II, 249, Anm. 1). Wegen des namentlich in der „Gräbersymbolik“ behandelnden poseidonischen Pferdes nenne ich nur Mutterrecht 90 a und das *ἵππιον ὕδωρ* des Nonnus (Gräbersymbolik 55), wegen Poseidon selber, der auch phallisch dargestellt wird, Mutterrecht 239; 240 a; Gräbersymbolik 164, Anm.; 320. Besonders aber Varuṇa als Mond empfinde Licht von Bachofen: Der Mond ist den Alten sowohl licht- und lebenspendend wie schwarz und Gestirn des Todes (Gräbersymbolik 118 f.), ist ihnen feucht, weiblich stofflich und eine himmlische Erde (*γῆ οὐρανίη*, Gräbersymbolik 80; Mutterrecht 37 a; 38 a; 39 a) und dem Muttersystem eng verschwistert (Mutterrecht XXX a; 22 b—23 a). Und ebenso wie Varuṇa und Soma (der Mond) erst nachträglich „zum Himmel emporgestiegen“ sind (Indra 256 f), ist der erdstoffliche Mond „zum Himmel emporgestiegen“ (Mutterrecht 39 a). Gleicherweise hören wir vom poseidonischen Dionysos, dem *κύριος τῆς ὑγρᾶς φύσεως* und *πάσης ὑγρότητος κύριος* (40 a; 88 a): „über die Grenzen der tellurischen Atmosphäre steigt er zum Himmel empor... Dort erscheint er als der Chorführer des himmlischen Reigens... und Beherrscher

¹⁾ Mit der linken Hand und das linke Knie zur Erde niederbiegend wird den Totenseelen gespendet. Bali 218, Anm. Die linke Seite ist den Alten die weibliche (Bachofen), und so noch heutigem Glauben.

des nächtlichen Himmels“ (Mutterrecht 239 a unten; 240 a). Mit diesen Parallelen stimmt Rigveda VIII, 41, 8 auch darin überein, daß Varuṇa als das Himmelsmeer zum Himmel emporgestiegen sei (Indra 208), er, der also zuerst unten auf und in der Erde das diese befruchtende Wasser, ja diese wassergeschwängerte Erde selber war. Und „besser als durch Erde und Wasser könnte eine Fruchtbarkeitsgottheit kaum dargestellt werden“ (Bali 90, Anm. 2; Altind. Beispiele in Bali 90; 137).

Auch die Ikonographie außerhalb der paar benutzten Sanskrittexte hätte befragt werden sollen. Ich war dazu nicht in der Lage. Ich glaube aber, für meinen Zweck wäre wenig lohnende Ausbeute zu gewinnen gewesen. Dagegen hätte sich wohl in der uferlosen Waldwildnis der Purāṇa noch das eine oder das andre Kräutlein pflücken lassen. Aber ich konnte ja nicht daran denken, auch nur da alles anzusehen. Sodann ist doch wohl die ja sowieso unmögliche Vollständigkeit des Materials von geringerer Wichtigkeit als die Ergebnisse aus dem benutzten. Freilich habe ich nur allzu oft später gesehen, daß eine bestimmte Weisheit, die ich entdeckt zu haben meinte, längst die Spatzen von den Dächern pfliffen¹⁾. Aber möge doch nicht von all meinen Funden oder Fündlein gelten, was Lessing von einem Buch urteilte: „Dieses Buch enthält viel Gutes und viel Neues. Nur ist das Gute nicht neu und das Neue nicht gut.“

Man suche jedoch in meinem einzig das, was es durch die Titel selber verspricht, Monographien über Bali, Kāma, Indra und Varuṇa will es nicht geben, sondern von den Genannten redet es allein als von Vegetations- und Fruchtbarkeitsgottheiten, bzw. chthonischen Genien.

Im Kāma sage ich, daß mir Frazers Golden Bough nur in der Verkürzung zu einem Band vorgelegen habe. Mir unerklärlicherweise glaubte ich nämlich, die Basler Universitätsbibliothek besitze nicht die große Ausgabe in zwölf Bänden. Erst während der Druckkorrektur habe ich dann diese durchgelesen und notdürftig verwertet. Auch J. Winthuis, „Mythos und Kult der Steinzeit“ lernte ich erst nach Abschluß des gan-

¹⁾ So sehe ich erst jetzt betreffs der Lichterschiffchen (Bali 238 ff.): Rochholz, Schweizensagen aus dem Aargau (1856), I, 52 f., bringt nicht nur eine Parallele aus dem Glarnerland, sondern erinnert in diesem Zusammenhang auch an die germanischen Toten- und Geisterschiffe und scheint so an meine Erklärung zu streifen.

zen Buchs kennen, sein „Zweiggeschlechterwesen“ und seine „Einführung in die Vorstellungswelt primitiver Völker“ erst während des Drucks. Um so wertvoller dürfte meine ganz unabhängige Übereinstimmung mit so manchem in diesen wichtigen Werken sein. Einige Flicker wurden sogar noch in das Sachregister eingefügt. Da hätte ich gerne noch mehr aufgenommen und das Dargebotene gern weniger lapidarisch gestaltet. Es soll nämlich das Register nicht nur dem Wiederauffinden dienen, sondern für ernstere Leser auch einen Teil der Lektüre selber bilden. Die einzelnen Artikel stellen ganz gedrängt das oft mehr oder minder Zerstreute nach logischen, genetischen und ähnlichen Gesichtspunkten geordnet vor Augen, und der denkende Leser wird grade hier recht inne werden, wie die einzelnen Fäden des Aberglaubens sich zu einem festen Gewebe vielseitigstens Zusammenspiels zusammenfinden, und wie eins sich aus dem andern entwickelt. Auch einige Druckfehler oder Versehen werden hier berichtet. So z. B. habe ich bei der Arbeit am Register auch erst gesehen, daß meine Philosphasterei über *dambhabhañjī* unten in der Anmerkung auf S. 91 des Kāma getilgt werden sollte. Denn das Richtige wird *damabhañjī* „Beifußbrechen“ sein (vgl. Kāma 48). Da *dama* Bändigung gleichbedeutend mit *damana* Bändigung ist, wird es offenbar für dieses gesetzt, wohl recht willkürlich, aus Versehen. *Damabhañjī* entspricht dem *damanabhañjikā* von Kāmasūtrā², p. 56. Dieses ist da eins der Spiele der galanten Welt. Man bricht dabei *damana* oder Beifuß und bekränzt damit einander den Kopf. Jedenfalls spielt da die erotische Bedeutung eine Rolle.

Die Sorge wegen Verteuerung des Drucks hat mich auch abgehalten, all die recht ärgerlichen Druckfehler ins Verzeichnis aufzunehmen. Solche im Sanskrit bessert der Fachmann selber. Auch im Deutschen wird gar manches der Einsicht und Nachsicht des Lesers überlassen. Beim Sanskrit hätte ich immer in Kursivdruck korrigieren sollen. Auch habe ich allzuvielen vom Setzer, der übrigens gut gearbeitet hat, vorgenommene kleinere Änderungen (wie „eigene“, „andere“, „Baumes“ usw. für mein „eignes“, „andres“, „Baums“ usw.) stehen lassen müssen.

Ich hatte mir immer die drei Stücke als besondere Bände gedacht. Die Kostenfrage hat zu einem Band gedrängt. Wer's wünscht, kann aber dennoch jedes Stück einzeln binden lassen.

Die Seitenzählung und die Stellenangaben sind ja nach den drei Stücken gesondert.

Vor einer längern Reihe von Jahren vollendete ich eine Neubearbeitung meiner Übersetzung der *Samayamātrikā* und des *Kuṭṭanīmatam* unter dem Titel *Mores et Amores Indorum*. Der Verleger wollte aber dann auf „bessere Zeiten“ warten. Das Werk liegt jetzt noch bei ihm. Ich hatte früher gehofft, es werde doch noch vor dem gegenwärtigen gedruckt und habe deshalb mehrere Male auf jenes verwiesen.

Zum Schluß noch ein Wort über den Mann, den ich oft nenne und dessen Andenken durch die Widmung einen kleinen Dank erhalten sollte. Wilhelm Mannhardts Bruder, Emil Mannhardt, war längere Zeit Redakteur des „Westens“, der Sonntagsausgabe der „Illinois Staatszeitung“ in Chicago. Etwa ein Jahr lang, in meinen Bauern Tagen in Michigan, lieferte ich ihm Beiträge. Wegen Geldmangel mußte er mich abschneiden, und schließlich wurde auch er selber verabschiedet. Als Student in Chicago lernte ich ihn dann persönlich kennen, einen kleinen, buckligen, schier verwachsen aussehenden Mann mit grauem, etwas verzwicktem Gesicht und kleinen, ein wenig trüben, anscheinend schwachen Augen. Wie er mir mitteilte, hat man seinen Bruder Wilhelm als kleines Kind fallen lassen und war dieser stark verwachsen. Dessen Leben war ja auch voll Krankheit und Leiden und von allzukurzer Dauer, und auch in äußerer Not ging es dahin. Als Dozent an der Universität Berlin vermochte er nicht Fuß zu fassen, und er mußte zum kärglichen Tisch seiner Eltern nach Danzig zurückkehren. Allzuarm war er auch an förderlichen Freunden, ein recht Einsamer. Der Germanist Franz Pfeiffer rümpfte über ihn als einen „bloßen Notizensammler“ die Nase. Müllenhoff, dem er sich tief dankbar verbunden fühlte, hat seine „Wald- und Feldkulte“, deren erster Band ihm gewidmet war, nie durchgelesen. An ihn schrieb Mannhardt neun Jahre vor dem Tod: „Wie warm, wie innig ich Ihre Güte empfinden muß, werden Sie ermessen, wenn Sie sich meine ganz isolierte Lage vergegenwärtigen. Von der Fachpresse totgeschwiegen, von niemandem öffentlich anerkannt, von keinem hier verstanden, sieht man mich Zeit, Kraft und Ersparnisse anscheinend erfolglos einer vermeintlich ganz unnützen und unfruchtbaren Sache widmen — alles das würde mich nicht anfechten, aber ich sehe ein Mutterherz

täglich leiden bei dem Gedanken, daß ihr doch nicht ganz unbegabter Sohn es zu gar nichts in der Welt gebracht hat, nicht einmal zu dem Einkommen eines Handwerksgesellen.“ Er hat es zum eigentlichen Begründer einer wichtigen Wissenschaft gebracht.

C h u r in der Schweiz, den 25. April 1937.

J. J. Meyer.

SACH- UND NAMENREGISTER

I bezeichnet Kāma, II Bali, III Indra.

- Ackerbau, Sache der Frauen I, 201 f. (s. auch Frazer VII, 113—130); Einbruch ins Naturleben I, 211, vgl. III, 90 Schluß d. Anm. (wie sehr der Primitive den A. als ein Verbrechen gegen die Mächte des Bodens empfindet, zeigt z. B. die Sitte der Cham bei Frazer VIII, 56—58. Daher auch God's Little Acre: ein Stückchen Land, das man als Eigentum der Korngeister bebaut, Frazer VII, 233 f.); nicht pflügen in Totenseelenzeit III, 236 f.
- Açvin, Herdengenien II, 165; inniges Verhältnis zu d. Bienen III, 83—85; 257 f.; Opfer zuerst nur Honig III, 84 f.; Gottheiten aus Nomadentagen III, 84; 258 f. Anm.; befruchten weibl. Wesen III, 157; sind Morgen- u. Abendstern III, 257; große Wagenfahrer III, 257 f.
- Aditi, die Mutter Erde III, 233 f.
- Adonis, Klagen um A. I, 2; Dienst des A. bes. von Frauen geübt I, 202; „Gärten des A.“ I, 36; 63; II, 92; III, 196 f.; 218.
- Agni, durch Zauber geschädigt I, 95; II, 35; Fruchtbarkeits- und Zeugungsgott I, 116; III, 155; 182 f.; 185.; 227 (hat 1000 Hoden in Rgv. VIII, 19, 32); Ziegenbock I, 116; II, 245 f.; Eselshengst I, 116; Regenspender III, 144; 153; Genießer des Weibes III, 162; 179; Galle (der Wasser) III, 179; 227; uralt u. doch jung III, 175; Hausfreund, Bruder III, 176; Wagen III, 16 (vgl. I, 116).
- Ahalyā III, 156.
- Ajāpala, König, Zauberer, demütigt Rāvaṇa II, 124 f.; führt *nirājana* ein ib.
- Alakṣmī (vgl. Unglück, Jyeshthā), Genie des Unheils II, 131 ff.; ihr Aussehen II, 134; schwarz, schwarzgesichtig, rotgewandet II, 138; = Kālākārṇī, Kālarātri II, 138 f.; Rangstreit mit Çri II, 139.
- Allerseelen (vgl. bes. Licht, Kaumudī, Bali), da Bohnen geopfert u. gegessen II, 42; 47; Zeiten u. Feiern II, 77; 83 f.; 222—242; Unzucht bei A. II, 113; Samstag ist A. II, 131; 233; A. in Steiermark, bei Finnen, sonst in Europa II, 233; bei deutschen Dichtern II, 233 f.; über längere Zeit hin verteilt II, 141 f.; alle Toten dürfen auf die Erde zurück II, 209; 211 bis 213; 231 ff.; 235.
- Ameisenhügel, chthonisch, magisch III, 56; 77; 219. Vgl. Maulwurf.
- Amulette, wann angebunden I, 11 f.; 157; II, 35 usw.; woraus gemacht II, 35 f.; 42; 118; I, 155 unten f.; aus Kampfer u. Gold I, 20; aus Traba hispida I, 22; mit Johanniskraut I, 39; Kāmas Açoka-A. I, 41 f.; 53; schützen u. stärken Götter u. Heilige I, 41 f.; 95; II, 35; Fest der Anbindung I, 12; 157; II, 35; mit Faden von 5 Farben II, 118; mit kunstmagefärbter Schnur II, 118; 168; Pferden u. Elefanten angebunden II, 118. Vgl. Haar.

Anaṅga, Etymologie I, 206.

Androgyn (vgl. Kleidertausch, Schwarz, phalloktenisch), a. Gottheiten (Fruchtbarkeitsgenien) I, 61; 68 f.; 84—90; 171 f.; 185; 209; 220 Anm. unten; ebenso die Teilnehmer an ihren Festen a. I, 85—90; 182; 185; 199; Urmensch u. Urgott I, 88 f. (vgl. Brihadāranyaka-Up. I, 4, 3, vom Urwesen: „Er war derartig wie ein Weib u. ein Mann, die einander umschlungen halten. Er zerfüllte dies sein Selbst in zwei Teile. Daher entstanden Gatte u. Gattin.“ In der Gnosis viele mannweibl. Urwesen. Leisegang, Die Gnosis 81; 94; 132; 138 f.; 289 f.; 349); Baum a. gemacht I, 88—90; Maibaum a. III, 107 f.; Opferpfosten III, 193 f.; Kultbaum der Australier III, 194 f.; der Karesau-Insulaner III, 195; der Kanaaniter III, 196; der Indrabau III, 194 f.; androgyne Stecken I, 201; III, 89; 94; 107; 195; Feststangen III, 133; 194 f.; Bhūtamātar a. I, 171 f.; die Glocke I, 238; Schwarz u. Rot zusammen a. I, 61—63. Vgl. *nyagrodha*.

Angang I, 8; 220; II, 152.

Anrede, unstimmig II, 16; 160 usw.

Apālā, wird von Indra schönhautig gemacht III, 168—172.

Aphrodisisch (vgl. Geschlechtliches, Phallus, positiv), weil aphrodisische Zaubermacht, darum allgemeine I, 21.

Apollo, chthonischer Gott I, 122, II, 257; zugleich Gott der Höhen II, 257; Rudra ähnlich II, 12.

Apsaras, Fruchtbarkeitsgeister I, 34; 94; 98; III, 215; begattungslüstern I, 34; holen Helden oder Fromme in Indras Himmel III, 1; verführen für Indra gefährliche Asketen III, 1 f.; A. u. Walküren III, 1; 80; gehören zu Varuṇas Gefolge III, 215; ihnen Opferrosses Hoden geopfert I, 98; III, 228; schaukeln sich II, 264.

Aranyāni, sie zur Schwester machen II, 212; 214, das Lied von A. III, 199 f. Artemis II, 173 f.; ihr Symbol die Biene III, 78.

Artemisla, s. Beifuß.

Asche, über Festfeuerasche springen I, 101; 190 f.; auf Stirn u. Leib geschmiert I, 101 f.; 107; 111; 183 f.; 185; zauberisch u. weshalb I, 107; 109; II, 119; unheilvoll I, 107 f.; reinigt I, 108; heilt Fieber I, 108; Waffe des Fieberdämons ib.; A. geworfen I, 112; Holiasche aufeinander I, 108; 111; 116; 125; in die Luft empor I, 111; A. apotropäisch u. fruchtbarkeitfördernd I, 107—109; 112—116; III, 185; (heiße) Asche = Vulva I, 112; A. in Gräbern I 114 f.; Kraft besonderer Arten A. I, 109—111; A. vom Kāmafeuer I, 111; der Holikā I, 147; Aschermittwochasche I, 110 f.; Schlagen mit Aschesäcken I, 111 f.; III, 185 (auch d. Knecht Ruprecht führt zuweilen einen langen Stab mit Aschenbeutel u. schlägt damit die Kinder, Reinsberg-Düringsfeld, D. festl. Jahr² 448 f.); sich in A. werfen I, 170; 173; Bestreuen mit A. im Christentum I, 112; Tempel u. Menschen mit A. beschmiert I, 184 f.; A. der Vegetationsdämonen auf Felder gestreut I, 147; 191; 214; ins Wasser geworfen I, 109; 214; Sterbende auf Asche gelegt I, 115.

Aschermittwoch, Fest der Fruchtbarkeit I, 117; da tolles Treiben ib.

Asen, himmlische Götter II, 257; Verbrannte gingen zu d. A. ib.

Asket, abgefallener, wie sündhaft, wie gestraft u. entsühnt I, 175 f.

Asura, das alte Göttergeschlecht II, 3; III, 211; chthonisch II, 251; kämpfen mit Himmelsgöttern II, 251; III, 212 f.; durch Hinterlist der Himmlischen gestürzt II, 253; III, 212 f.; älter als die Himmlischen II, 257; (NB. Das wohl kaum ganz richtig!); A. unsterblich, Himmlische sterblich II, 215

- (vgl. III, 130; Anm.); erstes Drama stellte Kampf der A. u. der Himm-
lischen dar II, 259; übergroße Zahl der A. III, 27; best. Himmliche A.
genannt III, 211 f.; A. bedeutet König usw. III, 211 f.; = Titanen III, 212.
- Attis**, Klagen um A. I, 2; seine Selbstentmannung I, 4; 142; Figur in Baum
gehängt I, 31; verbrannt I, 32.
- Backenstreich**, s. Ohrfeige.
- Backsteinpulver**, unheilvoll II, 134 f.
- Backwerk**, verschiedenes II, 107 f.; in Penis- u. Vulvaform I, 130; II, 142.
Vgl. *ullopikā*, *pūrikā*.
- Bad(en)**, wie verdienstlich II, 68; bes. nötig in unheimlichen Zeiten II, 99;
225; im Kārttika II, 25; 99; beste Tageszeiten II, 25; Sesamölbad II, 22—28
usw.; „Feuerbad“ I, 107; B. mit Erde s. Erde u. *mṛitikāsnāna*; B. des
Kranken u. der Menstruierenden II, 76 f.
- Balder** u. Nanna I, 3; B.s Leichenstoßfeier I, 134.
- Bali**, sein Fest zügellos I, 237; II, 5; 109 f.; Gliederung des Balifestberichts
in Bhav. II, 2; dieser Bericht selber II, 3—13; die andern Quellen II,
13—18; „Balis Reich“ II, 3; 5, 105—114; es ist Spiegel dessen, was unter
Balis Herrschaft war u. wieder sein wird II, 10; 200 f.; Balifest durch
Vishnu eingesetzt II, 3; 18 f.; 20; die 5 Tage um das Balifest II, 57 (vgl.
Kārttika); dauert einen Tag u. eine Nacht II, 3; 18; 20; drei Tage
II, 18—20; 57; Datum II, 3; 11; 57; 224; bald Kārttika, bald Aṣvina II,
24; 27; 57 f. (vgl. Zeit); da Geister des Wachstums mächtig II, 20; Se-
gensfrucht der Feier II, 10—13; 200 f.; Mantik II, 10; 201 f.; „möge Balis
Reich kommen“ II, 30; 140; 190; Balis Verehrung durch d. König II, 8;
186—188; durch d. Volk II, 9; 188—193; Mantra an B. II, 9; 189; Bild
aus Getreidekörnern, Reismehlteig, Kuhmist II, 9; 20 f.; 189 f.; aus ge-
kochtem Mehl II, 249 f.; aus Messing usw. II, 250; zu Pferde II, 250; in
5 Farben gemalt II, 8; 187; B. chthonisch II, 182; 187—189; 242; 250;
Korngottheit II, 193; ihm bes. Lotosblumen geopfert II, 8 f.; 186—188;
193; verbrüdet mit Naraka u. Yama II, 242; als Vegetationsgeist beraubt,
in die Erdtiefe hinabgestoßen, versöhnt II, 244; durch Brahma ver-
drängt II, 246 f.; 249; sein Wagenfest II, 249 (vgl. 246—249); unter B.
goldenes Zeitalter II, 251; 256; ist Adelsgestalt II, 251; 253 f.; 256; vom
Zwerg Vishnu gestürzt II, 3; 251 f.; 255; wird einst wieder Weltherrscher
II, 254; harrt zauberisch unsichtbar der Zeit II, 254; Musterkönig
II, 251 f.; 255; vormals Herrscher in Malabar II, 255; macht dort all-
jährlich Fahrt durchs Land II, 255; als spreufressender Esel von Indra
gefunden II, 256 (Esel phallisches Tier!); in Berghöhle ib.; B. = Satur-
nus II, 55, 250—266; sein Fest Saturnalie II, 256; Entsprechungen zu
Balifest, Saturnalien usw. II, 262—266; Besenkung an Bali- oder Lich-
terfest II, 6 f.; 154—156; 263; B. mit Luzifer verwandt II, 266. Vgl.
Kaumudī, Dīwālī, *dīpālī*, Licht.
- Bananenbaum**, Bild der Schwäche u. des Frauenschenkels I, 105; Vege-
tationsmacht I, 104 f.; chthonischen Mächten geweiht II, 89; 239; dem
Varuna I, 105; III, 222; Wachstumszauber I, 105; III, 222; Stücke davon
an Indrabäum gehängt III, 25; 33; 96; 222; B. bei Lichterfest II, 89.
- Bär**, Repräsentant der Vegetationsmacht I, 81; 226.
- Barden**, indische, Kampfbegleiter u. -besinger ihrer Gönner III, 141 f.
- Baum**, mit Holipulver bestreut I, 16 f.; durch Fisch angeregt zu blühen
usw. I, 17; 118 f.; durch Bohnen I, 121 f.; durch Gerste II, 122; durch
Tanz I, 57; geschlechtl. Äußerungen (rammeln usw.) I, 17 f.; Schwanger-

schaft I, 17; 237; III, 222 (von d. Schwangerschaft der Gewürznelkenbäume auf d. Molukken auch Frazer II, 28; des Reises in Java ib.; in Orissa u. nördl. Sumatra ib. p. 29); mit Strohseilen umwunden I, 17; 200; mit rotem Gewand oder Faden angetan I, 22; III, 222; geküßt usw. I, 18; 73; B. mit roten Blüten erotisch u. zauberisch I, 23; 37; vor Fällung verehrt, versöhnt usw. I, 48; III, 19; 29 f.; 43; 57; 87 f.; 89; Mantra an ihn III, 19; 29; 43; 87 f.; 89 f.; Geisterwesen zu Wohnungswechsel veranlaßt I, 48; III, 19; 58 f.; 71; 87; 89 f.; Axt mit Honig u. Schmelzbutter eingeschmiert I, 107; III, 31; 59; 90 f. (vgl. III, 94); andre apotropäische Mittel III, 89; 94; fällen, wenn nachts vorher glückl. Traum III, 30 f.; 59; 90; wie zu fällen III, 59; 88; 92; Mantik dabei III, 19 f.; 31; 59; 91—93; bei abnehmendem Mond fällen III, 65; oberes u. unteres Ende kennzeichnen III, 59 f.; 93; Hereinbringen des gefällten III, 20; 31; 60; welcherlei B. für Indrabaum, Götterbild, Haus usw. unheilvoll III, 19; 29; 43; 55 f.; 66—73; 83; welcher glücklich III, 9; 19; 28 f.; 43; 51 f.; 56 f.; 63—66; 87; manche Bäume gut für einen, schlimm f. andern Zweck III, 71 f.; aus Krug begossener unkoscher III, 29; 59; B. für Götterbild je nach Stifters Kaste III, 63 f.; Farbe des Kerns je nach Kaste III, 57; B. Vegetationsmacht I, 28—53; 67; 100 f.; 106 usw.; B. mit hineingetanen Bäumchen oder Keilen androgyn I, 88 f.; Bäumen Lichter angezündet I, 99; II, 96; Baumgeister (Holzleute usw.) I, 78; 85; 153; II, 63—66 (vgl. bes. Gandharva, Yaksha); als Kinderspender I, 98; B. u. Baumgeister lassen Lärmen, Schimpfen usw. I, 139 f.; Phallus, Kteis usw. in B. geschnitten III, 66; B. schenkt Kinder II, 134; Totenseele in B. I, 99; B. ist beseelt ib.; fühllos I, 99 f.; auf B. gehängte Figur des Baumgeistes I, 31 (vgl. doppelte Darstellung); Baumäste glückerzeugend II, 118 f.; 167 unten f. usw.; Baumblätter ditto II, 122; Lappenbaum I, 101; der Erdgöttin wilde B. heilig I, 213 (vgl. Pflanze); Herrlichkeit u. Heiligkeit des B. I, 214 f.; die finnische Ureiche II, 258; zu B. verfluchte Götter I, 50 f.; Baumportenta III, 67; 71; der Vegetationsfiguren Kostüm aus Rinde, Blättern usw. III, 184; 248; vgl. I, 56, Anm. 1; Maske aus Baumrinde I, 85; aufgerichteter B. = Penis erectus III, 190—195, welche Baumarten weiblich I, 208 f.; III, 195 f.; Baumzucht jünger als Ackerbau I, 202; II, 64; Baumpflanzung u. -weihe II, 64 f.; III, 214 f.; 226. Vgl. Indrabaum, Milchbaum, Julblock, Opferpfosten, Holz; *açvattha*, *udumbara*, *karañja*, Mango, Feigenbaum.

Baumwollpflanze, -samen, zauberisch II, 34; 143; III, 69.

Begraben, des Vegetationsdämons I, 100 f.; des Bacchus I, 111; des Herings I, 117; der Kilbe ib. (der Kirmes auch in Reinsberg-Düringsfeld, D. festl. Jahr² 362 f.; 365 f.; 367; oft mit viel Wehklagen, vgl. I, 186); des alten Jahres I, 101; B. der Leiche, s. Totenbestattung.

Beifuß (*damana*), Kāma als B. I, 38—53; der Zeugungsgenie dargebracht I, 40; 110; dem Kāma I, 40 f.; 53; dem Çiva I, 40 f.; 49; 52; 103; dem Vishnu-Kāma I, 49; den Göttern I, 51 f. (vgl. 40); „geweckt“ u. dargebracht I, 49 f.; 228; verehrt I, 48; Kāma als Beifuß verehrt u. verbrannt I, 41—44; u. so verjüngt I, 46; B. in Johannisfeuer verbrannt I, 44 f.; aus Asche des Kāma entstanden I, 43 f.; 50; der von Çiva verbrannte Kāma wiederverkörpert als B. I, 50; d. Beifuß versetzt alle Welt in Liebestollheit I, 51 f.; 158; 161; Kāma als B. schaukelt mit Gattin I, 158—162; Kāma am Fuß des B. verehrt I, 91; Fest u. Verehrung des B. I, 43; 48 f.; Frucht des B. gegessen (d. h. Kāma) I, 40; 52; B. blüht im Caitra I, 49; ist zauberisch bes. zu Johanni I, 38 f.; 44—46; Kohlen

- unter B. zauberisch I, 47; Beifußzauber heidnisch I, 46 (vgl. die an den zauberischen Farnsamen geknüpften Bedingungen, Frazer XI, 289).
- Beine** übereinander schlagen, s. Zusammenknüpfen.
- Berge**, verehrt II, 176—178; III, 126—128; in B. wohnen oder verschwinden Totenseelen II, 260; III, 226; B. Gottheit der Hirten III, 125; aus den B. Regen III, 146; 226; Berggeister verwandeln sich in Löwen, Tiger usw. III, 125. Vgl. Kyffhäuser.
- Beriechen** am Kopf I, 181; II, 149; III, 175.
- Beschuldigung**, ist Zauberstoff I, 138.
- Besen**, Penisymbol I, 221; II, 135; III, 238; zauberisch I, 221; II, 135; 140; Kranker mit B. umkreist II, 34; B. von Alakshmi in Hand getragen II, 134; von Darsteller des Fruchtbarkeitsdämons I, 225 unten; auch Hexen der Oraon reiten drauf II, 135; III, 238 (vgl. I, 221); aus Rohr bei Roßopfer III, 238.
- Besessen**, Gebaren u. Volksheilmittel II, 68 f.
- Betel**, aphrodisisch I, 25; II, 109.
- Bhagavati** von Cranganore I, 131 f.
- Bhairava**, seine „Ankunft“ (tolles Fest) I, 182—186; die Leute da von ihm beseelt I, 185; ist aus d. Geschlechtsdrang entstanden I, 181; chthonisch I, 185 f.; ins Wasser geworfen u. beklagt I, 184; 186; Lichter bei seinem Heiligtum am Balifest II, 4; Hauptgott Nepals II, 215; sein Tier der Hund I, 183; II, 215 (vgl. Hund).
- Bhishma**, eng mit Yama verbunden II, 39—41; Bh. als Totenseelengenius II, 216—218; 220—222; seine 5 Tage (Bhishmapañcaka) II, 216; wie gefeiert II, 216 f.; Mantra an Bh. II, 217 f.; wann sein Fest eingesetzt II, 217; wurzelt in Manenverehrung II, 217; Bh. zugleich *pitar* und *deva* II, 217; mittels Pfeilschuß aus Felsen getränkt II, 217 f.; Nachweis seiner chthonischen Natur II, 220—222.
- Bhrātṛbhāṇḍā** = Bhūtamātar I, 172; 180.
- Bhūmiya**, Feld- und Viehgottheit II, 170 f.
- Bhūtamātar**, ihr Fest I, 157; 181; im Bhavishyott. I, 170—180; im Skandapur. I, 180—186; wie toll gefeiert I, 170; 181—184; wie Bh. entstanden I, 170—172; 181; aus dem Geschlechtsdrang I, 181; Aussehen I, 171 f.; 181; wohnt unter Baum I, 173; 177; Kindergenie I, 173; 178; Zeit, Art u. Frucht ihrer Verehrung I, 173; 178 Anm.; theatralische Vorführungen zu ihrer Festzeit I, 173—179; Toten- und Vegetationsgenie I, 178; 185; Licht für sie I, 178; ist androgyn I, 171 f.; 179 f.; ihre verschiedenen Namen u. Seiten I, 172; 180; bildhaft wie darzustellen I, 186 (mit Phallus in Hand u. von Phallen umgeben); ursprünglich Feigenbaum I, 151—153.
- Biene**, Totenseelentier I, 125; 139; II, 241; III, 75; enge Beziehung zu Toten und Fruchtbarkeitsmächten III, 77 f.; Tier des Mondes III, 50; des Varuṇa III, 74; des Kubera ib.; zauberische Bedeutung III, 73—86; im Liebeszauber III, 78; chthonisch, prophetisch usw. III, 77; Sichniederlassen auf best. Dinge unheilvoll III, 73 f.; 76 (vgl. 26; 50); Baum, auf dem Bienenschwarm, unkoscher. III, 73; 83; Totenseele ist B. III, 78 f.; 81; also heißt auch Durgā „Biene“ (Çiçup. VI, 72; Kālivilāsatāntra XII, 1); B. und Totenseelen hassen wüstes Wesen, Unkeuschheit zu best. Zeiten usw. III, 78 f.; hassen, Fluchen, Zanken usw. III, 79; sind „fromm“ wie die „Väter“ III, 79; mit relig. Scheu behandelt ib.; aus Stieras entstanden III, 77; 79 f.; = Walküren III, 80; Mond als Zeugungsvorsteher „Biene“ III, 78 (vgl. Artemis); Todesfall im Haus den Bienen angesagt III, 80 f.;

- freundl. Wesen bei Germanen III, 81; Tier von Wald, Wüste, Gebirge III, 82 f.; im Wald heilvoll III, 83; Honigsammler = Bientötter III, 83; inniges Verhältnis zu Aśvin III, 83 f.; im goldenen Zeitalter Waben voll Honig ohne Bienen III, 83. Vgl. Honig.
- Bild**, des Feindes usw. zaubernd durchbohrt, enthauptet, verbrannt usw. II, 169 f.; B. von Gott oder Geist auf Behälter mit Wasser, Körnerfucht usw. hingesetzt I, 43; II, 64; 219; III, 45; woraus ein Bildnis des Indra gemacht II, 44; 100; woraus alles ein Götterbild II, 191; Leinwandbilder der Weltgegendhüter III, 45; des Viṣṇu II, 158; des Kāma I, 53; der „Mütter“ I, 179; des Govardhana II, 176; Vgl. Götterbild, Bali, Mehl, Farben.
- Blumen**, (Blüten), rote für unheimliche Wesen II, 218; nicht im Totendienst II, 43. Vgl. Rot.
- Blut**, fließendes macht Regen fließen I, 56 f.; mit Bl. beschmiert I, 83; von Toten ersehnt I, 124; wirkt Geschlechtskraft I, 124; Bl. des Opfers unholder Wesen Teil III, 237; darf nicht auf d. Erde fallen III, 237; Bl. des Oktoberpferdes III, 237.
- Boëmus** Aubanus I, 79 f.
- Bogen**, was für Holz zu Schießbogen III, 65; 72.
- Bohnen** (vgl. Hülsenfrucht), verdummend I, 120; aphrodisisch I, 119 f.; Opfer an Totenseelen, Totengenien, Fruchtbarkeitsmächte I, 119—124; II, 42—44; 226; III, 218—220; weshalb Totenopfer I, 121—124; II, 42—44; B. zauberisch (apotropäisch, Fruchtbarkeitwirkend) I, 119—121; machen Bäume fruchtbar I, 121 f.; II, 46 Anm. 2 (NB. Statt Bhaviṣyapur. II, 1, 61 auf S. 121 unten muß es heißen: Bhaviṣyapur. II, 1, 10, 61); Bohnenblätter aphrodisisch u. heilwirkend I, 119; 121; II, 42; 59; III, 225 Anm. 2; als Gemüse an Gespenstertag II, 42; 59 (vgl. I, 119; 121); Bohnenstrohfeuer I, 121; III, 220; B. zu Allerseelen II, 47; nicht Himmlischen geopfert III, 219 (vgl. I, 122); für flamen dialis Tabu I, 122; III, 219; Totenseelen in B. I, 123 f.; Bohne = Kopf eines Toten I, 123 f.; III, 219; = Hode I, 123; II, 37; III, 220; Symbol der Zeugung I, 78 f.
- Bombne** I, 103; 105 f.; 203.
- Brahma**, ist Dummkopf I, 162; hat turteltaubenfarbigen Wagen I, 164; ist Fruchtbarkeits- und phallischer Genius II, 65; 170; 216 f.; 249; III, 70; 214; 220 f.; seine rathayātrā I, 199; 246; 249; ist zuerst Wasserpflanze II, 249; vgl. im Nachwort; ist Baum- u. Vegetationsdämon III, 214 f.; zusammen mit Rudra unter udumbara verehrt II, 210.
- Brahmanen**, junge, durch Laster ins Unheil II, 67 (Citrābhānu u. Manojava); 71 (Dhanegvara); 75 (Ekadanta); 96 (Harikeṣa); alter Br. als Hurengast I, 175; Br., der von seiner bösen Frau in den Wald und ins Würfelglück läuft II, 84 f.; Br., der sich die Brunst von 7 Ziegenböcken wünscht I, 89; III, 163 (vgl. Yājñav. I, 6, 14, 13).
- Brantöme** I, 111.
- Brīhaspati**, befreit die Wasser und das Licht III, 138; ihm der Winter heilig III, 270.
- Brot**, zauberisch II, 32; 141; 180; 192; III, 77; Verkörperung des Korngeistes II, 192 (vgl. II, 180); Tieren umgehängt II, 180, 192.
- Brüste**, wie Krüge I, 170 f.; künstliche der Männer bei Vegetationsfest I, 182; 185; viele Brüste hat die Artemis von Ephesus III, 195 (auch die Isis. Bachofen, Mutterrecht II b).
- Buddha** u. Buddhismus II, 4; Buddha macht zauberisch zu Buddhisten II, 17, Buddhismus in Indien noch mächtig, bzw. verschwunden II, 56.

Butter, s. Schmelzbutter.

Çakunikā I, 141.

Caprificus, Nonae Caprotinae I, 153—155; III, 195.

Çaradākānta (-deça) Kaschmir I, 162.

Chthonische Genien, sind Fruchtbarkeitsdämonen I, 64; 82 f.; 185; 203; II, 114; sind schwarz I, 64; 83 f.; unheimlich II, 114 ff.; Opfer an sie II, 41 bis 47; Mist, Kot, Schlamm usw. ihnen lieb I, 185. Vgl. Fruchtbarkeitsgenien.

Çitalā, Kinderdämonin, ihr Fest I, 187 f.

Çitoshnā = Holī I, 188.

Çiva, entmannt sich I, 4; 142; hält seinen Penis mit der Hand dar I, 30; ist = Kāma I, 36; 40 f.; sein Äonenlager Koitus mit Pārvatī I, 19; 50; 68; 170 f.; 181; 207 f.; Rām, I, 36, 5 ff.; Hochzeit mit Minākshī I, 132; ist blauschwarz u. rot I, 61; Hoden- und Fötuszerstörer I, 136; III, 186; vernichtet d. linke Auge des Bhaga I, 162; Kind der Prakṛiti I, 206 (vgl. Bachofen, Gräbersymbolik 28); die 7 Ṛishi seine Brautwerber I, 207; Zwiebelstengel sein Zepter I, 209; ist Baum-, Wald- und Feldgenius II, 65 f.; 172 (vgl. Rudra); Urtotenseele u. Gespensterherr II, 73 f.; erfindet Würfelspiel usw. s. Würfelspiel; weshalb er die Gāṅgā auf d. Kopf trägt II, 149 bis 151; seine Wagenfahrt II, 199; gespenstische Form dem Sündemann ähnlich (mit 8 Beinen, 1 Auge usw.) II, 219 f.; ist = Penis erectus III, 38; 186 f. (vgl. çambhu); = Samenerguß III, 187; Ç. als Topf voll Reis II, 190; haßt ungewaschen essen I, 140.

Claudius, Matthias I, 163.

Coleridge III, 4.

Couvade, woher III, 82.

Çrī, s. Lakshmi.

Çukra, Guru der Asura II, 253 f.; durch Zauber unsichtbar II, 254.

Curcuma, erotisch I, 22—24; 49.

Çushnā = Vritra III, 137 f.; zwei Ç. III, 138; Indra zerspaltet ihm die Hoden III, 166.

Çyāmā, die Weintraubengöttin II, 114.

Dang Diwālī II, 142 f.

Darbhaḡrāshalm, schützt Baum bei Beilhieβ III, 94. Vgl. kuça.

Demeterfeiern I, 129 f. (unanständig).

Deukalion u. Pyrrha werfen verhüllten Gesichts Steine II, 141.

Devala Kāçyapa, Ackerbaugenius III, 157.

Dhānyamālīnī, eine Getreidegöttin I, 109.

Dionysos, Baumgott, ihm d. Fichte heilig I, 32; = Penis erectus; Stier, Ziegenbock ib.; Çiva u. bes. Skanda ähnlich I, 32; Stück Holz ib.; Toten- u. Fruchtbarkeitsgenius I, 82 f.; ist mannweiblich I, 86; bes. Frauengott, Bachofen, Mutterrecht XXII—XXIV; 233—235; in griech. Komödie verspottet I, 130 f.; Dionysos Zagreus II, 49.

Diwālī (vgl. bes. Bali, Kaumudi, Licht), Fest der Vaiçya II, 1; Hexenzeit I, 226; Mistdämon da verehrt I, 82 (vgl. Naraka); zu Ehren der Lakshmi gefeiert II, 83—90; 215 (vgl. Kaumudi, Lakshmi); ist am Neumondstag des Kārttika II, 90 (Col. Tod); finsterste Nacht im Jahr II, 103; Beginn der Nacht der Totenseelen II, 103 f.; D. in Nepal II, 215; in Sindh II, 238 f.; Beschenkung am Lichterfest II, 263.

Docht, s. Licht.

Doppelte Darstellung, des Vegetationsdämons I, 29—32; 35; 42 f.; 89 f.;

- 151 (vgl. Frazer II, 73 ff.); des Penis I, 231 f.; des Indra bei Indrafest III, 100—103; die Vegetationsmacht als Baum u. als Liebes- oder Ehepaar I, 31; III, 101.
- Drama**, welche Feste wichtig dafür I, 13; Unflätigkeit und Spott in der griech. Komödie I, 129—131; dramatische Vorführungen bei Bhūtamātarafeier I, 173—179; erstes Drama stellte d. Kampf der himmlischen u. der chthonischen Gottheiten dar II, 259; III, 50; erstes D. am Indrabaumfest aufgeführt III, 50; d. Drama führt zauberanalogisch das wirkliche Geschehen des Agierten herbei III, 50, vgl. II, 170 (in Bhāratīyāṇṭyac. III, 173; 90—95 wird auf der Bühne ein ganz ähnliches Schauspiel aufgeführt, wie Bali S. 169 darstellt, u. zwar um für d. König im Krieg das gleiche Töten, Sengen u. Brennen usw. zauberisch zu bewirken; vgl. auch den Kopfkörperzauber in der Monatsschrift Asia, März 1930, S. 188).
- Dreieck**, Symbol der Vulva III, 133 (daher auch so wichtig in Tantrareligion. Sogar: Die Lampen für *ārātrika* der Durgā sollen dreieckig aus Mehlteig geformt sein, Kulārnavatantra VII 33 c—36 b).
- Durchgehen**, unter Baumstäben, Stangen, Stricken oder Figuren aus Gras usw. II, 8; 165; unter Zauberdin (yantra) II, 17; unter *torāṇa* II, 122; 168 (vgl. *torāṇa*, Mārgapālī).
- Durchgießen**, durch Wagennabe, Hose, Loch II, 171; vgl. 259.
- Durchkriechen**, durch Loch usw. III, 171.
- Durchziehen**, durch Loch usw. III, 171.
- Durgā** (vgl. Gauri), ist schwarz und braunrot I, 61; schwarz oder rot die Dämoninnen in ihrem Gefolge, Kulārnavatantra X 138—143; oft sie selber bes. in Tantraschriften; wichtiger als Śiva I, 209; Opfer an sie Hülsenfrüchte usw. I, 122; ihr großes Fest I, 157; 187; 236 f.; ihr Wagenfest I, 169; 220; II, 35; 197; 236; Feste der D. in Bhādrapada u. Āṣvina II, 135; 197; 235 f. (vgl. Wagenumfahrt); ihr Tier der Löwe I, 164; sie Kolikaweibchen III, 244 (d. *kokila* ist schwarz, wie die weibl. Scham!).
- Ehebrecher**, wie bestraft I, 174; wie die Ehebrecherin I, 145; 175; wie Gattin zauberisch an Ehebruch verhindert wird III, 166.
- Ei**, Fruchtbarkeitssymbol I, 30; 81; 133; am Maibaum I, 133; III, 107.
- Einschmieren**, mit Schlamm, Exkrementen I, 28; 43; 170; 182—185; mit Holipulver I, 41; 55; 126; mit Asche und Schlamm I, 183. Vgl. Asche, Exkremente, Schlamm.
- Eisen**, unheimlich II, 134; Totenseelen verhaßt I, 150; kultisch Tabu I, 151; zauberkräftig ib.; Mörder mit Eisengeruch III, 4. Vgl. Schwert.
- Elefanten**, wie kampf toll gemacht I, 118; lustriert II, 115 f.; 117 f.; 120 f.; Königs Elefant zuerst II, 168; *çānti* für E. II, 120—122 (vgl. *nirājana*); wie gegen Geister zu schützen II, 120; rotelgefärbt II, 198; Must einer Elefantenkuh unheilvoll II, 121; acht Weltelefanten II, 122; Gottheiten der E. II, 245 f.; Portenta durch E. II, 121.
- Elfen**, hassen Menschenkot, Nacktheit usw. I, 140; Glocken I, 142; machen Kinder krank I, 140, 188.
- Engelmann** I, 151.
- Entmannung**, Selbst-, der Kybelepriester I, 3; des Śiva I, 4; 142; des Attis ib.; = Tod I, 5.
- Erde**, Mutter (Göttin) E. I, 207; 213; II, 38; 64; Königin der Schlangen III, 231; ist schwarz I, 84 f.; Schwarzes ihr geopfert III, 209; 230; schwarze Henne III, 151; 154; Honig, Milch, Brot III, 86; Vermählung

- des Sonnengottes und der E. I, 68 f.; III, 151; 154; die E. als Regengottheit III, 146; als älteste Vegetationsmacht I, 207; wassergesättigte E. Darstellung der Fruchtbarkeitsgöttin II, 90; 137 (vgl. Bachofen Gräbersymbolik 61; Mutterrecht passim); der Erdgöttin wilde Bäume heilig I, 213, vgl. 125; E. u. Erdscholle zauberisch (lustrierend) II, 4; 23 f.; 30; 33; 38 f.; III, 229 f.; nach Verrichtung der Notdurft Reinigung mit E. I, 181; E. von Bordelltür segensvoll II, 153; III, 229; sich auf d. Erde setzen, sie fruchtbar zu machen I, 17; III, 182; nicht Lichter auf die E. stellen II, 67; in Keuschheit auf d. Erde schlafen, oft bei *vrata*, z. B. II, 216; 221; 223; III, 192; magievolle Personen u. Dinge dürfen nicht den Erdboden berühren III, 91 f.; 185; Erdenstaub u. Schlamm heilwirkend I, 125 f. (vgl. Einsmieren, Schlamm); E. auf Frauen geworfen I, 101; 126; Festfeiernde von E. starrend I, 184; verselbigen sich mit d. Acker I, 185; Hochzeit der Erdmännlein zu Johanni III, 252.
- Erhängtem** Backenstreich geben I, 193 f. Vgl. Ohrfeige.
- Erntefeste**, voll Unzucht II, 109—113; anständiges indisches II, 113 f.; Winzerfest II, 114; bei E. Unglück ausgetrieben II, 131—141, bes. 139 bis 141; Erntefest der Santals II, 180; der Hos I, 184; II, 112; E. über längre Zeit hin sich erstreckend II, 141 f.; am Vollmondtag des Kärttika III, 216; Erntefeier u. Totenfeier zusammenfallend I, 83; II 232—237. Vgl. Vegetationsfeste.
- Erotische Gelegenheiten** II, 194.
- Ertrinkende** nicht retten, s. Wasser.
- Erinnyen**, sind Erddämonen I, 179 (vgl. bes. Bachofen, Mutterrecht 51 b bis 52).
- Esel**, geil, aschenfarbig usw. I, 116; 174; II, 135; III, 163; Fruchtbarkeitsgenien reiten auf E. I, 174; 182 f.; ebenso Alakshmi II, 134 f.; Açvin u. Indra fahren mit E. III, 85. Vgl. Glocken.
- Exkreme**, (sich) damit einsmieren I, 28; 182 f.; 184 f.; Menschenkot auf Kissen getragen I, 78; 81 f.; Kot ändern vor d. Nase gehalten I, 183; E. zauberisch II, 94. Vgl. grumus merdae.
- Fackeln**, mit F. durch Felder laufen II, 95; apotropäisch II, 120.
- Fahne**, Mantik III, 20; F. als Maibaum I, 102; F. am Lichterbaum II, 59; Fahnen am Indrabaum III, 95, 109 Anm.; Farben der Fahnen u. Fahnenstangen verschiedener Gottheiten III, 220 f.; fünf F. bei Sukharātri II, 145.
- Farben** (vgl. Rot, Schwarz), des Holipulvers I, 30; Rot wie Gelb galante Farbe I, 20; F. des Penis erectus u. der Vulva I, 61; III, 220; Çiva blauschwarz u. rot II, 61; Schwarz u. Rot Farben der Hochzeit I, 62—64; der Vegetationsdämonen I, 61; 73; 83—85; 177 f.; 181 (vgl. Durgā); III, 220; der Geschlechtlichkeit I, 63; 77 Anm.; des Zaubers I, 63 f.; sind phalloktenisch I, 178; 181; III, 220 (auch bei Vegetationsdämonen!); als Apotropaion III, 220; Gesicht bei Fasching rot u. schwarz bemalt I, 76; Bedeutung von *gaura* II, 93 f.; menschl. Leib mit 5 F. gemalt II, 8; 143; 187; Faden von 5 F. für Amulett II, 118; 168; Symbolik der 5 F. II, 168; F. der vier Kasten II, 187; III, 19; 57; 64; F. der Fahnen usw. der verschiedenen Gottheiten III, 22 f.; Mantik der Fahnenfarben III, 20.
- Fasching** (Fastnacht), Begraben des F. u. Wehklagen I, 2; Faschingstreiben I, 70; 76—79; die Wurzeln der Faschingstollheiten I, 80—90.
- Faunus**, Verwandter des Saturnus II, 262; Entwicklung des F. Silvanus II, 173.
- Feige**(nbaum, -holz), Çiva u. Vishṇu als Feigenbaumarten I, 51 f.; phallisch,

- Priapen aus Feigenholz I, 51; III, 196; 253; zauberisch ib.; wilder Feigenbaum I, 154; III, 195; 252; Mücken auf F. I, 155; Feige Abbild der Vulva I, 154; III, 195 f.; Vulva wie Blatt der *Ficus religiosa* I, 231 f. (ebenso in Bhavishyapur. I, 5, 31); *Ficus oppositifolia* als Baum- u. Fruchtbarkeitsmacht I, 151—153; milchhaltiger Feigenbaum der Kikuyu III, 195. Vgl. Milchbäume, *açvattha*, *udumbara*, *nyagrodha*, *vaṣa*.
- Feind, sein Bild durchbohrt usw. siehe Bild; die Tötung auch des Feindes verunkoschert III, 12 f. (vgl. I, 113); da Schutz durch phalloktenische Farben III 220; durch Asche I, 113.
- Feste (vgl. Erntefeste, Fasching, Kaumudi, Indrab Baumfest, Unzucht usw.), vier große indische I, 11 f.; II 1; Liebesfest = Frühlingsfest I, 12 f.; F. von Vegetations- u. Fruchtbarkeitsgenien I, 1 ff.; dabei möglichst viel u. unbeschränkte Begattung der Menschen nötig I, 237 usw.; F. des Lichts u. Wachstums voll schlimmer Mächte I, 132; 136; 226; III, 251; die Festfeiern verselbigen sich mit Erde u. Erdgeistern I, 185; Festgebaren beeinflusst Natur und Kosmos II, 202 f.; Festschmuck der Stadt u. Menschen, s. Schmuck; Festbild z. B. II, 5; 108; 191 f.; III, 110 f.; Rauschtrank I, 55; III, 110 usw.; Speisung der Armen usw. dabei II, 107; 145; wie schwer es König, Kanzler, Astrolog, Hofprälat dabei haben III, 111 f. (vgl. König); vier Hauptfeste der Indogermanen III, 118; ind. Festkalender I, 157 f.
- Feuer (vgl. Agni, Verbrennung), F. ist nachts Haupt der Welt u. Sonne in ihm I, 5; reinigt (lustriert) I, 7; 110; Springen durch (Tragen über) Festfeuer I, 101; 190 f.; Haustiere um F. treiben II, 119 (vgl. I, 145; II, 169); Feuerwandeln I, 109; 191 f.; F. apotropäisch II, 33; Feuerband um Kopf geschwungen II, 57; 88; 105; 107; 115; Füchse mit Feuerbränden ins Getreide I, 110; Feuerbrände zeigen Manen den Weg II, 57; Umkreisen mit Feuer (*paryagnikarāṇa*) II, 105 f.; F. bei *nirājana* II, 116; von F. Versengtes unheilvoll II, 121; III 19; 29; 55; Feuerfeste I, 5 f.; II, 109; Mantik von Festfeuer II, 108; III, 21; 33.
- Feuerwerk (Girandolen, Raketen) I, 167 f.; III, 38; 104; in Italien I, 168. Vgl. *karkeṣa*, *cakradolā*.
- Fichte, als Gestalt des Vegetationsdämons I, 31 f.; 215.
- Field, Eugene III, 81.
- Finger, nicht mit F. auf Mond, Regenbogen usw. zeigen III, 202 f.
- Fingerschnalzen, apotropäisch II, 226, s. auch Crooke Pop. Rel. I, 240.
- Fisch (vgl. Hering), Geschlechtstier u. glücklich I, 10; treibt Bäume zum Blühen usw. I, 17; Penisymbol III, 195; Fruchtbarkeitssymbol I, 80; ist aphrodisisch, fruchtbarkeitwirkend I, 117—119; steigert Geschlechtskraft u. heilt Geschlechtskrankheit I, 94; 117; 125; Fische in Wassertümpeln der Reisfelder III, 126; in Kuhfußpfütze III, 245.
- Fleisch, Schwindsüchtigen von Hure bereitet II, 153; Totenseelenspeise II, 45; Opfer an Spukgeister II, 120.
- Fratta, fratgia I, 62.
- Freude, ist Reinheit II, 262.
- Freyr, hat riesigen Phallus II, 198; III, 221; ist = Phallus III, 187; seine Umfahrt II, 87; 199; großes Glück, wenn dabei seine Führerin schwanger wird II, 198.
- Fruchtbarkeitsfeste (vgl. Vegetationsgenien, Erntefeste usw.), lange Reihe in Indien, I, 187—189; an ihnen auch die schlimmen Mächte geschäftig I, 132; 136; 226; III, 251. Vgl. Licht usw.

- Fruchtbarkeitsgenien**, Selbstentmannung u. Keuschheit I, 4; II, 221; den Kindern gefährlich I, 6; 136; 140; III, 202; zu Hexen usw. geworden I, 6; 135; 221; 227; II, 227; zu Kriegsgottheiten u. weshalb I, 136 f.; halten Schlangen in d. Händen I, 179 (vgl. Schlangen). S. auch Vegetationsgenien, chthonische Genien, Erde.
- Frühling**, Genosse des Kāma, seine liebestoll machende Macht u. Pracht I, 162—165; = Kāma I, 41.
- Frühlingsfeste**, lange Reihe in Indien I, 187—189; im Abendland I, 188; erotische Gelegenheit II, 194; F. = Feste der Liebe I, 12 ff.; wichtig I, 13; an F. Angeschlossenes I, 190—201.
- Frühlingssonne**, ihre Wagenumfahrt I, 162—170.
- Fuden**, fuen usw. I, 75, vgl. Lebensrute.
- Galle**, ist = *tejas* III, 227; der Schildkröte befruchtend ib.
- Gandharva**, weiberlüstern I, 34; deshalb weggebannt III, 177; genießt das Weib, sowie es mannbar III, 179; ihnen Opferrosses Penis geopfert I, 98; III, 228; Kindlifresser I, 136; G. u. Fötus I, 81; Fruchtbarkeits- u. Baumgeister I, 34; 98; 153; III, 228 (als Vegetationsgeister wohl auch gekennzeichnet durch Namen einzelner wie Tripapa „Grasschützer“ u. Čāliçiras „Reisähre“ in MBh. I, 123, 56; Hariv. III, 70, 11 f.; Vishnudh. II, 22, 59; III, 222, 17).
- Gaṇeṣa**, Toten- u. Fruchtbarkeitsgenius I, 127; II, 64; 91; 196; an seinem Tag alles rot II, 196; Elefantengottheit II, 196; sein Fest Gaṇeṣacaturthi I, 127; II, 196.
- Gattin**, muß Totenmahl kochen II, 45; dritte G. stirbt bald III, 70 f.; 90; wie durch Tausendfüßler u. Indra treu bewahrt III, 166; ihre Teilnahme am Kult III, 178; was Gattin bei Opfer tut gleich Begattung III, 178, vgl. 255 unten; G. als Opferlohn verschenkt III, 248.
- Gaurī** (vgl. Durgā), Getreidegöttin II, 91 f.; 196; III, 218 usw.; ihre „Adonisgärten“ II, 92; III, 218; ursprünglich Varuṇas Gattin III, 218; 234; 250; Bedeutung des Namens II, 92 f.; III, 218; Gaurifeiern I, 209; II, 91; 136 f.; 196; 235 f.; III, 218.
- Geburt** (Scheingeburt), neue des abtrünnig gewordenen Asketen, des Totegeglauten usw. I, 176 f.; G. zauberisch gehemmt II, 51 f.
- Geister**, ihre Sprechweise I, 228; solche, die Schmähen, Fluchen, Unsauberkeit usw. nicht ertragen I, 138—140; der Vierzehnte der Gespenster II, 120; Orte der G. II, 4; 56 f.; 62 f.; 70 f.; 83; 87; 105; 115; 120; 145; 221 f.; 239 f.; wann Geisterspuk am schlimmsten I, 132; 136; 226; III, 251. Vgl. bes. *preta*.
- Gemüse**, woraus alles bereitet II, 43 f.; aus Bohnenblättern II, 42; 59 (vgl. I, 119; 121).
- Georg**, St., Wald- und Fruchtbarkeitsgeist III, 76.
- Gerste**, apotropäisch I, 116; II, 139; schützt die Götter I, 95; II, 35; regt Bäume an I, 122; fünf Gerstenkörner ganz verschluckt II, 215; den Himmlichen geopfert II, 217; ältestes Getreide III, 217; ihre relig. Bedeutung ib.; ist Varuṇa heilig III, 206; 217; = Varuṇa III, 217 f.; „Essen von Varuṇa“ (d. h. von Varuṇas Gerste), s. Varuṇapraghāsa.
- Geschlechtliches** u. Geschlechtsteile, überragende Wichtigkeit in d. Religion bes. in Indien, u. warum I, 7—10; 234—238; Geschlechtstätigkeit u. Vegetation ein Ding, s. Vegetation; Geschlechtsglied u. -kraft glückwirkend u. apotropäisch I, 8; 45 (wie ungeheuer häufig u. wichtig sie u. die Begattung

als Fruchtbarkeitszauber auch im alten Griechenland, s. Dieterich, Mutter Erde² 92—115; Geschlechtsteildarstellung bei Leiche I, 114 (vgl. III, 220); nur ungebundene Geschlechtslust ist wirkliche I, 69; III, 30; Geschlechtsteil = Vogel (Kuckuck usw.) III, 181; 244; wie Penis u. Vulva geformtes Gebäck I, 130; II, 142; Wörter für d. Geschlechtsteile zahlreich I, 145 f.; Penis u. Vulva das Höchste (wütend Begehrt, Heiligtum) I, 181 f.; III, 230; Phallus u. Kteis in Bäume eingeschnitten III, 66; wie Geschlechtsbegierde bei Menschen entstanden III, 230, Anm. 1. Vgl. Penis, Vulva.

„Geschnitten“ (astrolog.) II, 20; 23; 181.

Gespens, s. Gewaltsam Umgekommene, Geist, *preta*.

Getreide, s. Korn.

Getreidewanne (Worfelwanne), s. *čurpa*.

Gewaltsam Umgekommene usw., werden böse Gespenster II, 28 f.; für sie am 14. der dunkeln Monatshälfte geopfert II, 28; 73.

Glocken u. Glöckchen, sind Elfen, Hexen usw. verhaßt I, 142 f.; 227; Grund ihrer Segenswirkung I, 217—238; hohe Bedeutung in christlicher Welt I, 217; Glockentaufe I, 219 f.; irdne G. I, 227; große Wichtigkeit in Indien I, 218 ff.; an Zug- u. Kampftieren I, 218 f. (natürlich sind vor allem auch die Elefanten damit behängt, wie z. B. in MBh. VII, 36, 35; Raghuv. VII, 41; Čiçup, XVII, 35; XII, 34. An der letzten Stelle trägt der Kriegselefant z w e i Glocken); Glöckchen am Liebeslager I, 221; 232; unter Brautbett I, 221; am Brautstuhl I, 222; Gl. am Lichterbaum I, 224; II, 62; am Indrabau I, 224; III, 18; 36; 45; 54; 95 f.; am Götterwagen bei Umfahrt I, 223 f.; II, 197; an Rindern bei Märgapälifest viele II, 7; 161; 163 f.; ebenso beim Pongal II, 126 Anm. 3; beim Rinderfest des Hariv. II, 178, Anm. 3; am Jarilo I, 93; 230; chthonischen, Vegetations- u. Zeugungsgegnen eigen I, 222—227; ebenso ihren Vertretern I, 81; 84; 226; dem Skanda u. Gefolge I, 225; dem Tezeatlipoca ib.; dem Dionysos I, 225 f.; dem Attis I, 226; bei Vrishotsarga I, 226; Klöppel = Penis erectus I, 229 f.; zusammenläuten = koitieren I, 229; Penis u. Phallus mit Glöckchen I, 230 ff. (NB. S. 232 Mitte muß es ghatikā „Wassertopf“ heißen); Glockenblume Fruchtbarkeitsmacht I, 233 f. (vgl.: Geschrei des Esels, des phallischen Tiers, bringt nach ungarischem Glauben Regen [Storfer, Marias jungfräul. Mutterschaft 82 unten f.], wie nach deutschem sein „Scherzen“); G. Zaubermittel gegen allerhand Schlimmes I, 218 f.; 222; gegen Heuschrecken I, 223; erzeugen Wachstum I, 223; wecken Vegetation usw. I, 228; Kuhglocke, bes. im Wald I, 218 f.; babylon. G. I, 229; G. mit Gottheitselementen I, 219; G. phalloktenisch (androgyn) I, 238; Fürstenweihe mit Wasser aus G. I, 222. (In der Vorlage des Brahmapur.: in Hariv. II, 19, 44 geschieht die Weihe Krishnas mit Wasser aus Krügen [ghatāṭh] im Brahmapur. nimmt Indra die Glocke [ghamṭā] vom Hals seines Elefanten dazu. Ist das einfach Rationalismus, weil ja Indra keine Krüge bei sich hatte? Beachte ghamṭā aus ghaṭa).

Glück fühlen, aussprechen gefährlich; da an Holz klopfen I, 127; Glück erzeugende Dinge III, 25. Vgl. Muschel, Spiegel usw.

Glücksflöte, -krug II, 63, der Wunschkrug oder -topf auch in Vin. II, 143; III, 42; ZDMG. 34, S. 270; Old Deccan Days 129; mein „Weib“ 299 usw.

Glücksübergang der Lustdirnen II, 152—154.

Gott, Götter, diese bösem Zauber ausgesetzt I, 41; 95; 220; 231; II, 35;

- durch Zauber gezwungen I, 92; verprügelt I, 92 f.; wie vor schlimmen Mächten geschützt II, 35; des Gottes Freude u. Kraft gemehrt durch unzüchtige Taten, Reden, Bilder I, 90—92; 95 f.; Loblied Speise der Götter I, 97; auch die gute Gottheit wirkt Übel I, 136; die „tötenden“ Götter III, 204; nur die schlimmen G. u. Geister verehrt II, 131; G. Erzeugnis der Furcht ib.; G. wandlungsfähig I, 206; Entwicklung der Waldgottheiten I, 212; III, 199; 201; II, 170—174, Emblem der Gottheit ursprüngl. Form von ihr I, 231; Himmelsgötter sterblich, Asura unsterblich II, 215; die Himmlischen Nomadengötter, die Asura G. der Seßhaften III, 259 f.; der Frommen Verhältnis zu ihren G. III, 176—178; Gottheiten der verschiedenen Haustiere II, 117.; 245 f.; III, 159; die Gottheit selber sich selber geopfert III, 217; 249, vgl. Opfer; da ißt der Gott sich selbst III, 249; Gottheitssymbole in Bäume eingeschnitten (?) III, 66.
- Götterbild**, bei G. aus Holz obres u. untres Ende wie bei Baum III, 59 f.; dafür gebotne u. verbotne Bäume III, 63 f.; 66; je nach d. Kaste des Stifters III, 63 f.; Jahreszeit der Fällung III, 65. Weiteres bei Bild, Bali, Gras, Mehl.
- Govardhana**, Fest des Berges G. II, 176—179; ist ein Rinder- (also Hirten-) fest II, 176 f.; G. von Krishna als Regenschirm emporgehalten II, 177; III, 129; wie bildlich darzustellen II, 176 Anm. (vgl. II, 147 l. ult — 143).
- Grab**, bei oder in G. Phallus, Kohle, Asche usw. I, 113—115.
- Gras** (vgl. *kāṣa*, *kuṣa*), G. ausläuten, wachsen machen I, 49; 223; 228; Genien des Grasses I, 210 f.; G. Teil der freien Natur I, 211; Strick aus G. II, 163; 165; 167; 181 f.; Mārgapālī aus G. II, 7; 160; 163; Bild des Īṣa II, 163, vgl. 165; des Bhairava I, 186; der Viṣṭi II, 163; Wolfsfigur aus G. II, 165; Schlange II, 246; G. apotropäisch, lustrierend II, 165; Wurzeln des G., s. Wurzeln.
- Größe**, des idealen Mannes, des Götterbildes usw. III, 52.
- Grumus merdae** I, 82; II, 50.
- Gute** (Fromme), ihre Nähe usw. rettet von Qualen, Hölle usw. II, 73; 75 f.
- Gutes** u. Schlechtes auf Unbeteiligte übergehend II 76 f. Anm.; wie großer Prozentsatz II, 68; 76.
- Haar**, aufgelöstes oder entblößtes, bes. des Weibes, zauberisch I, 171; 186; II, 125; 171; H. Sitz der Seele I, 171 (wie die Indianer lösten auch die Skythen den Skalp ab u. gerbten ihn wie sie. Herodot IV, 64); rotes H. zauber- u. hexenhaft I, 61; 171; H. der Erde III, 168; 170.
- Hahn**, der Bhagavati geopfert I, 131; weißer dem Sonnengott III, 151; 154; H. Wachstumsverkörperung I, 133; 222; Tier des Skanda u. Hermes I, 193; 225; Verkörperung u. Bild der Geschlechtskraft u. Fruchtbarkeit I, 150; 221; 225; apotropäisch I, 150; 221; II, 32; H. bei Hochzeit I, 221; H. des Svantovit u. St. Veit I, 222.
- Hardy**, Thomas I, 99; II, 170.
- Harn**, Begießung mit H. I, 28; H. = Regen I, 18; 28; sich in H. wälzen, mit H. salben I, 170; 184 f. (vgl. I, 28). Vgl. Exkremente, Umpissung (im Norden schlägt man zu Johanni einander mit Nesseln, die in H. getaucht. Hdwb. d. deutsch. Abergl. IV, Sp. 79).
- Haus**, wie im H. Balken, Sparren usw. schauen müssen III, 60; Mantik der Bäume zu H. III, 60; glückvolle u. unheilvolle Holzarten III, 64 f.; 67; „H. des Indra“ III, 8; 100; „H. der Bhadrakālī“ III, 100; „Mann der Baustätte“ *vāstupuruṣa*) III, 163 f.; feste Wohnstatt, Erdbestattung u. Totendienst verbunden III, 261; Geister des Hausplatzes I, 141 f.

- Hausgeist** = Vegetationsgeist I, 141 f.; 213.
- Haustiere**, Gottheiten der verschiedenen II, 245 f., vgl. 117 f.; III, 159; Lustration, s. *nirājana*. Vgl. Elefanten, Pferd, Rind usw.
- Heilige**, kathol., zu bösen Geistern geworden I, 136; pflichtvergessene mißhandelt I, 92.
- Heimsendung**, der Totenseelen II, 213; 227 f.; 240—242; der Mārgapālī II, 7 f.; des Indra III, 41; 46 f.; 102 f.; 113; 177; der Jyeshthā II, 137.
- Heirat**, mit Arkastrauch III, 70; 89 f.; des Pipal- u. des Margosabaums III, 195; des Sonnengottes u. der Erdgöttin III, 151; 154.
- Hemantaka**, sein Sohn am 4. Tag nach Hochzeit von Schlange getötet II, 207 f.
- Herbert M.**, Allerseelen II, 233 f.
- Herbst**, Beschreibung III, 125—127; in Hinsicht auf Gesundheit II, 12; hauptsächliche Totenfestzeit II, 227—242.
- Hering**, Fruchtbarkeitstier I, 117 f.
- Hermes**, ist Totenseele u. Fruchtbarkeitsgenius I, 82 f.; chthonisch u. phalisch I, 86; 213; III, 265 f.; Strafgott III, 233; 265; vgl. II, 242; Seelenräuber I, 140; Geist des Steinhaufens auf Grab I, 140; Hahn sein Tier I, 133; 225.
- Herzogsbauer** I, 193.
- Hexen**, sind Fruchtbarkeitsgeister I, 6; 136; 221; 227; II, 227; reiten auf Besen, s. Besen; Hexe Holikā verbrannt I, 137 ff.
- Himmelsgegenden**, ihre Regenten III, 92; manchmal nur mit deren Namen ausgedrückt III, 102; östliche rotfarbiges Mädchen III, 152.
- Himmelsmeer** III, 144; 207 f. Vgl. Varuṇa.
- Himmelswelt** (Welt der Seligen), höchste III, 209 f.; H. im Mond, bzw. Sonne III, 264 f. Vgl. Totenheim.
- Hoch** hinauf springen, klettern usw., damit Feldfrucht hoch werde I, 197; III, 184 f.
- Hochzeit**, Rot u. Schwarz dabei wichtig I, 62 f.; Körneropfer der Braut III, 227; das Brautpaar mit gekeimten Gerstenkörnern beworfen III, 217; dem Bräutigam der Weg versperrt I, 62; sein Gesicht mit Kuhfladen beschmiert I, 82; Braut gegen schlimme Mächte geschützt I, 150; ihr Honig gegeben III, 86 (noch deutlicher der indische Brauch, das Geschlechtsglied ihr mit Honig zu schmieren. Bachofen, Mutterrecht 15 b); sie wird verhüllt II, 141; sie steckt Baumzweig in Pflockloch III, 230; Lichter bei H. II, 102 f.; Pferde mit Spiegeln geschmückt I, 221; andre Segens- u. Abwehrdinge I, 221; symbolische Entjungferung I, 62; Tobiasnächte u. erste Beiwohnung III, 192 f.; H. im Mai verpönt I, 189 (vgl. Monat); für H. unheilvolle Planeten III, 204; Unzucht bei H. I, 69.
- Hoden**, als aphrodisisch gegessen I, 124 f.; hodenzerstörende Dämonen I, 174 f. (vgl. Īṣa, Indra); Bohne = Hode I, 123; II, 37; III, 220; Schößlingspitze des Nyagrodha mit „Hoden“ I, 37; „Pflanze mit H. dran“ II, 37; „Hoden, meine Wonne“ III, 229 f. (vgl. Brihad-Up. II, 4; 11: das Geschlechtsglied Sammelpunkt aller Wonnen).
- Hofprälāt** (*purohita*), hat Verantwortung fürs Reich III, 111; macht regnen III, 144.
- Holi**, Fest des Frühlings u. der Liebe I, 11 f.; zugleich der Weizenernte I, 65; der Čūdra II, 1, vgl. I, 12; da dramatische Vorführungen I, 13; Holipulver I, 14—28; dies ist aphrodisisch I, 18 ff.; woraus hergestellt

- I, 19—25; geworfen I, 54; 103; 111; davon rot (gelb) gefärbt I, 25; 54 f.; damit beschmiert I, 54 f.; 126; kennzeichnend f. H. II, 195; Bespritzung mit Holiwasser I, 15; 24 f.; 28; 106; 126; 160; = Sperma- u. Regenentsendung I, 24 f.; Bespritzungsparallelen I, 27 f. (vgl. Wasser); mit Rosenwasser I, 97 f.; Regen- u. Fruchtbarkeitstanz von Mädchen I, 55—58; Holiaufzug u. -treiben I, 13—16; 54 f.; 58 f.; 65 f.; die Frauen bei Holiaunzucht I, 26; 54; 58; 65—67; H. = Kāmadohana I, 111; H. verschieden von Kāmafest I, 156; 189; Festdatum I, 12; 55; 148; Holibaum u. -pflanze I, 101—106; Krishna Eindringling ins Fest I, 190; H. ist arisch I, 204 f.; an H. die eignen Übel auf Paria abgeleitet II, 247 f.; H. der Red Karens I, 102 (H. in Nepal: im März, 8 Tage, über d. Zuschauer rotes Pulver geworfen, Baum mit Zeuglampen u. Wimpeln am Darbar, in der letzten Nacht verbrannt. Olfield, *Sketches from Nipal* II, 341).
- Holi**, Holikā, Bild von ihr I, 106; am Holifest verbrannt I, 137 ff.; 156; durch Schmähung u. unzuchtiges Reden u. Gebaren getötet I, 138; 142 f.; Toten-, Wachstums- u. Kindergenie I, 140; ihre Namen I, 144; ihre Geschichte u. Tötung im Bhavishyott. I, 143—153; verbrennt sich mit Bruder I, 148; ursprünglich Baum I, 147; 151—153; ihre Abstammung I, 153; Herkunft des Namens I, 205.
- Holle**, Frau, ist Totenseelen- u. Fruchtbarkeitsgenie I, 82; ihre Umfahrt II, 198.
- Hölle**, wann leer II, 209; 211—213; 231 f.; 235.
- Holz**, an H. klopfen I, 127; H. zauberisch glückvoll I, 127; II, 167 f.; H. zu Opfer II, 60; richtiges u. unrichtiges für Götterbild III, 62 f.; 66 f.; in welchen Monaten H. dafür zu schlagen III, 65; H. für Schießbogen III, 65; für Wage bei Gottesurteil III, 65 f.; für Orakelwage III, 65; für Opferpfosten III, 64 f.; für Sessel u. Bettstelle III, 65; 67; für Zahnholz III, 67 bis 70. Vgl. Baum, Haus, Götterbild.
- Honig**, ist erotisch, Fruchtbarkeitfördernd, zauberkräftig I, 107; 125; 130; III, 78; 86; 157; 225 usw.; Grube beim Pflanzen mit H. ausgeschmiert I, 107; Beil, Baum zu fällen, mit H. bestrichen I, 107; III, 31; 59; 90; auch Opferpfosten III, 94; *jarjara* III, 52; dickes Ende des Julblocks III, 93; H. Totenseelen u. chthonischen Mächten geopfert I, 125; II, 26; 45; 232; 235; III, 85 f.; der Erde III, 86; dem Priapos III, 86; dem Pan III, 83; Baumgottheiten III, 86 f.; ältern Gottheiten III, 84—86; H. ältere Opfergabe als Milch, s. Milch; als Schmelzbutter, s. III, 94, Zeile 2—5; im Kärttika zu meiden II, 45; in Regenzeit II, 98; H. wilder Bienen nicht vor Totenfest gesammelt II, 241; H. sammeln gefährlich III, 82 f.; H. Wald-erzeugnis u. Speise aus Waldwildnis III, 82—84; Indien kennt nur wilden H. III, 82 f.; 85; H. bei Aufrichtung des Indrabau in Händen zu halten III, 25; 91; Quintessenz der Wasser u. Pflanzen III, 85 f.; 145; bewirkt Regen III, 145; H. bei Vājapeya III, 183. Vgl. Bienen; Hochzeit.
- Horn**, Penisymbol u. apotropäisch, I, 42; 85; II, 52 (*Cornucopia* mit Phallen). Vgl. *çringāṣṭa*.
- Hos**, ihre Ventilsitten bei Erntefest I, 184; II, 112.
- Hülsenfrüchte**, scheinen Totenseelenspeise zu sein II, 42 f.; 47; daher den Menschen z. B. in Kärttika (II, 46 f.) u. Regenzeit (II, 98) verboten; verboten in Adventszeit u. in Zwölften II, 229; dem Sonnengott nicht geopfert I, 122; Fruchtbarkeitswesen heilig I, 81; Varuṇa, dem Totengott, heilig III, 217 f.; nicht von ihm geschädigt III, 217; welche H. den Manen verhaßt II, 46; Liste der H. II, 46. Vgl. Bohne.

Hummel, in Indien Butterdieb III, 75; in Deutschland Seelentier III, 75 f.
Hund, dem Bhairava heilig I, 183; II, 215; ist Korndämon I, 185; III, 239; fruchtbares Tier u. Tier üppiger Befruchtung, der Isis usw. I, 185; Bachofen, Mutterrecht II, 232 b unten; 233 b Mitte; die zwei Hunde des Yama II, 24 f.; H. Gefährte der Feldgeister II, 171 f.; getöteter Hund bei Roßopfer Vegetationsdämon III, 238 f.; von Hunden gefressen ins Paradies II, 216.

Hure, s. Lustdirne.

Indra, mit Lakshmi verbunden II, 85 f.; 89; Umfahrt in Kaumudinacht II, 85 f.; 89; I. als Schwan (*hamsa*) III, 4 f.; mit Agni identifiziert III, 16; von I. gesandtes Unheil III, 12 f.; die längre Reihenfolge der Indras III, 2.; 27 f.; woraus Bildnis zu machen III, 44; weiht Krishna zum Rinderhirtengott (Govinda) III, 129—131; ist in späterer Zeit der Regengott u. Götterkönig III, 1; 124; immer in Gefahr, gestürzt zu werden III, 1 f.; ganzer Zeus in seinen erotischen Abenteuern III, 2, Liebeslager für ihn und Gattin III, 8; 101; Regengott im Harivamṣa III, 124; Sonnen-, Wachstums- u. Regengott I, 7; III, 2; Gottheit des Festes der Erstlingsfrucht III, 119; 122; 130 f.; des Ackerbaus u. d. Ernte III, 132; Gott des Sommers III, 132; 144; 152; der Schlacht III, 2; 213; der Kraft III, 213; der Frühlingssonne II, 95; III, 134—144; seine Vritraschlacht zur Befreiung des vom Winterriesen überwältigten Wassers u. Lichts III, 135 ff.; diese ist wildes Schauspiel in den Bergen III, 135 f.; 139 f.; 141; Umbildungen dieses Mythos III, 137—139; finnische Parallelen III, 140; I. im Veda nicht Regengott III, 144—153; als Sonnengott in d. Samhitās III, 151; 203; ist rot III, 151 f.; weiß III, 152 (vgl. 151 Anm.); Trinkheld, weil Sonne? III, 152; Vegetations-, Fruchtbarkeits- u. phallischer Gott III, 154 ff.; schwängert den Himmel III, 155; woher seine Brunstabenteuer III, 156; Zeuger u. Hüter der Haustiere III, 161; bei Goṇānti verehrt II, 119; seine Tätigkeit bei Zeugung III, 161 f.; hat Schafbocks- oder 1000 Hoden (u. 1000 Vulvas) III, 163; fährt mit Eselshengst III, 163; schafft dem Sumitra an jedem Glied einen Penis I, 89; Parisrut-Branntwein Essenz aus I. Penis III, 184; enge Beziehung zu männlichen Zeugungsteilen III, 163 f.; zu Jungfernkindern III, 165; Zeugungsheld III, 165; schädigt Geschlechtlichkeit III, 165 f.; Keschheitswächter III, 137 Anm.; 166; Kuppler III, 167; I. als Penis (*erectus*) III, 167—189; ist weiberlüstern III, 177; nimmt verschiedene Gestalten an III, 174; gerufen u. heimgesandt III, 176 f.; ist Sänger III, 176; Tänzer III, 163; mit Īṣa verwandt III, 161; drangsaliert Bali II, 255 f.; I. u. Indrāṇī im Auge u. deren Begattung im Herzen III, 182; ursprünglich Waldgottheit? III, 201; „Neueingekaufter“ III, 213; Gewaltgott III, 213 Anm.; die Wörter für Indra für den Indrabäum gebraucht, s. bes. III, 101 f.; I. Schnurrbart gelb (Sonnengott!) III, 147.

Indrabäum (Indrastandarte, Indradhvaja), von Vishnu den Himmlischen als Asuraverichter verliehen III, 7 f.; 17 f.; 27 f.; sein bloßer Anblick schlägt die Asura nieder III, 8; 18; 28; 36; 51; auf Erden von Vasu Uparicara eingeführt III, 3—5; 8; 36; 42; 61; richtige Bäume dafür III, 4; 9; 19; 28 f.; 37; 43; 48; 51 f.; 192; unheilvolle III, 18 f.; 28 f.; 43; unter welchem Nakshatra I. entstanden sein soll III, 39; Baum u. Baumgeister erst zur Einwilligung gebracht III, 19 f.; 29; 43; 87 (vgl. 58 f.); wie zu fällen III, 19; 31; 42; Fällung u. Vorbereitung dazu, vgl. Baum; Mantik bei Fällung III, 19 f.; 31 (vgl. 59; 91); Hereinbringen III, 9; 20; 31; 43 (vgl. 60); Mantik bei Hereinbringen, Aufrichten usw. III, 12; 20; 25 f.;

31; 34; 39; 49; Spitze bei Aufrichtung gegen des Feindes Stadt gerichtet III, 25; vorher gegen Osten III, 10 (vgl. 94); vier Fingerbreiten oben, acht unten abgeschnitten III, 10; 20; 31; 43; 105; Länge (Höhe) III, 9 f.; 22; 37; 43; 48; 105 f.; goldbeschlagen III, 9; mit rotem Tuch usw. umhüllt III, 5; 10; 20; 32; 37; 45; 49; 95 f.; mit Badegewändern III, 37; zuerst ins Wasser geworfen III, 10; 20; 31; 43 (vgl. 24); Aufrichtung u. Befestigung III, 10; 20; 22; 25; 28; 33 f.; 38; 45; 97—99; „Anfüllung“ III, 23 f.; Verehrung III, 11 f.; 29 f.; 35; 38; 40; 42; 45 f.; 49; 103 f.; keine Unheilsvögel dürfen sich drauf setzen III, 25 f.; 34 f.; 39; 47; 49; Bildnis des Indra (u. der Čaci) am Fuß III, 8; 45; 100 f.; 195; Schmuck III, 4; 10; 18; 23; 25; 28; 32 f.; 36—38; 45; 49; 54; 94—97; mit Phallen geschmückt III, 28; 38; 96; mit Glocken u. Glöckchen III, 18; 36; 45; 54; 95 f.; Wegschaffen (Heimsenden) III, 26; 35; 41; 46 f.; 112 f.; dies bei Nacht III, 35; 41; 47; 112; 114, vgl. 117; Mantra dabei III, 24 f.; 41; 46 f.; König darfs nicht sehen III, 46; wann nicht wegtun III, 47; zuletzt ins Wasser geworfen III, 11; 47; 112 f.; I, 7 (NB. An d. letzten Stelle muß „Wasser“ statt „Meer“ stehen); in Unreinigkeit niedergeworfen u. geplündert III, 54; sein Sturz u. der eines Menschen verglichen III, 53; Eindruck auf das Gemüt III, 53; „Töchterchen des Indrabaums“ III, 22; 25 f.; 32; 43 f.; 108—110; seine „Mutter“ III, 22; 32; 44; 108—110; I. des Dramas, s. *jarjāra*; I. ist Vegetationsgenius III, 134; Phallus 192; phalloktenisch (androgyn) III, 194 f.; ist Indra III, 13; 24; 40; 42; 98; 101 f.; 131; dem I. ähnliche Bäume der Ureinwohner III, 196 f.; I. in Nepal III, 109 f.

Indrabaumfest, Beschreibung im MBh. III, 3—6; im Vishṇudh. III, 6—17; in d. Brihatsamhitā III, 17—26; im Devīpur. III, 27—35; im Bhavishyott. III, 36—42; im Kālikāpur. III, 42—47; im Bhavishyapur. III, 48—50; im Bhāratiyan. III, 50—52; jiniſt. Erzählung III, 53 f.; Datum III, 5; 8; 10; 20; 28; 33; 36 f.; 42—44; 47; 113—118; 124 f.; 130 f.; Frucht der Feier III, 5; 6; 8; 18; 26; 35—37; 41 f.; 47; Wasserspiele III, 5; 11 f.; Mantras III, 13—17; 19; 24; 40 f.; 43 f.; 46 f.; Opfer III, 33; 103 f.; Nachtfeiern u. Rauschtrank III, 110; Schulferien III, 117; Festverlauf III, 113 f.; Zweck III, 116; Zeit III, 113—134; unserm Johannes gleich III, 192; Wichtigkeit fürs Drama I, 13. Vgl. Indrabaum.

Indumati, wunderschöne Lustdirne, muß einmal allein schlafen (Maus u. Licht) usw. II, 71 f.

Irdnes Geschirr, ist chthonisch, zauberisch I, 64; 227; irdne Glocke I, 227; in irdnem Geschirr der Gaurī geopfert I, 227; II, 196; irdnes Geschirr im Totendienſt I, 227 (NB. In der letzten Zeile dieser Seite muß es heißen: Heat. II, 674, nicht III, 1674, u. in 676 f. wird irdnes Geschirr zugelassen); d. Menstruierende muß es meiden I, 227; irdnes Bild des Vishṇu II, 255; Gaurī als irdner Topf mit Getreide II, 190.

Jäger, durch Lichterspenden in den Himmel II, 70; 73; dem J. treibt d. Waldgeist (Teufel) Wild zu II, 172 (vgl. Pan); Hase bei Pongalfest herumgejagt III, 123; dem J. soll man Unglück wünschen I, 143.

Jahreszeiten, männlich u. weiblich I, 87. Vgl. Herbst, Frühling, Sommer.

Jamblichos über Segen des Phallus I, 96.

Jarilo, Begraben u. Wehklagen I, 2; 203; wie ausgestattet I, 93.

Jayā, Form der Čri II, 92.

Jesus, taugt nichts I, 42; seine „Ungeschichtlichkeit“ III, 267 Anm.

Jīvantikā = Shashīti II, 207.

- Johannes u. Johannes, Johannes** Fest der Liebe I, 45; III, 251; **Johannisbaum** der Liebsten gesetzt I, 45 f.; **Johanniskraut** zauberisch I, 39 f.; **Johannisnacht** sehr zaubervoll I, 132; III, 251; **Johannes der Täufer** Vegetations- u. Fruchtbarkeitsgenius I, 115; 124; 129; III, 251 f.; seine Hochzeit I, 129; III, 252; **Wassergeist** I, 177; III, 251; grün I, 179; III, 252; **Schlangenkönig** I, 179; III, 252; ist **Varuṇa** ähnlich III, 251 f.
- Johanniswein** aphrodisisch I, 20 f.
- Julblock**, Art Vegetationsgenie III, 93.
- Jumbaka**, der alt, häßlich, impotent gewordene Vegetationsgenius **Varuṇa** III, 253—255.
- Jyeshthā** (vgl. **Alakṣmī**, Unglück), ältere Schwester der **Lakṣmī** II, 131 ff.; beschrieben in II, 132; 134; 138; fühlt sich nur daheim, wo allerhand Laster II, 132; Form der **Durgā** II, 136; wie u. wann verehrt II, 134—137; ist Vegetations- oder Korngenie II, 136—139; woraus ihr Bild II, 137 f.; wird zuletzt ins Wasser geworfen II, 137; Getreide ihr geopfert ib.; in Flußsand verkörpert II, 137; **Jyeshthāvratā** I, 22; dies bes. für Frauen segensvoll II, 135.
- Kālakarnī, Kālārātri** II, 137 f.; **Kālārātrivratā** (mit **rathayātrā**) II, 197; 199.
- Kälberverehrungsfest** II, 174 f.; 222.
- Kalevala** II, 258; III, 140.
- Kalizeitalter**, schreckliche Verderbnis II, 17.
- Kālī**, reitet auf Esel I, 182; auf Löwen I, 164; 179. Vgl. **Durgā**.
- Kāma** (vgl. bes. **Açoka**, Beifuß), als Liebesgott I, 10 f.; einer der höchsten Götter I, 11; mit solchen verselbigt I, 11; mit **Çiva** I, 36; 40; sein Fest in der **Ratnāvalī** I, 11—15; im **Kuṭṭanimatam** I, 53—59; Datum seines Festes: als des **Kāma** oder **Madana** meist der 13. der lichten Hälfte des **Caitra** (I, 12; 33; 91; 157); seltener der 14. (I, 33 Anm.); als des Beifuß: der 13. (I, 41; 49; 53); der 14. (I, 52; 91 Anm., vgl. 103); der 12. (I, 43; 48); als des **Açoka**: der 12. I, 29. NB. In I, S. 157, Z. 11—14 also wohl fälschlich der 14. des **Phālguna**; **Madhu** wird auch da wie gewöhnlich **Caitra** sein); da dramatische Vorführungen I, 13; Fest hochwichtig I, 13; Verehrung **Kāmas** durch die vornehme Weiblichkeit I, 28 ff.; 33 f. (als **Açoka**); K. als **Açokabaum** I, 29—38; 43; 99 f.; vgl. **açoka**; wie Bildnisse von K. zu machen I, 29 f.; 53; **Gaurī** bittet **Çiva**, den Verbrannten zu erwecken I, 33; K.s Gefolge I, 33 f.; sein Montagstag I, 33; **Mantra** an ihn I, 34—36; 43; 48 (bis); 187; K. in den sein Fest Feiern den verkörpert I, 33; Segen der Feier I, 35; K. vielbewehrt I, 134 f.; gegessen (getrunken) I, 36 f.; 40; 52 f. (vgl. **Theophagie**); K. als Beifuß (**damana**) I, 38—53; 158 (vgl. Beifuß); der von **Çiva** verbrannte K. als Beifuß wiedererweckt I, 50; Zoten bei K.s Fest I, 90—92; K. Kinderspender I, 98 (NB. Als **Yakṣa Mayana** [= **Madana**] erscheint wohl K. in **Hindu Tales** 140 u. schenkt da Kinder); K.s Tod im **Phālguna** I, 132 f.; bei den **Buddhisten Ceylons** I, 134—136; K. als Vegetationsdämon verbrannt I, 41—44; 111; 132—134; 156; 206; dieser Dämon nicht im **Veda** I, 205; diese Verbrennung aber hervorragend ursprünglich I, 206; eigentümliche Form der Legende von der Verbrennung des Liebesgottes durch **Çiva** I, 206—208; K.s fünf Pfeile I, 207; sein Name ist „Rausch“ III, 184. Vgl. auch **Māra**.
- Kampf**, bei Fruchtbarkeitsfesten I, 154; 192—197; dadurch Regen I, 192 f. (vgl. **Blut**); Spaßgefechte zwischen Männern u. Frauen I, 196—202; K. zwischen Sommer u. Winter I, 199 f.; K. von Stieren u. Büffeln II, 7;

- 156 f.; von Stieren u. Hirten (bei *goṣānti*) II, 119; 160; Tierkämpfe (von Stieren, Büffeln, Böcken usw.) II, 156—160; Schaukämpfe von Menschen II, 82; 156; 158 f.; 160; K. als Kraftauslösung zauberisch, religiös II, 160; 183; 190; Wettkämpfe zwischen Herren u. Knechten II, 183.
- Karneval, heißt der Dämon u. die Feuerschicht für ihn I, 103.
- Kärntner Herzogs Amtseinführung I, 193 f.
- Kārttika, Haupterntemonat u. Waldpicknick I, 155; im K. besonders wichtig Baden u. Lichterentzündungen II, 25; 99; was im K. meiden II, 26; 45—47; K. besonders heilig II, 98; 229; K. 12—15, *kṛishṇa* gefährliche Geisterzeit II, 57; 104; 123; 175; 222; 225; *nīrājana* am 12. *ṣukla* II, 124 ff.; während des ganzen K. Totenmähler nötig II, 229; im K. die Heimsendung der Totenseelen II, 241 f.; bes. im K. äußerst viel *nīrājana*, s. da u. z. B. II, 114—128.
- Kārttikamāhātmya, die verschiedenen II, 13—18; puritanisch umgemodelt II, 111.
- Kārttikeya, s. Skanda.
- Kaste, des Vaiṣya Stachelstock auch in Europa II, 103; Farben der verschiedenen Kasten II, 189; III, 19; 57; 64.
- Katze, als Korn-, Fruchtbarkeits- u. sonstiger Dämon I, 6; in Hexe verwandelt I, 6 f.; zauberisches Tier I, 6 f.; 110.
- Keuschheit, bei Feldebau u. Vegetationsritus nötig III, 239; wie die der Gattin erzaubert III, 166.
- Kiṣṛī, wer „ihre Hand ergreift“ von Gewitter getötet II, 208.
- Kinder, Ritus, sie zu bekommen, I, 35; 40; II, 39; 135; 137; 143; 153; 196; durch Tanzen u. Umherjagen um hl. Stein I, 57; durch Bäume I, 98 f.; durch Gehängten I, 138; Kindlifresser die Totenseelen- u. Fruchtbarkeitsgeister I, 6; 136; 140; III, 202 (und warum); Kindlifresser in Europa I, 140 f.; 153; II, 31 Anm. 2; III, 166; in Indien I, 136; 141 f.; 153; III, 166; Mantik vom Tun der Kinder II, 108; 203. Vgl. Bhūtamātara, Shashihī, Pūtanā.
- Klagen, bei Tod des Vegetationsdämons I, 1—3; 33; 103; 105 f.; 184; 186; 203 (vgl. Reinsberg-Düringsfeld, D. festl. Jahr² 362 f.; 365 f.; 367; Frazer VI, 40—48).
- Kleidertausch der Geschlechter, bei Fastnacht u. andern Festen I, 76 f.; 84—90; zu erotischen Zwecken I, 96 f.; Grundzug bei Fruchtbarkeitsfesten I, 85; beim Aschestreuen auf die Saat I, 112. Vgl. androgyn.
- Kleidung, aus Rinde, Blättern, Gras usw. bei Repräsentanten der Vegetationsmächte III, 184; 248; vgl. I, 56 Anm.
- Klitoris III, 242 f.
- Knecht u. Magd, wie im Dienst festzuhalten I, 109.
- Knoten, an Pflanzen, Jarjara soll 4 dünne Knoten haben III, 52; Stab, Pfeil, Zahnholz usw. soll ungerade Zahl haben III, 68. Vgl. Zusammenknüpfen.
- Kohle (Holzkohle), von Festfeuern befruchtend I, 112—115; Johanniskohle zaubermächtig I, 47 (vgl. Beifuß); K. überhaupt segensvoll u. apotropäisch I, 113—115; K. auf u. in Gräbern I, 113—115.
- Koitus, der Äonenlänge des Īva u. der Pārvatī I, 19; 50; 68; 170 f.; 181; 207 f., vgl. 237; ritueller bewirkt Fruchtbarkeit I, 58; 237; III, 180 f.; 185 f.; 247, vgl. 90; 188; öffentlicher von Götterpaar in Festumzug I, 59; nur möglichst schrankenloser ist Geschlechtslust I, 69; u. bes. zauber- u. segenskräftig I, 68 f.; 237; III, 30 f.; solcher bei Fruchtbarkeitsfesten

- nötig I, 96; III, 239; so bei Balifest II, 5; 109; 112; K. als Kraftbetätigung zauberisch I, 234 f.; II, 160; förderlich für d. Mond I, 19; Massenbegattung mit Preisen I, 74; Bilder mit Koitusstellungen in Indien u. Abendland I, 74; K. bei Totenfeiern verboten I, 189; II, 47; 236 f.; ebenso im Kärttika II, 47; u. sonst öfters II, 236 f.; K. während Schwangerschaft I, 208; bei K. Mann rechts, Weib links III, 8 f.; 100; 183; 223; K. = suonare a doppio I, 229; = navigazione di Levante (levante) III, 244; = Somapressung III, 187 f.; K. von Gott als Tier mit Weib III, 247 f.; Çiva u. Pārvatis, vgl. Kām. I, 36, 5 ff.
- König**, bei Weihe geschlagen I, 194 f.; am Neujahrsfest I, 195; ist einer der großen Schrecken fürs Volk II, 129 f.; vor einem K. nicht andern rühren I, 128; K. ehrt u. beschenkt bei Balifest II, 6 f.; 154—156; Fürstenlobhudelei segensreich II, 8; des K.s 12 nityāni karmāṇi II, 123 f.; K.s Insignien, Rosse usw. verehrt II, 127; Schutzmaßnahmen bei K.s nächtlichem Festspaziergang II, 129; K. hats schwer bei Festen (Opfern) III, 111; 239; vom K. kommt alles Gute u. Schlechte im Reich II, 255 f.; soll Laster heucheln III, 156; K. verschiedenen Göttern gleichgestellt III, 201; 268; wann u. wie = Mond III, 201; macht regnen II, 255; III, 268; kämpft gegen d. Adel II, 183.
- Kopf**, am K. beriechen I, 181; II, 149; III, 175; sich am K. nicht mit den Händen kratzen II, 52.
- Köpfung**, des Vegetationsgenius (des Menschenopfers) I, 56 f.; 149.
- Koralle** (Perlen, Edelsteine) apotropäisch I, 42.
- Korn**, rammelt, böckt usw. I, 17; die Geschlechtlichkeit des „Alten“, der „Kornmutter“ stark betont I, 73; 76; 84; sich auf d. erste Garbe setzen I, 17; Brand u. Rost zauberisch vertrieben I, 110; K. apotropäisch um Kopf geschwungen II, 32 (auch Reisstößel); unfruchtbares Weib mit Reisstößel gestoßen III, 188; Getreidekörner = Sperma II, 37; von Mädchen glückerzeugend geworfen II, 5; 115; Korn u. Kind II, 37; Kornährenbüschel oben auf Opferpfosten III, 184 f.; 194; als Schmuck u. Zauber für die Stadt bei Erntefest II, 107; 109; Gauri als Topf mit Getreide II, 190; ebenso Çiva ib. (vgl. Lakṣmī); K. ist Teil der Kultur I, 211; aus grünem Getreide Gemüse bereitet II, 43 f. Vgl. Letzte Halme, *çūrpa*.
- Kornmutter** (Getreidemutter usw.), ihr Opferkörner geworfen I, 60 (vgl. Hoffmann-Krayer, Feste u. Bräuche 70: der Schnitter wirft für sie die 3 ersten Ähren ins Getreidefeld); in Garbe verkörpert u. verbrannt I, 73; 100; 214 (Figur aus letzter Garbe verbrannt, auch Frazer VII, 135; 146; 224).
- Kot** (Menschen-), s. Mist, Exkreme, grumus merdae.
- Krankheit**, ein Stoff, auf andere abgeleitet II, 248; durch böse Geister verursacht I, 127; II, 116; Viehkrankheit eine Person II, 249.
- Krieg**, im K. Mord heil. Pflicht I, 69; relig. u. festl. Vorbereitung auf Kriegszug I, 158 f.; zauberisch-dramatisches ins Feindesland wirkendes Binden u. in Brand setzen II, 169 (vgl. Drama); Schlacht Fest der Kraft III, 213.
- Kriegsgefangener**, wird wie Gestorbener angesehen I, 177; nicht der Kālī zu opfern II, 174.
- Kriegsgottheiten** sind zugleich Zeugungsgottheiten u. warum I, 136 f.; II, 174.
- Kṛishṇa**, Eindringling in die Feste anderer I, 190; III, 121; 124; 129—132; seine Keule = Phallus, seine Muschel = Vulva I, 190, vgl. 233; Streit

- mit Varuṇa III, 129 f.; von Indra zum Gott der Rinderhirten geweiht III, 129—131; sein „zurückkommender Wagenzug“ II, 158, Anm. 2.
- Kronos, unter ihm goldenes Zeitalter II, 256; chthonischer u. Korngott II, 257; ist nicht „vorgriechisch“ II, 257; alter Gott II, 258; König in Kreta II, 259 f.; schläft in Höhle II, 260; heißt stereotyp βασιλεύς II, 262.
- Kubera, trägt Goldlotose in Händen I, 164; ist Toten-, Befruchtungs-genius I, 233; III, 74; 214; rot seine Fahne usw. III, 220 f.
- Kühe (vgl. Rinder), geben Milch nur wenn Kalb dabei II, 126 f.; ihre Gottheiten II, 246; göttlich verehrt II, 223; III, 125; 127; von Indra durch schrecklichen Regen gequält III, 129; sie auf die Erde herab-melken II, 159; im Veda (go) 1) = Wasser 2) = die Lichtstrahlen III, 124; 139.
- Kuckuck, erotische Bedeutung III, 244; Form der Durgā ib.; = „Oster-hase“ ib.
- Kumāra, s. Skanda.
- Kumbhī, Kumbhīnī, Prakumbhī, N. der Jyeshthā (Alakshmi) II, 136 f.
- Kūshmāṇḍa, ein Dämon II, 8; 11.
- Küssen göttlicher Wesen I, 73.
- Kyffhäusermotiv II, 256 f.; 260 f.
- Lakshmi (Çrī), Festumfahrt, Lichter zu schauen II, 83 f.; auf wen sie d. Blick richtet, hat Glück II, 85; an Kaumudī zu verehren II, 85 f.; 87 bis 90; bei Sukharātri II, 144 f.; am 5. çukla Māgha II, 195 f.; wie zu verehren II, 85—90; ist Getreidekorb mit Korn II, 90; Getreidekorb mit Flußsand usw. II, 90; 137; wie Getreidegöttin Gaurī verehrt II, 92; bildliche Darstellung II, 92 f.; ist düngerreich II, 93; Korngöttin II, 89—94; wo als solche fortlebend II, 94; 196; zuerst Kornbrand, dann Korngenie II, 138; ihr „süßer Schlaf“, s. *sukharātri, sukhasuptikā*.
- Lalitā, Königin, früher Maus II, 72.
- Lammas-Fest, Lammasbruder, -schwester II, 266.
- Lanze, s. Speer.
- Lar, Natur und Bedeutung II, 172 f.
- Lärm, unheilscheuend bei Rinderlustration II, 126—128; L. sonst I, 228.
- Lebensrute (vgl. fuden, schmackostern), Schlagen mit L. I, 18; 75 f.; 149; 194; 200 f.; III, 250 f.; 253; geschlechtl. Bedeutung I, 201 (vgl. auch Reinsberg-Düringsfeld, D. festl. Jahr² 77; 87 f. u. das „Kälberquieken“, das mit dem bes. auch in Finnland u. Estland hochzauberischen Vogel-beerzweig geschieht [vgl. Frazer II, 53 f.; 331]. Die Sterke wird damit auf dem Düngerplatz auch ans Euter geschlagen, auf daß es sich mit Milch fülle, S. 175).
- Leiche (vgl. Tote), Sachen von ihr zauberkräftig I, 109; III, 262; Jāt. No. 126; auch Pfeil, mit dem ein Mann verwundet worden III, 65; Brandopfer bei Leichenfeier I, 114 f.; schlimme Mächte von ihr abge-wehrt I, 150 (vgl. Phallus, Geschlechtliches, Asche, Kohle).
- Lemuren, Lemurien I, 119; 188 f.; II, 226; woher Lemuren oder Larvae II, 226 f.
- Letzte Garbe (oder Halme), dem Korngeist geweiht II, 192; verkörpert den Vegetationsdämon u. wie hergerichtet I, 73; auch fut genannt I, 76; 84; verbrannt I, 73; 100 (vgl. Frazer VII, 135; 146; 224); als Pferd gestaltet III, 237, vgl. 249 Anm.
- Licht, Lichter, Bäumen entzündet I, 99; dem Sonnengott II, 96; der Bhūta-mātar I, 178; Segenskraft u. L. im Kult I, 222 f.; an Baumast um Kopf

- geschwungen II, 5; 115; um Rinder II, 180 (vgl. Schwingen, *ārātrika*); für die Totenseelen entzündet I, 178; II, 57; 59; 63; 74; 104; 224 usw.; auch für unselige II, 74; schützen gegen diese ib.; erlösen sie II, 60; 63; 70; 104; leuchten den Totenseelen II, 102—104; 57; leuchten zu Totenland II, 90; wem bei Lichterfest geopfert II, 62; Frucht der L. am Balifest II, 19; Orte der L. II, 4; 56 f.; 62 f.; 70 f.; 83; 87; 105; 115; 145; 221 f.; 239 f.; Mantra beim Aufstecken der L. II, 60; 63; woraus die Lichtgefäße gemacht II, 60; 67; 127 (vgl. Mehl); woraus Lichterhalter II, 61 f.; was in d. Lampen gebrannt II, 62; 66 f.; 99—102; nur Sesamöl u. Schmelzbutter II, 70; 86; 99; was für Dochte II, 66 f.; 99 f.; Dochtfarbe II, 99 f.; bei verschiedenen Gottheiten II, 100 f.; bei Kārttika-lichtern roter Docht u. Sesamöl II, 101; Verhältnis von Sesamöl (bzw. Schmelzbutter), Dochtfarbe, Monatshälfte usw. II, 99 f.; L. nicht auf d. Erde stellen II, 67; Entzünden der L. am Abend des 14. II, 56 ff.; in dunkler Hälfte des Āgvinā u. heller des Kārttika II, 72; L. bei Hochzeit II, 102 f.; L. sind apotropäisch II, 102—104; bes. in Regenzeit nötig II, 98; im Kārttika II, 99; in den 5 „heiligen“ Tagen des Kārttika II, 70; das opus operatum der Lichterentzündung bringt in den Himmel II, 96—98; Lichterfest Totenseelen- u. Erntefest II, 225; 237; Lichterfest im Kārttika Heimsendung der Totenseelen II, 213; 241 f.; L. stammen aus Totenseelenglauben II, 203 f.; Kirchenlichter ursprünglich Totenlichter I, 125; Zeit des Lichterfestes, s. Zeit. Vgl. Bali, Schwingen, *dipālī*, *kaumudī*.
- Lichterbäume** II, 57; 59—62; 67; 87 f.; 96; 115; 145; 170; 198; 222; 236; 239; beschrieben II, 57—62; 66—69; Höhe II, 59; zur Straßenbeleuchtung II, 67; Lichterbaum Waldgenie II, 62.
- Lichterschwimmen** II, 222; 238—241.
- Liebe**, Riten, wodurch Glück in d. Liebe I, 40 f.; II, 39; 135; 137; 143; 153; 196; III, 244 usw.; L. ist Krankheit I, 108; der Tod I, 134 f.; zu große L. der Brautleute bringt Unheil I, 127; Gottheiten der L. solche des Kriegs I, 136 f.; dem Liebesleben günstige Zeiten II, 194.
- „**Liebeswasser**“ (vgl. *kāmasalīla*) III, 180 f.; 243—245; „**Augenfett**“ = L. III, 181 („**Auge**“ ja = Vulva); Somasaft = L. III, 180; 187 f.
- Link**, mit linker Hand u. auf linkes Knie sich niederbeugend den Totenseelen gependet II, 218, d. linke Seite die weibliche. Bachofen, Gräbersym. 172; 46 f.; Mutterr. IX b; 127 a; 159 a; 185 b; 219 b; 233.
- Loben**, bringt Unheil I, 126 f.; nicht bei König, Berg, Fluß andern loben I, 128 (vgl. Saurapur. 18, 21. Jahn verweist aufs Padmapur.).
- Lotosblume**, in Regenzauber(tanz) I, 55 f.; Isis in Lotosstengel gehüllt I, 56; Ashtart hält L. in Hand I, 179; achtblättrige L. in Ritus II, 61 f.; 210 f.; alle Götter in L. II, 61; ohne L. keine Gottesverehrung II, 211; die verschiedenen Lotosarten, mit denen Bali verehrt wird II, 8; 188.
- Löwe**, Tier der Durgā, Ashtart, Ishtar I, 164; 179; der Jyeshthā II, 136.
- Luperkalien** I, 75.
- Lustdirnen**, guter Angang I, 8; II, 152; bei Frühlingsfest I, 13; wichtig bei allen Festlichkeiten I, 14 f.; 152; II, 196 usw.; in ihnen Geschlechtlichkeit verkörpert I, 9; II, 37; III, 239; magisch Glück ausstrahlend II, 152 f.; ihr Glücksumgang II, 6; 152—154; Füße salbend II, 6; 153; zauberisch heilvoll für Schwindsüchtige II, 153; Erde von Bordelltür segensvoll II, 153; III, 229; singen u. tanzen bei çānti u. Festen II, 122; 196 usw.; schwingen lustrierendes Licht über König II, 127; sollen bei Lichter-

- fest besucht werden II, 109 f.; geben altem brahmanischen Kunden Bakkenstreiche I, 175; unzüchtige Schaustellung im alten Rom I, 71 f.; die Lustdirne Līlāvati durch Lichterfestfrömmigkeit in den Himmel II, 71; die L. Indumatī u. die Maus II, 71 f.; Prostitution macht d. Acker fruchtbar III, 30 f.
- Lustration**, s. *nīrājana*, *ārātrika*, *çānti*, Schwingen.
- Madanotsava** Fest des Kāma I, 12 ff.
- Mädchen**, glücklicher Angang I, 9; werfen Reiskörner II, 5; 115; sind Verkörperung frischer Geschlechtlichkeit II, 115; M., das mannbar sein möchte III, 167 ff.; ist „gattenfeind“ III, 172 f.; M. im Veda geben sich gerne hin III, 165; 173.
- Mahārātri** II, 19.
- Mahāvartī** (devī) II, 63; 100.
- Mahāvratāfeier**, Çūdra u. Ārya streiten um weißes Fell II, 183; bei M. rituelle Begattung, Schmähung, Zoten III, 247; Regentanz dabei I, 57.
- Maibaum**, ist der Vegetationsdämon I, 100; wird verbrannt ib.; mit trockenem Feuermaterial umschichtet I, 104; bleibt längere Zeit stehen I, 105; mit Bündel Heu (Stroh) u. Stabkreuz I, 106 (mit dem „Stabkreuz wie Arme“ vgl. Oldfield, *Sketchs from Nipal* II, 314 vom Indrafest in Nepal: Figures of Indra with outstretched arms are erected about the city); M. beschrieben I, 106; III, 106 f.; spiralförmig bemalt I, 106 (vgl. Spirale); abgeschält I, 106; durchs Dorf gezogen u. dabei Verspottung der andern I, 128; Wettkampf um M. I, 198; M. erklettert I, 197 f.; stark modifiziert III, 106; mit gerollten Holzspänen umwickelt III, 107; phallisch III, 192; androgyn III, 107 f.; Nebenbäume III, 109 f. Vgl. Indrab Baum.
- Manen** („Väter“), fahren in brahmanische Totenmahlgäste hinein I, 182; II, 44 („zu Luft geworden“); zeugen Kinder I, 189; II, 45—47; 236; ithyphallisch II, 46; wohnen in der Erde III, 263; sind schwarz I, 84; verabscheuen wüsten Wesen I, 139; 184; III, 78.
- Mangoblüte**, dem Kāma als Opfer emporgeworfen I, 59 f.; ist sein Geschloß I, 60; 62; wird verzehrt (getrunken) I, 60 f.; 148; ihr Saft entflammt Liebe I, 60 (NB. Es muß madanadīpana heißen, nicht madanādīpana); ist rot u. schwarz I, 61; Verkörperung des Kāma ib.; erster Frühlingsbote I, 60; 148; Frühling reitet auf M. I, 162; den Himmlischen u. den Manen zu opfern II, 218; Mangobaum nebst Blättern usw. erotisch, segensvoll zauberisch I, 64; 104; II, 80 Anm.; dem Kāma u. dem Mond heilig I, 64 (So verehrt denn die Prinzessin Avantīśundarī mit einer Schar anderer Schönen im Frühling den Liebesgott unter einem Mangobaum mit allerhand Opfergaben, am Anf. der 5. Erzähl. der Pūrvapīṭhikā des Daṣakumāracar., S. 181 meiner Übers.); Mangoblätterzweig bei nīrājana zur Besprengung II, 117; Blätter u. Zweige bei Hochzeit I, 64; II, 80.
- Mann**, Größe des idealen III, 52; der „kleine Mann“ III, 180.
- Männerhaus** im Veda III, 173.
- Männerkindbett**, woher III, 82.
- Mannhardt**, Wilhelm I, 3, 5 usw. Vgl. Nachwort, Schluß.
- Manmatha**, Etymologie I, 206.
- Mantik**, bei Wagenumzug der Frühlingssonne I, 167; bei Balifest II, 10; 108; 201 f.; bei verschiedenen Festen II, 203; bei Indrab Baumfest III, 12; 20; 25 f.; 31; 34; 39; 49; beim Seilziehen II, 181 ff.; beim Würfelspiel II, 145; 147; 151; vom Festfeuer II, 108; 175; vom Spiel der Kinder II, 108

- (vgl. 203 Anm.); von Lichtern bei *nirājana* II, 175 f.; von schwimmenden II, 238 f.; Lampenorakel II, 175, Anm. 3; am Vollmondtag des Kārttika II, 240 f.; bei Prozessionsfest II, 203.
- Māra** = Kāma I, 134 f.; = Penis (Friedr. S. Krauss, Geschlechtsl. d. japan. Volkes² II, 157 f.).
- Mārgapālī** II, 7 f.; 160—174; 237; aus Gras gemacht II, 7; 160 f.; 163 f.; Spruch an sie II, 7 f.; 161 f.; 163; M. im Čabdakalpādruma II, 163 f.; Lustration der Tiere u. Menschen, die drunter hingehen II, 8; 164; die M. chthonische, Herden- u. Vegetationsgottheit II, 164; 170; dem Pūshan verwandt II, 170; dem Kṣhetrapāla II, 170—172; dem Lar II, 172; der Artemis II, 173 f.; Segen der Feier II, 8; 164.
- Mark Twain** I, 82; 176; III, 81.
- Mars**, Fruchtbarkeitsgott ist Kriegsgott geworden I, 136; 210; ursprünglich Gras, Gragott I, 210 f.; II, 173.
- Martinus**, St., u. Martini II, 167; 237 f.; 250; sein Roß II, 267.
- Marut**, sind Wind- u. Regengottheiten III, 141; 145; die Föhnstürme des Frühlings III, 141; 143; jugendlich spielerisch III, 143; Indras Barden III, 141—143; Brahmanen I, 143; *vidyuddhastā* III, 149.
- Masken** I, 2; 73; 76; 84; 97.
- Maulwurf** (*ākhu*); Mitra u. Rudra geopfert III, 230 f.; Maulwurfhaufen chthonisch, zauberisch III, 77; weshalb III, 219. Vgl. Ameisenhaufen.
- Maus**, die Licht schneuzt II, 70; 72.
- Mehl** (Teig), verbunden mit chthonischen u. Vegetationsmächten, apotropäisch II, 61; Einreibung mit M. II, 6; 61; 154; Rinder bei Rinderfest damit geschmückt II, 179; mit Reismehl gemachte geometrische Figuren III, 120; mutke II, 30; 104; aus Reismehlteig Lampen I, 103; II, 30; 36 f.; 104 f.; 221; die 5 Lampen bei Bhīṣmafeier II, 221; Untersatz der Kārttikalichter II, 61; Götterbild II, 191; Symbol des Sonnengottes II, 192; Bild des Bali II, 190; des Čiva u. der Gauri II, 190; vgl. 92, Anm. 2; der Gauri II, 190 f.; des Sonnengottes II, 190 f.; der Nikshubhā ib.; des Himmelsraumes II, 190; der Rātri II, 191; von Vegetationsgottheiten II, 36 f.; 92; aus Reismehlteig u. Reiskörnern d. Berg Meru mit Nikshubhā u. Sonnengott II, 190 f.; ebenso der Sonnengott II, 191; Bali II, 191 f.; d. Linga II, 192; 199; Balibild aus gekochtem Mehl II, 149 f.; *cashāla* aus Weizenteig III, 184. Vgl. Licht, *ārātrika*.
- Mennig**, erotisch I, 33; zauberisch II, 32; 126; Gesicht damit bemalt I, 76; 178.
- Mensch**, vor seiner Grausamkeit flüchtet Gott II, 131 Anm.
- Menstrualblut**, zauberisch, auch heilwirkend I, 8; III, 91; gehört zu *pittavarga*, ist feuerhaft III, 179; Menstruierende muß irdene Gefäße meiden I, 227; menstruierendes junges Weib göttlich verehrt (als Devi), Kulārjavatantra X, 39 ff.; XV, 34; Abendmahl der Barbelognostiker aus Sperma u. Menstrualblut, Leisegang, D. Gnostik 188—195, Vgl. Bad.
- Meriah**, seine (ihre) Tränen erzeugen Regen I, 56.
- Merlin** II, 254.
- Metall** (vgl. Eisen) apotropäisch I, 227; Wasser aus Messing- u. Silbergefäß vernichtet Potenz II, 26 (NB. jedenfalls bei Totenmahl!); im Kārttika (Totenzeit!) Messinggefäß zu meiden II, 26; bei Brautbad zu brauchen III, 171; bei Fruchtbarkeitsfeier III, 133; Bild des Toten- u. Fruchtbarkeitsgenius Bali aus Messing II, 250; Messing apotropäisch II, 32.

Milch, Hexe u. Zauberer stiehlt Milch weg, u. wie unschädlich zu machen III, 75; weshalb M. so süß III, 83; M. wird bei altem Opfer „Honig“ genannt, weil Honig ältere Opfergabe, Milch Neuerung III, 84–86.

„**Milchbaum**“, Milch der Caprificus bei Opfer gebraucht I, 154; III, 195; Bhūtamātā wohnt unter M. I, 173; Opferscheiter von M. II, 118; M. zauberisch auch weil blütenlos III, 71; M. für Tempel zu meiden III, 72; meist auch für Zahnholz III, 69; M. milchspendende Muttergottheit III, 195 f. (wohl auch androgyn, weil nebenher auch als männlich gedacht, vgl. Brüste).

Milow, St. II, 235.

Mist (vgl. Exkremente, Grumus merdae, Naraka), Menschenkot bei Fasching umhergetragen I, 78; 81; Getreidegöttin u. Repräsentant des Vegetationsdämons in Mist eingegraben I, 81 f.; II, 50 (vgl. Reinsberg-Düringsfeld, D. festl. Jahr² 165); mit Mist, Kot bestrichen II, 82; durch M. fruchtbar machen ist gottlos II, 50 f.; Mistzauber u. Mistaberglauben II, 50; 94; Braut um Misthaufen geführt II, 50; Vegetationsgenius aus M. gebildet II, 20 f.; 190; III, 121; Misthaufen angebetet I, 82; II, 47 f.

Monate, Caitra = Frühling I, 41; kein Fest in Vaiṣākha I, 188 f.; keine Hochzeit I, 188 f.; keine im Mai I, 189; bes. heilige (eigentl. unheimliche) M. II, 225; Totenseelenmonate II, 225 f.; Māgha Unglücksmonat III, 121.

Mond (vgl. Neumond), durch Koitus andrer gefördert I, 19; durch Totenseelen u. Spenden an sie zum Wachsen gebracht I, 97; Gottheit der Totenseelen, der Vegetation u. Fruchtbarkeit I, 127; II, 230 f.; III, 154 f.; 160 f.; 202–205; 225; 254 Anm. unten; als Vorsteher der Zeugung Biene III, 78; macht zeugungsunfähig, krank usw. III, 204; schenkt Sperma III, 228; Kindern gefährlich I, 140 f.; III, 201 f.; ihn ansehen unheilvoll I, 127; III, 202; = Vritra III, 203; Seelengefängnis I, 141; Feindschaft zwischen M. u. Gaṇeṣa I, 127 f.; zwischen M. (als Hund) u. Rindern II, 177; III, 203 f.; für Hochzeit unheilvoll III, 204; Genießer des Weibes III, 178 f.; 204; grauenenerregend III, 202; gehört zu den „Töttern“ III, 204; abnehmender ist böser Planet III, 204; dieser = Varuṇa III, 205; gefährlich, mit Finger auf M. zu zeigen III, 202; zunehmender bewirkt Zunahme usw. III, 203; bewirkt Wachstum über der Erde ib.; M. stirbt u. kommt wieder III, 265; ist Himmel geringerer Seligkeit III, 265; Urheimat, Kraftquelle u. Himmel der Frauen III, 205 (vgl. Bachofen, Gräbersymb. 76 f.; 80; 116; Mutterr. 37 a; 38 a); wichtiger als Sonne ib.; Flüssigkeitsbehälter III, 208; Licht- u. Seelenschiff III, 207, Anm. 2. Vgl. Soma.

Mondtag, (d. h. Mondmonattag, *tithi*), welcher Gottheit die einzelnen heilig I, 169.

Muschel, Sinnbild der Vulva I, 29; 190; = Vulva I, 195; 233; Kāma mit Muscheln geschmückt I, 29; Glücksding I, 233; Amulett ib.; Vishṇus M. I, 164; 233; 190 Anm. 2; „Muschelblume“ I, 233, Anm. 2.

Mutter, Kult der „Mütter“ in Indien I, 179; II, 80 Anm.; statt M. in der Mythologie auch Schwester, Geliebte, Gattin III, 109; 225; (vgl. bes. Bachofen, Gräbersymbolik 28; 136).

Nacht, ist schlimm II, 36; III, 177; 202; 207; „Nacht der Stäbe“ II, 142 f.; Nachtfeier eines Festes z. B. II, 5 f.; 85; 91; 137; 146; III 110 f.; Fest der „angenehmen N.“, s. Sukharātri. Vgl. Wasser.

Nacktheit, bes. der Frauen bei Zaubern I, 56; 115; 171; bei Fruchtbarkeits- u. andren Festgelegenheiten I, 70 f.; 76; 78; Schamhaftigkeit bei N. I, 70; nackte Frauen lesen Nüsse oder Kirschen auf I, 75; N. bei Luperkalien ib.; bei Fasching I 70 f.; 76; 78; bei Geisterabwehr I, 150.

Name, der richtige nötig III, 186.

Nanāmi, Bhillaweib, heiratet zwei Brahmanen, wird besessen II, 67—69.

Naogeorgus I, 79 (die englische Übersetzung: The Popish Kingdom or reigne of Antichrist written in Latin verse by Thomas Naogeorgus and Englyshed by Barnabe Gooje, 1570, ed. by C. R. Hope, Lond. 1880).

Nārada, weshalb er immer wandern muß II, 149—151.

Naraka, (vgl. Mist, Bali), Dämon des Mistes I, 82; II, 47 f.; ihm Licht(er) gesendet II, 4; 19; 41; 48 f.; Frucht der Lichtspenden an ihn II, 41; 48; Bad am Tag des N., auch zweimal II, 28; da Lakshmi u. Gaṅgā im Wasser II, 28; an seinem Tag Sesamölbad, s. Sesamöl; ist chthonisches Wesen II, 41; 47; Form des Bali II, 25; 56; 264; gottesdienstlich verehrt II, 47—49; Pluton ähnlich II, 48 f.; Sohn der Erde u. des Vishṇu als Eber II, 27; 47; 51 ff. (das Schwein, bekanntlich eine Verkörperung des Korngeistes, ist das Tier der Demeter u. der Erdgottheit Frau Holda, die manchmal auch Schweinemutter heißt [U. Jahn, Opferbräuche 116]); durch malinirāti entstanden II, 51; als Fötus weltalterlang im Mutter-schoß zurückgehalten II, 51 f.; als Findling erzogen II, 53; 58; soll Menschenart bewahren, nicht Asuraart annehmen (ist also Asura!) II, 51; 53—55; vorbildlicher Herrscher II, 53; 55; von Vasishṭha verflucht II, 53 f.; erhält Gnaden von Brahma II, 53 f.; bedrängt Götter u. Heilige II, 54; von Vishṇu getötet ib.; u. zwar am 14. kṛishṇa Kārttika II, 27; sein Tag Gespenstertag II, 41 f.; Asurafürst II, 264; muß lange in Erdtiefe bleiben II, 55.

Narrenbischöfsfest I, 73 f.

Nerthus, ihre Umfahrt II, 198.

Neumond(nacht, -tag), Zeit regsten Wirkens der Vegetationsmächte II, 230; III, 160; da keine Pflanze verletzen u. warum II, 230; III, 160 f.; da kein Weib beschlafen III, 161; bei N. *ṣrāddha* nötig u. weshalb II, 229 f.; 235; N. Mittag der Totenseelen II, 230; bei N. kommen Mond u. Sonne zusammen II, 230; in Neumondnacht ist d. Mond in die Pflanzen eingegangen III, 160; in die Sonne ib.; bei N. sterben schlimm II, 121, Anm. 1.

Nikshubhā, Gattin des Sonnengottes (= Erde) II, 190.

Nikumbha, Verwandter Balis II, 245 f.

Nimba(blätter), zauberisch II, 33; bei Totenopfer Tabu II, 43.

Nomaden, Gottheiten u. Opfer aus d. Nomadenzeit II, 84 f.; Nomadenreligion im Rigveda III, 257—263; wie wichtig Wagen für die Himm-lischen u. den Kult III, 257—260; wie verschieden die religiöse Richtung des N. u. des Ackerbauers III, 260—262.

Nonae Caprotinae I, 153 ff.; 196.

Nuß, = Hode I, 22; 117; Nüsse auflesen, s. Nacktheit.

Ohr, Sitz der Intelligenz I, 195; erotische Bedeutung I, 195; rechtes O. d. Brahmanen entschuldigend I, 195 Anm.; Ohr = Vulva I, 195; Ohrdurchbohrung bei Bäumen II, 64; III, 222; Ohrringe der Aditi II, 54.

Ohrfeige, dem Erhängten zu geben I, 193 f.; die dem Kärntner Herzog gegebene I, 193 f.; dem altind. König I, 194 f.; dem babylonischen I, 195; dem Bräutigam ib.; dem zauberisch Festgebannten ib.; der Leiche I, 195 f.; Männer u. Frauen einander I, 200; Übergangsritus I, 196.

Oleander (roter), unheilvoll II, 218 f.; III, 69 f.

Opfer, in die Luft emporgeworfen I, 59 f.; Fruchtbarkeitszauber bei Somaopfer I, 63; Feueropfer nötig, daß Sonne aufgehe I, 96; die Gottheit sich selber geopfert I, 123; III, 217 f.; 249 f.; 227 (u. II, 246), verglichen mit III, 232 u. dgl. mehr; geringstes glaubensvolles Opfer der Gottheit lieb I, 174; Opferholz II, 60; geopfertes Tier geht in d. Himmel III, 30; d. Opfertier wird erstickt III, 237; kupferrotes Gefäß auf Gewässer dahinschwimmend Opfer für Varuṇa III, 267; warum mit Çūrpa geopfert II, 141 f., vgl. çūrpa.

Opferpfosten (yūpa), was für Baum dazu nehmen III, 64 f.; wie Baum zu bestimmen, zu salben, zu fällen III, 93 f.; Mantik vom Niederfallen III, 94; Höhe des Stumpfes III, 94; Wichtigkeit des ersten Spans III, 94, vgl. 93 Anm.; mit Spitze gegen Osten niedergelegt III, 94 (vgl. 10); ist Phallussymbol III, 184; 193 f.; Regenspende II, 62 Anm.

Oscilla II, 263.

Osiris, Klagen um ihn I, 2; Osiris u. Isis ib.; ursprünglich Fichte u. als Leiche in Fichte gelegt, verbrannt I, 31 f.; ist Toten- u. Fruchtbarkeitsgenius I, 82 f.; chthonischer u. dann Mondgott III, 265.

Ovid, Totenopfer bei ihm I, 119 f.; 123; II, 226.

Pākaçāsana III, 13.

Pan, gepeitscht bei wenig Jagdbeute II, 172; III, 253; Wald- u. Bienen-gottheit, ihm Honig dargebracht III, 83 Anm.; trägt Fichtenkranz I, 32 Anm.

Pantomimiker in Indien I, 173.

Parfüms, acht Prozesse bei Bereitung I, 24.

Penis (erectus), dessen Schaustellung bei Festen I, 15 (in Indien); 71 (in Rom); von Fruchtbarkeitsgöttern mit d. Hand dargehalten I, 16; 30; 230; II, 111; III, 228 f.; ebenso von Buben bei Balifest II, 108; 111 f.; P. e. des phallischen Gottes mit Fett (Öl, Schmelzbutter) gesalbt III, 91; ist der Flammenhaarige, macht seinen Besitzer brennen III, 155; Mann oder Gottheit mit mehreren I, 89; der riesenhafte des Legba III, 91; des Wuraka I, 94; P. e. des „Kornalten“ I, 73 (vgl. Jarilo); Indras Beziehung zum P. III, 163 f.; P. mit Glöckchen I, 230–232; der „durchbohrte P.“ I, 232; P. e. = roter Knoblauch I, 209; = Glockenklöppel I, 229; = Stößel ib.; III, 187; = Lichtstrahl III, 150; = Agni III, 155; = Çiva III, 186; = Māra, s. da; = Indra III, 167; 180; 186; = Freyr III, 187; = bulliger Schlauch III, 164; = Männlein usw. III, 167; 180; = Rohr III, 192; = Stab I, 32; III, 192 f.; = aufgerichteter Stab oder Baum III, 192 f.; = Stange III, 194; = Holzzylinder I, 64; = Lanze (Speer) I, 130; 136 f.; 210; = blumentumwundener Prügel I, 102; = Keule I, 190, vgl. 137; = Fisch, Feder III, 195; = Pflock (Zapfen), s. Pflock; = Horn s. da; = Schößlingsspitze des Nyagrodhabaums II, 37; = „Pfeiler des Eros“ (kāmastambha) III, 193; 229; = Pfeiler des Varuṇa III, 229; = Ruder, Mast, Fahrer III, 245; Sankt Penis I, 94; Baumnamen Namen des Çiva als P. e. III, 186 f.; P. durch Schlagen oder Kitzeln belebt III, 252; ist Urquell alles Gedeihens III, 230. Vgl. Geschlechtsteile, Phallus, Priapos.

Persephone, ihr wilde Tauben heilig II, 49; Heimat im Wald ib. P. u. Pluton in Indien II, 95; Verkörperung des Sommerwachstums II, 49.

Pfau, Seelentier, Form des Skanda, Pfauenfedern zauberisch II, 33; Bündel

- Pfauenfedern auf Lichterbaum der Totenseelen II, 59; Pfauenfedern als Schmuck auf kultischer Standarte III, 133; Schmuck der Holifesttrommeln I, 54; der Hirten II, 179; III, 128; der Rinder III, 127; Pfau schreit gewaltig in Regenzeit III, 126; tanzt da u. verliert Federn ib.
- Pferd**, Lustration II, 115; 117 f.; 245 usw. (vgl. *nirājana*); *cānti* für sie II, 121; als Vegetationstier (Korndämon) II, 166 f.; III, 237; 249 Anm.; Pf. = Varuṇa u. ihm heilig III, 159; 236–250; chthonisch II, 250; Korn- u. Seelentier III, 237; 239; nur sein Blut den Himmlischen geopfert III, 237; Oktoberpferd ib.; Sonnengott = Pf. III, 159; Pf. Führer zum Himmel III, 222; seine hohe Bedeutung im Ritual III, 237; Pferdewettrennen bei Ernte- u. Totenfeiern II, 266; III, 185; Gottheiten der Pf. II, 117; 245 f.; III, 159.
- Pflingstl**, Wasserpflanzenmimus I, 55–57; geköpft I, 56; 149.
- Pflanzen** („Kräuter“), bei *nirājana* II, 116–122 usw.; Pflanzenzauber bei *nirājana* dringt auch von unten (aus der Erde) her II, 167–169; warum als Vegetationsmacht wildwachsende Pf. genommen I, 210 f. (vgl. I, 213; 125; der Erdgöttin wilder Baum heilig); wildwachsende Pflanze zeugungszauberisch, machtvoll usw. I, 211; III, 252 f.; Schlingpflanzen erzeugen Gefangenschaft usw. III, 66.
- Pflock** (Zapfen) = *Penis erectus* III, 229 f.
- Pflug**, auf Holibaum I, 106; auf Indrabaum III, 25; 95; P. mit Wasser begossen I, 115; Krankenbegießung unter P. III, 171; P. = Penis im Koitus II, 38; nicht pflügen in Totenseelenzeit II, 236 f.
- Pflugbespannung** III, 155; 157 f.
- Pflugziehen** I, 113–117.
- Phallisch**, Riten in Schweden II, 198; im heutigen Thracien I, 97.
- Phalloktenisch** (vgl. androgyn, Kleidertausch, Farben, Geschlechtliches, Phallus, Vulva), phalloktenische Gottheiten, s. androgyn; die Glocke ph. I, 229–238; Ausrüstung des *Krishṇa* ph. I, 190 (vgl. *Vishṇu*); phalloktenische Darstellungen der Primitiven I, 114; 130 (vgl. Geschlechtliches); Schwarz u. Rot ph. I, 61; 73; 76 f.; 83–85; 177 f.; 181; der Maibaum ph. III, 194 f.; magischer Schutz durch phalloktenische Farben III, 220.
- Phallus** (vgl. Penis, Priapos, Geschlechtsteile), Wichtigkeit u. Schaustellung I, 15 f.; 71; 93; 129 f.; 188; schützt u. befruchtet Felder usw. I, 18; spendet Regen I, 18; rot gefärbt I, 32; 61 Anm.; 64; Ph. u. Hoden der Vegetationsdämonen I, 73; 93 usw.; Macht des Ph. I, 93–98; wegen der vielen Phallen Fruchtbarkeit I, 96; Ph. von Frauen getragen I, 188; von *Bhūtāmatar* in der Hand u. sie von Phallen umgeben I, 186; von kathol. Priester auf Stange getragen I, 93 f.; Ph. als christlicher Heiliger I, 94; christl. Phallusheilige I, 94 f.; Ph. schützt christl. Kirchen I, 95; angebetet I, 96; geküßt, umhergeführt usw. I, 130; 188; von Matronen mit Blumen bekränzt I, 188; der Venus in d. Schoß gelegt ib.; umhergefahren bei *Çivas* Ausfahrt I, 220; Umfahrt des aus Reiskörnern u. Mehlpaste geformten II, 199; Ph. mit Flügeln u. Glöckchen I, 230; Phallen in *Cornucopia* II, 52; Indrabaum mit Phallen geschmückt III, 28; 38; 96; Phallen in u. auf Gräbern I, 113 f. (auch in altägyptischen häufig, Hastings, ERE. IX, 825 b); Phallustanz der Indianer I, 71 f.; altgriechischer I, 72 Anm.; Mädchen vor Hochzeit auf Ph. gesetzt I, 154.
- Pharmakos**, alter u. impotent gewordener, geschlagener u. getöteter Vegetationsgenius III, 252 f.

- Phönix I, 46.
- Pisang, s. Bananenbaum.
- Pluton, chthonisch, auch segenspendend II, 48 f.; III, 266.
- Polā, Rinderfest II, 165.
- Pongalfest II, 126; 178 f.; 265; Sonnenfest mit Feuerstößen III, 119; Kochen des neuen Reises u. Darbietung an d. Sonnengott III, 119; Fest der Erstlingsfrucht III, 119; 122; zu Ehren Indras u. des Sonnengottes III, 121 f.; Viehpongal III, 119 f.; 123; 128, vgl. 159; P. des Viehs u. Indrafeier verbunden III, 124—132; Gleichstellung mit Dienerschaft bei P. III, 122; Hasenhetze III, 123; Weihnachten ähnlich III, 122 f.
- Portenta, von Indra kommende III, 113; von den Planeten: Sonne, Mond, Mars, Jupiter, Venus, Rāhu, Ketu III, 49 f.; P. an Bäumen III, 67; 71; bei Indrafest III, 111; durch Rinder u. Elefanten II, 121.
- Poseidon, Varuṇa ähnlich III, 250 f.
- Positive Segenskraft wirkt apotropäisch I, 21; 46; 222; II, 38; 170.
- Potenz, gesteigert I, 17; 21; 68; 94; 102; 117; 119; 124 f.; 209 Anm.; II, 42; 261 f.; III, 163, 252; durch Wasser aus Messing u. Silber bei Totenmahl vernichtet II, 42; potenzierte Tiere als Opfer II, 46; Potenzkrösuse II, 261.
- Pradyumna, = Kāma I, 206—208; aus Vishṇus *tejas* entstanden I, 206; entzündet Īva, wird von ihm verbrannt I, 207; Kāma als P. wiedergeboren I, 208.
- Prajāpati, der Welterschöpfer III, 225; alter Vegetations- u. Zeugungsgott II, 64; III, 162; 184; 219 f.; 221 Anm.; 232; ihm gehören die Saaten II, 64; an Varuṇas Stelle geschoben III, 77; 226; 232; 236; 249 f.; 253 usw. (NB. Beim Vājapeya werden ihm schwarze u. weiße männl. Tiere geopfert, Ātap. Br. V, 1, 3, 7 ff.)
- Pratardana, N. des Indra III, 15.
- Pretapa, Totenwart II, 207.
- Priapos, mortis et vitae locus I, 113 f. Vgl. Phallus.
- Priester, Adhvaryu während des Roßopfers König III, 241; Frauen des Königs dabei an Priester verschenkt III, 248 f.
- Prostitution, macht Felder fruchtbar III, 30 f. Vgl. Lustdirne.
- Prozessionsfest einer Gottheit, s. Wagenumfahrt, *yātrā*.
- Purāṇa, Berührung von Matsyapur. u. Bhavishyott. I, 11; 35; Alter des Bhavishyott. u. Vishṇudh. I, 143; 167; II, 17; d. Brahmapur. schreibt aus Harivaṃṣa ab, das Vishṇupur. dann aus Brahmapur III, 131; Matsyapur wohl bedeutend jünger als Vishṇudh. III, 268 Anm. (vgl. 74); die P. übernehmen Textverderbnisse eines vom andern I, 42; II, 147; 156; 187 usw.; die P. verfahren nach Laune III, 64; die längere Darstellung in P. u. sonst oft die ältere III, 131 f. Anm.; Padmapur. vishṇufanatisch II, 56; Vishṇudh. u. Vishṇusmṛiti, z. B. II, 110 f. Anm.; Lücke in Manuskript der Vorlage wie ausgefüllt III, 269.
- Pūshan II, 79; 170; III, 158; 160; 227.
- Pūtānā, Kinderspenderin u. -töterin, auch Hausplatzgeist I, 141 f.
- Raghu, König, unter ihm Holi entstanden I, 144—148.
- Rākā, Zeugungsgenie III, 158.
- Rambhā, Apsaras, ihr Fest I, 187.
- Ratī, Kāmas Gattin, mit ihm verbrannt I, 133 f.; 156; will sich mit ihm verbrennen I, 133; 208; ihre Klagen um ihn I, 33; 133 Anm.; 203; ist die Beglücktheit im Koitus III, 228.

- Rätselmotiv** („weder bei Tag, noch bei Nacht“ usw.) I, 144; 149.
- Rausch**, Rauschtrank, Rausch wird verherrlicht III, 178; ist wahrer Name des Kāma III, 184; Rauschtrank trinken bei Lichterfest II, 5; 109 f.; erotisch für d. Frauen nötig II, 110; nur Brahmanen verboten II, 110 f.; bei Fest vom König gespendet III, 110 f.; Heilmittel des Katzenjammer II, 111.
- Rāvāna**, Schreckensfürst u. gedemütigt II, 125; wird Katze (wie Indra in Kathāsarit. 17, 137 f.) II, 150; von Durgā verflucht ib.
- Regen**, Beschreibung schrecklichen Gewitters III, 129; ind. R. wie „Riesengardinen“ III, 157 unten f.; R. spendende Mächte III, 144—153; Gewitter u. -gott schwarz III, 152; Regen durch Schwarzes erzeugt III, 145; durch gewisse Pflanzen III, 145 (vgl. Rohr); Westwind bringt R. II, 184; Ostwind III, 145; R. kommt aus d. Sonne III, 152 f.; aus d. Himmelsmeer III, 207 f.; Sperma = R. III, 150; Harn = R. I, 18; 28; (Bambus)rohr wirkt R. III, 224, vgl. 238.
- Regenbogen**, nicht mit Finger auf ihn zeigen III, 202 f.; R. in d. Mantik III, 203.
- Regenzauber** I, 26; 28; 55—57; 115; 117; 121; 192 (durch Prügeln, Verwunden); durch Wassertauche I, 214, vgl. Wasser; mit Frosch u. Wasserpflanzen III, 109 Anm.; 224, vgl. 225 Anm.; durch Varunapraghāsa III, 256; durch nasses Gewand usw. III, 116; durch Seilziehen II, 184; durch Regenlid III, 144 f.; Kāririshṭi III, 145. Vgl. Regen, Wasser.
- Regenzeit**, ist unheimlich, heilig, Tabus II, 98; Lichterspende da den Totenseelen II, 98; da deren üppiges Wirken in Pflanzenwelt II, 229; vgl. 231.
- Religion**, indische geschlechtlich I, 7—16; 68 f.; III, 178; geschäftsmäßig III, 177 f.; göttl. Verehrung der Mittel zu leben III, 125—127; Religionsgemeinschaften in Altindien I, 179; Nomaden- u. Ackerbaureligion im Rgv. III, 257—265; ind. Religionen modeln Vorgefundenes um II, 96; nur die schädigenden Götter verehrt II, 131.
- Religiöse Pflichten**, des Königs zwölf II, 123 f.
- Retten**, keinen in Krankheit, Lebensgefahr usw. I, 177; III, 251. Vgl. Wasser.
- Revanta**, Pferdegenie II, 117; 245 f.; III, 57.
- Revati**, Fruchtbarkeitsgenie III, 158.
- Rigveda**, schief, lebensarm III, 143; krempelt um III, 178; einseitig irreführend III, 269; Dichtung für Viehbarone III, 257; Ackerbau ungenügend berücksichtigt III, 189 f.; 257; Klassenpoesie u. -religion III, 189 f.; Vorherrschen der Nomadenkulte III, 262; zwei große Kultkreise III, 257—265; Volklied im Rgv. III, 169; 189; weltliches u. geistliches Lied III, 191; Morgendlichkeit seiner Götter u. Menschen III, 177; Verhältnis der Menschen zu ihren Göttern III, 176 f.
- Rigvedische Dichter**, sind Barden der Großen III, 142; geschenkgierig III, 142 f.; wohl meist nicht Brahmanen III, 142 f.; stehen außerhalb des Volkes III, 143.
- Rinder** (vgl. Kühe, Stier), gānti für sie (mit viel Lustbarkeit) II, 119 f.; nirājana der R. (u. wie dabei geschmückt, gejagt) II, 126—128; 178 f.; vgl. III, 119 f.; 128; Rinderfest II, 174—180; 222—224; dessen Zeit (teils Ācvinā [vgl. II, 119], teils Kārttika) II, 176; 179; 222 f.; am Lichterfest II, 223; „Rinderspiel“ (gokriḍāna) II, 177; dies Teil der Rinderverehrung (gopūjā) II, 177; 222—224; wann abzuhalten II, 177; 179 f.; 222; auch heute Teil des Lichterfestes II, 180; Rinderfest bei Erntefeier der Santal

- II, 180; wie gut es Ochs bei Lichterfest hat ib.; Rinderpongal III, 119 f.; vgl. III, 120; 128; Gottheiten der R. II, 246; Rinderhirtenleben III, 124—128; Rinderhirt durch Lichterfest in d. Himmel II, 70.
- Rizinusstade**, als Vegetationsdämon verbrannt I, 102 f.; bei Holi I, 103 f.; taugt nicht zu Feuer I, 103; Bild der Schwäche I, 104 f.; zauberisch I, 104; II, 30; III 69; Lichter (Lämpchen) von R. II, 125; Rizinussamen Totenspende ib.
- Rohr** (Bambus-, *vetasa*, *veṇu*, *vaṃṣa*), ist „Blüte der Wasser“ u. regenwirkend III, 224; 256, vgl. 238; zum Indrabaum genommen III, 4; 9; 52; 192 (vgl. *jarjara*); Besen aus Rohr beim Roßopfer III, 238; wie vielfach R. bei ihm nötig III, 238, vgl. 237.
- Rohrgefäße** (*veṇupātra*, *vaṃṣapātra*), im Dienst der Korngottheit II, 90; 92; 190.
- Roßopfer** III, 237—250; Wasser u. Wasserpflanze dabei wichtig III, 238 f.; hundert abgelebte Klepper dabei (Korndämonen) III, 239; der Opferhengst darf keine Stute bespringen III, 239; Wichtigkeit der Frauen bei R. III, 240; 248; Begattung der königl. Hauptgemahlin mit dem Opferroß u. Zoten dabei III, 241—250; dadurch Begattung u. Fruchtbarkeit fürs ganze Land III, 240; 247 f.; Frauen des Königs dabei verschenkt III, 248 f.; Opferroß = *Varuṇa* III, 249; R. dem *Varuṇa* dargebracht III, 250; R. alt III, 249.
- Rot**, Schwangere darf's nicht tragen I, 9; Farbe der Geschlechtlichkeit, Fruchtbarkeit, Zauberei I, 20—22; 43; 61; 126; Baum mit roten Blüten erotisch, zauberisch I, 23; rot d. Gesicht des Dionysos I, 32; 61; der Phallus I, 30; 61; 64; die Fruchtbarkeitsgottheiten u. ihre Embleme I, 61 (vgl. Kubera; Skanda); Fahne u. Fahnenstange von Kāma, Kubera, Gaurī, Brahma III, 220 f.; Hochzeitsfarbe I, 62—64; R. fruchtbarkeitsfördernd I, 126; erotisch u. glücklich I, 64; 110; Farbe des Todes u. der Zeugung I, 83; Zeugungsgottheiten Rotes geopfert I, 122; ihnen meist rote Lichterdochte II, 100; den Toten roter Ziegenbock I, 123; rote Blüten als Opfer II, 43; 218 f.; im Totendienst verboten II, 43; roter Faden bei Manenkloß II, 92; am Tag des *Gaṇeṣa* alles rot II, 196; rote Seide am Christblock III, 93; rote Haare zauberisch I, 61; 171; R. u. Schwarz zusammen erotisch I, 61—63, vgl. Farben; Harn eines Rotbraunen erotisch, zauberisch III, 167; roter Ocker Sinnbild der männl. Geschlechtskraft III, 91; 194 f.
- Rudra**, Genius der Waldwildnis, der Bäume II, 65; 172; auch des Fruchtfeldes u. Korns II, 66; 172. Vgl. *Çatarudriya*.
- Ruta graveolens** (Gartenraute), wie zauberkräftig I, 98 f.
- Sägen**, der „Alten“ I, 56; von Sägen zerschnittener Verbrecher I, 174.
- Salben**, der Füße durch Buhldirnen II, 152—154. Vgl. Einschmieren, Mehl, Sesamöl.
- Salz**, zauberisch I, 220; II, 32; 119; III, 185; = Sperma III, 185.
- Sand**, ist = Pflanzensamen u. Sperma I, 115 f.; III, 183; S. aus Fluß = Korngöttin II, 90; 137; S. ist Asche Agnis oder sein Same, auch Form von ihm I, 116; III, 183.
- Sanskritpredigt** den Barbaren II, 17.
- Sarasvatī**, Fruchtbarkeitsgenie II, 247; III, 158 usw.
- Saturn** (Planet), sein Bild aus Eisen in Sesamöl stecken II, 26; an seinem Tag sich mit Sesamöl einreiben ib.
- Saturnalien**, Wiederaufleben des goldenen Zeitalters II, 262; dabei Gemein-

- samkeit von Herren u. Dienern I, 154; II, 265; Parallelen zu Ungebundenheit II, 265 f.
- Saturnus**, mit Sterculus identifiziert II, 55 f.; 264 f.; alter Gott II, 259; unheimlich ib.; Zeugungsgenius II, 259; chthonisch ib.; unter ihm goldenes Zeitalter ib.; Kulturbringer II, 260; 264; hat sich verborgen II, 260; rätselhaft verschwunden ib.; als irdischer König nicht euhemeristisch II, 262; Saatgott II, 264; Erfinder der Düngung II, 264 f.; vgl. 55 f.; Bali verwandt II, 55; 250 f.
- Schaukel**, Sichschaukeln des Damana-Kāma I, 157—162; II, 264; Civas u. Pārvatis Festschaukel u. -schaukeln I, 159; Schaukelfest des Krishna I, 160; 190; II, 264; Schaukeln Ritus u. Vergnügen an Kaumudi II, 194; wachstumerzeugend II, 263 f.; Apsaras schaukeln sich II, 264.
- Scheingeburt**, s. Geburt.
- Schicksal**, das bei Geburt bestimmte muß sich erfüllen II, 207.
- Schildkröte**, Varuṇas Tier, Emblem u. Urform III, 221—227; wichtig bei Gewässerweihe III, 221 f.; ihr Fleisch macht Bäume fruchtbar III, 222; ihre Galle das Weib III, 227; Sch. ist der festen Wohnstatt heilig III, 223; Führerin zum Himmel III, 222, vgl. 223; ins *agnicayana* eingemauert III, 223; die Erde ist ihr Ursprung u. Hülle III, 223; 233; ist der Wasser Gebieter III, 223 f.; Sumpftier III, 232 f.; Urtier III, 233; Urseele der Welten III, 225 f.; die „Große Schildkröte“ III, 226; göttlich in Amerika III, 227 (die „Große Schildkröte“ ist bei den Wyandotte-Indianern ein göttliches Wesen, das Amerika erschaffen hat u. die Erde auf ihrem Rücken trägt. William Elsey Conelley, Wyandot Folk-Lore [1899], p. 31. Erdbeben entsteht, wenn die müde Schildkröte Stellung wechselt ib. p. 76); „Handschildkröten“ III, 182.
- Schlaf**, süßer der Lakṣmī (*sukhasuptikā*) II, 88; 95; 143; 145 f.; der Vegetation I, 128; II, 95 (vgl. Wecken).
- Schlagen**, der Frauen mit Ruten usw., s. Lebensrute; sich mit Handrücken auf d. Mund, s. Bombe; durch Schl. schlimme Gewalten ausgetrieben I, 194—196; Schl. der Männer durch Frauen I, 200 f., vgl. Kampf; Obstbäume geschlagen I, 17 f.; 200; Gott oder Heiliger I, 92 f. (vgl. Pan).
- Schlamm**, (sich) damit einschmieren I, 28; 43; 170; 182; 184 f.; II, 248; einander damit bewerfen I, 125 f.; 170; sich in Schl. werfen I, 170; Vegetationsgenie mit Schl. beschmiert I, 181; Häuser u. Tempel I, 184; Wichtigkeit für Vegetationsgottheiten II, 93.
- Schlangen**, wichtig für Civa u. Dionysos I, 32; wie ihr Zischen hervorgebracht I, 172; als Opferschnur I, 175 (auch Durgā ist *nāgayajñopavitā*, *Kālivilāsantra* V 8); chthonisch u. Volk Varuṇas III, 231, vgl. II, 100; chthonische Wesen bei ihren Tänzen damit ausgerüstet I, 172; 175; 179; Bild der Erde III, 231; Sch. zu Johanni I, 179; Ashtart hält Schlange in der Hand u. Lotosblüte ib.; am 4. Tag nach Hochzeit von Sch. getötet II, 207.
- Schmackostern** I, 75. Vgl. Lebensrute, Schlagen.
- Schmähung** (Verspottung usw.), bei Festen, bes. der Vegetation u. Fruchtbarkeit I, 126—132; 183; 185; 192 f.; III, 247; führt schlimme Mächte irre I, 126 f.; III, 247; vertreibt Unheil, reinigt I, 127; III, 247; tötet I, 138; Sch. der Bhagavatī v. Cranganore I, 131 f.; des vorübergehenden Fremden I, 143; bei Flachsfeld ib.; bei Nonae Caprotinae I, 154; bei Fest der Bhūtāmātar u. des Bhairava I, 183; 185; des Liber I, 188; bei Roßopfer III, 247; bei Mahāvratā ib.; Geister, die Schimpfen, Fluchen, Unsauber-

- keit usw. verabscheuen I, 138—140; Beschuldigung magisch unheilvoll I, 138.
- Schmelzbutter**, ist erotisch, zauberkräftig I, 107; III, 157; 225; Axt bei Baumfällen damit eingeschnitten I, 107; III, 59; 91 (vgl. Honig); Grube beim Pflanzen I, 107; ist = Sperma III, 155; ihre Wunderkraft kommt vom *kāmasalila* III, 91; Schildkröte (= Varuṇa) damit eingeschnitten III, 225; König damit begossen II, 117.
- Schmerz** (Trauer) ist Unreinheit II, 262.
- Schmid**, Martin, Föhngedicht III, 141 Anm.
- Schmuck**, Schmückung der Stadt bei Fest II, 5 f., 107—109; 145; 197; 245; III, 10; 20; 32; der Menschen ib.; II, 113 unten — 114. Vgl. Pfau.
- Schwarz**, ist die Vulva I, 61; ebenso kokila u. Sesam, daher die Vulvagöttin Durgā als Kokilaweibchen aus Sesammehlteig III, 244; auch chthonische, Toten- u. Vegetationsgenien I, 64; 83—85; die „Väter“ I, 84; schwarze Maske ib.; schwarze Anbaufrüchte im Totendienst u. dabei verbotenes Schwarzes II, 42 Anm.; schwarzer Lichterdocht den Schlangen II, 160; blaueschwarzer dem Kāma (wegen der Vulvafarbe) II, 160; Schwarzes der Erde geopfert III, 209; dem Varuṇa III, 208 f.; Schwarz u. Rot zusammen phalloktenisch, erotisch I, 61—63; III, 220 (vgl. Farben); schwarz gemachtes Gesicht der Vegetationspräsidenten I, 73; 84 (dadurch bekommen sie auch das Weibliche, werden androgyn).
- Schwert**, Penisymbol I, 62; 113; Abwehr schlimmer Mächte I, 113; II, 236; Schw. oder Eisen ebenso I, 150 f.; II, 118 f.; 236; III, 59; Holzschwert I, 145; 147; 149 f. (vgl. Holz zauberisch, glücklich I, 127; II, 167 f.).
- Schwester**, an Yamadvitiyā bei Schwester essen II, 209—215; Bruder- u. Schwesterfest II, 215; inniges Verhältnis von Sch. u. Bruder II, 244 f.; III, 173.
- Schwingen** (vgl. bes. Licht, *āratrika*), um Kopf, seltener Person: apāmarga u. andere Pflanzen II, 3 f.; 23 f.; 29 f.; Lampe aus Reismehlteig u. mutke II, 30; Stachelpflanzen II, 4; 30 f.; Nimbablätter II, 33; Bündel aus Pflanzenstoffen II, 30; Zweig durch Herakles II, 33; brennenden Besen II, 34; Feuerbrand II, 57; 88; 105; 107; Licht II, 34—38; 99; 127; 180 usw., Holzschele (mit Licht?) II, 127; Licht an Baumast II, 5; 114 f.; Kesselstange II, 34; Ackerscholle II, 4; 23; 30; 33; 38; ganze Anzahl Dinge II, 32 f.; wie oft dabei Mantra II, 24.
- Schwirrholz**, voll Fruchtbarkeitszauber u. mit *kāmasalila* bestrichen III, 91.
- Scott**, Walter I, 177; II, 226 (vgl. Wasser).
- Seilziehen**, zwischen Männern höherer u. niedriger Kaste II, 181 f.; wenn Cūdra gewinnen, siegt König ib.; warum dies II, 183; S. bei verschiedenen Völkern II, 183—186; die Siegerpartei erlangt gute Ernte II, 184 f.; ist Fruchtbarkeitszauber II, 184; 186; Strick aus Kuṇa- oder Kācagras II, 181 f.
- Sesam**, Sesamöl, Bad mit Sesamöl bei Balifest II, 20—24; 26—28; 87; 148; auch am Tag des Saturn II, 26; da dessen Bild in S. gesteckt ib.; wie oft Naraka zu Ehren Bad mit S. II, 24; solches in der Nacht II, 25; Wichtigkeit dieses und des Bades im Kārttika II, 25; 99; Einsalbung mit S. II, 58 f.; 148; wann diese segensvoll II, 58 f.; wann S. meiden II, 25 f.; in S. Gebackenes am Rinderfest meiden II, 175; S. in Allerseelenlampen II, 62 f.; 70; 86; 99; 101; in Lampen für Bhīṣma, da roter Docht u. um Sesampflanze gewickelt II, 221; Sesamkörner in Docht II, 99; 127;

Sesam den Totenseelen geweiht II, 26; 45; 101 f.; 217; 219 usw.; all-
wichtig bei Totenseelenmahl II, 102; des Sesams kriegerische Kraft ib.;
bei verschiedenen *vrata* II, 99—101; gegessen II, 165 (vgl. *shaṭṭilavrata*).
Shashthi, Kindergenie, u. die Katze I, 7; bei *Aṇḍakashashthipūjā* verehrt
I, 36; in der 6. Nacht nach Geburt abgewehrt I, 150; schreibt Schicksal
auf Stirn des Neugeborenen II, 207.

Siddhārtha = Mahāvira (?) II, 4.

Silvanus, s. Faunus.

Skanda, zuerst Begattungsheld I, 4; keusch I, 4; 140; zu ewiger Keusch-
heit verflucht II, 150 f., vgl. 142; dem Dionysos verwandt, bes. in Ge-
burt I, 32; Ziegenbock ib.; rot seine Fahne, Glocke, Rosse usw. I, 61;
225; ihm Bohnen geopfert I, 122; ist Totenseelen- u. Kindergenius I,
141; Fruchtbarkeitsgott, lanzenbewehrt, Kriegsgott I, 136; Baumgenius
III, 224; trägt Keule (?) III, 14; Bedeutung seiner Namen Guha, Skanda,
Viçākha III, 186 f.

Sohnzeugung (*pumsavana*) II, 37; III, 162.

Soma, Pflanze durch Kauen ausgepreßt III, 172; 176; Steine, Stöbel „kauen“
sie III, 172; lautes Getöse des Saftes dabei III, 175 f.; Preis des Saftes
III, 229; Somapressung = Koitus III, 187 f.; Somasaft = *kāmasadila*
III, 180; 188; S. (Mond), phallischer Gott III, 154 f. Anm.; 161; 164 f.;
166; 254; Genießer des mannbaren Weibwesens III, 179; S. Totenseelen-
gottheit, s. Mond; S. zum Himmel aufgestiegen III, 256 f.; Somatrank
unheimlich III, 204; varuṇisch u. = Varuṇa u. dieser dabei gefährlich
III, 253 f. (vgl. III, 204); = *Vritra* III, 254, vgl. III, 203; Mond =
Vritra; Somaopfer ursprünglich dem Varuṇa zugeeignet III, 253 f. Anm.;
ist Fruchtbarkeitsritus III, 188; 231 Anm. 2. Vgl. Mond, wo auch die
Stellen vom Zeugungsgott Soma.

Sommer, Kampf mit dem Winter I, 199; 226 (vgl. auch Reinsberg-Dürings-
feld, D. festl. Jahr² 106—108; Usener, Rhein. Museum XXVIII, 189 ff.;
LIH, 358 ff.; Archiv f. Religionswissensch. VII, 297 ff.; Frazer IV, 254
bis 261); Sommer weiblich I, 200; mehrere Weidengärten mit Bändern
so genannt ib.

Sonne, Sonnengott (vgl. Frühlingssonne), Sonnenzauber I, 5; 7; S. ist
Wachstumsmacht I, 7; phallisch III, 163; eifrig geschlechtstätig I, 19;
Fruchtbarkeits- u. Regengenius I, 164; saugt Wasser auf, regnet, schneit
III, 152 f.; Wagenumfahrt I, 165—169; II, 198 f. (vgl. Wagenumfahrt);
durch Feueropfer usw. zum Aufgehen (Leuchten) gebracht I, 5; 96 (die
Sonne wird durch Zauber usw. gezwungen ihren regelrechten Lauf zu
verfolgen, s. Hastings, ERE. III, 658 b—659; Frazer II, 262. Ob aber
Frazers Bericht von dem Natchez-Häuptling nicht einen Irrtum darstellt?
Vgl. Chief Standing Bear, Land of the Spotted Eagle 156; 201 unten);
S. ist Feuer I, 96; geht nachts ins Feuer ein I, 5; 97; ist rot (auch weiß)
II, 61 ganz unten; 100 f.; 199; III, 151; dem Sonnengott keine Bohnen
I, 122 f.; sein Vermählungsfest mit d. Erdgöttin I, 68 f.; III, 151; 154;
Verehrung bei Pongal, s. da; Sonnentanz der Arapaho mit Geschlechts-
orgie I, 97; III, 186; Sonnenmythen (Simson, Sampo) III, 140; Sonnen-
gott = Pferd II, 159; Sonne Licht- u. Seelenschiff III, 207 (vgl.
Totenheim).

Speer (Lanze) Phallussymbol, für Mars u. Skanda bezeichnend I, 210, vgl.
130; 136 f.; Storfer, Marias jungfräul. Muttersch. 102; Krauss, Geschlechtsl.

- d. japan. Volkes² II, 31 ff. usw.; mit Speer Haar der Braut zugerichtet I, 210.
- Speichel**, Spucken, segenskräftig I, 130 f. (eine große Zahl Beispiele auch bei Crooke in Hastings, ERE. XI, 100—104, vgl. VII, 234 a; H. Schurtz, Urgeschichte d. Kultur 1900, S. 186; J. N. Ritter v. Alpbach, Mythen u. Sagen Tirols 264; 380); bes. erotisch bedeutungsvoll III, 172. (NB. In III, 131, Mitte der Anm. muß 350 statt 305 stehen.)
- Speise**, aus grünem Getreide usw. II, 43 f.; zu best. Zeit verbotene, da den betr. Gottheiten oder Geistern zugehörig I, 209 Anm. unten; II, 46 f.; 175; 236 f.; Speisung der Armen usw. bei Festen II, 107; 145.
- Sperma**, hat auch das Weib II, 259; III, 161; 182; 242; Samenkraft von einem Mann auf den andern übergeleitet III, 182 f.; Sperma = Regen III, 150. Vgl. Sand.
- Spiegel**, an Festbäumchen I, 46; am Maibaum ib.; am Indrabaum III, 25; 45; 95 f.; an Damana-Kāmas Festschankel I, 159; an Wagen u. in Hand von Gottheiten I, 220; an Hochzeitspferden I, 221; glückszauberisch u. apotropäisch I, 220 f. Anm.; im Spiegel wohnt die große Göttin. (NB. Die Stelle aus Heat. ist II 1, 423 u. die folgende II 1, 290.)
- Spirale**, spiralförmig, Maibaum spiralförmig abgeschält oder bemalt I, 106; III, 107 f.; hl. Stecken mit spiralförmigen Schnitzelspänen I, 201; III, 89; 94; 107; Maibaum mit spiralförmigen Holzspänen III, 107; schwarze Spiralen als Schönheitszauber III, 108; die Spirale Vulvasymbol III, 107 f. (Verdanken die Çalagrāmasteine ihren Spiralwindungen [ZDMG. 90, 435 f.] als Vulvasymbolen ursprünglich ihre Verehrung?)
- Spitteler** II, 256.
- Spritze**, bei Frühlingsfest einem Penis erectus ähnlich I, 15 f.; 26. Vgl. Holi, Wasser.
- Stab**, des Zaubers II, 125; des Hermes St. Phallussymbol I, 32; St. = Penis erectus I, 32; III, 192 f.; die „eine Nacht der Stäbe“ II, 142 f.; der Stachelstock des Vaiçya in Deutschland II, 103 Anm. unten.
- Stachelpflanzen**, zauberisch, apotropäisch II, 4; 24; 30 f.; 84; 141; Stachelstock, s. Stab. Vgl. Weißdorn, *nīpa*, *çalmali*.
- Standartenfest**, des Indra, s. Indrabaumfest; andre III, 132—134.
- Stange**, der Vegetationsmacht, umkämpft, erklettert usw. I, 197; = Penis erectus III, 194.
- Stehlen**, des Fest- oder Zaubersubjekts I, 104 f.; 198—200; Diebe tragen Kohle bei sich als Zauber I, 113; beim Stehlen ertappter Aussätziger kommt in den Himmel, II, 97. Vgl. grumus merdae.
- Stein**, erzeugt Fruchtbarkeit I, 57 (rot bemalte Steine auch deshalb in Indien in Feldern aufgestellt, nicht nur um sie zu beschützen. S. Hastings, ERE. XI, 866 b); Braut tritt auf St. I, 57; St. im Sexualekult I, 57; Kinder bekommen durch Umherjagen um Menhir ib.; Steine auf Nachbars Dach geworfen I, 127 f.; ins Heiligtum der Bhagavatī I, 131.
- Sterculius** (Stercutus) II, 48; 50; 55 f.; 265.
- Stier**, Zuchtstiere vom König verschenkt (an Fruchtbarkeitsfest) II, 155; Biene aus Aas eines Stiers entstanden III, 77, vgl. 79—80; Zugochsen mit Kränzen u. Diademen an Hörnern geschmückt (vgl. Pongal) III, 159; Stierverehrung III, 159; Stier Kuchen ans Horn gehängt, durch ihn abgeschüttelt III, 123; Kämpfe von Stieren, s. Kampf; „Entsendung des Stiers“, s. *vrishotsarga*.
- Stoff**, ein St. ist die Beschuldigung I, 138; die Reinheit, Unreinheit,

- frommes Werk II, 76 f. Anm.; ebenso die Sünde II, 76; 220; 248; u. die Krankheit II, 248.
- Storch** bei Fasching I, 77 f.; Frühlingsbote und Kinderbringer I, 81.
- Strickziehen**, s. Seilziehen.
- Stroh**, Sinnbild und Förderer der Vegetation I, 17; 31 (dreimal); III 78; 93 (vgl. Register unter „Tod“); namentl. Verkörperung des gealterten Vegetationsdämons: der Engelmänn aus Stroh I, 151; andre Vegetationsfiguren aus Stroh oder damit umwickelt I, 84; 138; II, 166 (s. auch Reinsberg-Düringsfeld, D. festl. Jahr² 84; 105 f.); Bhairava in Stroh I, 184; Strohseile um Frucht bäume II, 166; Maibaum mit St. geschmückt I, 102; III, 196; St. segensvoll, apotropäisch II, 229 Anm. Vgl. Tod.
- Subincisio** I, 88.
- Sünde** u. Sündemann, wie sein Bild zu machen II, 218 f.; wie zu verehren II, 219; Spruch an ihn ib.; während der 5 Tage des Bhishma zu verschenken II, 218 f.; einer Form des Çiva verwandt II, 219 f.; wie natürlich die göttliche Verehrung der eigenen Sünde ist II, 220; Frucht ib.; die eigene Sünde auf andre abgeleitet II, 248; III, 171; S. ein Stoff II, 220, 248.
- Svāmin** = Kāma I, 165.
- Svāti**, Zeit, wo Sonne in Svāti steht, unheilvoll II, 18; 26 f.; 58 f.; 124; 167.
- Tabus**, bei Totendienst I, 189 Anm. unten; II, 43; 47; im Kārttika II, 26; 45—47; in Regenzeit II, 98; Tabu für den Menschen zu best. Zeiten, was der betr. Gottheit usw. eigen I, 209 Anm. unten; II, 43—47; 175; 236 f.
- Tage** (Wochentage), am Samstag *açvattha* glückbringend II, 131; Samstag Allerseelentag II, 131; 232 f. (da der *açvattha* von den unheimlichen Totenseelen verlassen?); Glücksbedeutung des Montags III, 304; Sonntag Unglückstag II, 136.
- Tageszeiten**, wie lang Morgen, Mittag usw. II, 58; Nachmittag für Totendienst II, 58.
- Tāli**, Vulvasymbol I, 231 f.
- Tamuz**, Klagen um ihn I, 1 f.; ist Toten- u. Fruchtbarkeitsgenius I, 82; ist „verschwunden“ II, 260.
- Tanz**, des Volks bei Frühlingsfest I, 53—55; T. von Mädchen als Regenzauber I, 55—58; T. erzeugt Regen u. Fruchtbarkeit I, 57; 230; T. um hl. Steine I, 57; T. regt Bäume an I, 57; 122; ist apotropäisch I, 150; T. der Vegetationsgenien I, 172; 177 f.; 182; 230; T. als Religionsdienst II, 62; 75 f.; 90; III, 10 f.; 103 f.; Sonnentanz der Arapaho I, 97; III, 186; Nackttanz des Weibes I, 70; 75; Phallustanz I, 71 f. Vgl. Chief Standing Bear, Land of the Spotted Eagle 257: Tanz für den Indianer Ausdruck aller starken Gefühle.
- Tennyson** II, 254; III, 79.
- Theophagie** I, 37; 40; 52 f.; 60 f.; 94 f.; 148; II, 61 (vgl. Hastings, ERE. I, 249 a; Frazer VIII, 90—95; 167; J. M. Robertson, Pagan Christs² 99 bis 213; L. v. Schroeder, Arische Religion II, 389 f.; 464).
- Tier**, Tierkämpfe II, 7; 156—160, vgl. Kampf; Arbeitstiere der Römer an gew. Tagen geehrt II, 180; Gottheiten der verschied. Haustiere II, 245 f.
- Titane**, vorolympisches Göttergeschlecht II, 257; Mächte der Erdtiefe ib., weilen an Erdgrenze II, 260.
- Tobiasnächte** III, 192 f.

- Tod**, „Austragen des Todes“ I, 2; 30; 203; verbrannt I, 31 (Wie sehr der „Tod“ ein Vegetationsdämon ist, erhellt bes. aus Reinsberg-Düringsfeld, D. festl. Jahr² 105 f.: Im Troppauer Kreis wird am toten Sonntag eine Mannsfigur aus Stroh gemacht, mit weibl. Kleidern schön angezogen, mit Bändern, Halsgeschmeide, Kränzen behängt, an einer Stange unter abwechselndem Frohlocken, Wehklagen, Liedersingen aufs Feld getragen, dort ausgezogen und zerrissen, jeder sucht etwas von dem Stroh zu erhaschen, weil es, an die Krippe gebunden, das Gedeihen des Viehs fördern soll); dem jemand bestimmten Tod kann er nicht entgehen II, 207; Sterbende auf Asche gelegt I, 115; ihnen nicht Honig geben III, 77.
- Tote**, „toter Mann“ auf Tuch geprellt I, 78; 80; Tote und Totengenien sind Fruchtbarkeitsmächte I, 80; 82 f.; 192; 203 usw. (vgl. Chthonisch); Tote phalloktenisch geschützt I, 113 f.; durch Bienen III, 79; durch Asche und Kohlen I, 113 f.; als tot Gesagter oder Betrachteter unheimlich, ausgestoßen usw. I, 176 f. (vgl. Dubois-Beauchamp², p. 485, Note 2: Wenn jemand, zum Leichenstoß gebracht, wieder auflebt, kommt Unheil über d. Dorf und wird er ausgestoßen; auch Fr. S. Krauss in Zschr. d. Vereines f. Volksk. I, 154: Wird ein schon zum Tod Bereiteter wieder gesund, dann ist er wie Gespenst). Vgl. Leiche.
- Totenbestattung**, in Erde, durch Feuer, auf Bäumen II, 204; in d. Erde bei Ackerbauvölkern u. wenigstens bei Teil der vedischen Inder III, 260–263; diese trägt bei zu Totendienst III, 261; Nomade verbrennt gern seine Toten III, 261 f.; woher Verbrennung III, 262; wiegt im Rgv. vor III, 262; wohl gegen Wirklichkeit III, 262 f. (vgl. 231); Bestattung des in d. Fremde Gestorbenen II, 90; Brandopfer bei T. I, 114 f.
- Totendienst** (vgl. *grādha*, *preta*), bei Totenfeiern Geschlechtsumgang verboten I, 189; II, 47 usw.; da Gebotenes u. Verbotenes II, 42–45; 47; im indischen Totendienst Unheimliches zurückgedrängt II, 43; stammt aus Walddagen, s. Wald; da beste Speisen aufwarten II, 44; Totenseelenspeisen II, 42–47; 226; 232 usw.; Totenopfer das wichtigste II, 44; Figur des in d. Fremde Gestorbenen am Lichterfest verbrannt II, 90; bei Totenfeier für einen noch nicht unter d. regelrechten Manen aufgenommenen kein Licht usw. II, 103; Lotosblumenarten, die den Toten zu opfern II, 188; Totenfeiern fröhliche Feste II, 262; Totendienst und feste Wohnstatt eng verbunden III, 261; 7. Frauensache II, 45 Anm.
- Totenheim**, in (unter) der Erde II, 216; III, 162 f.; 231; 264 f.; im Himmel III, 261 f.; 264 (vgl. 231); in Mond und Sonne II, 264 f.; III, 205; wann Totenwelt leer II 209; 211–213; 231 f.; 235; 242.
- Totenseelen** (vgl. chthonisch, Tote), sind die ältesten Gottheiten II, 44 unten; III, 79; 199; chthonische Mächte II, 242 f.; Wachstumsgeister I, 80; 82 f.; 192; 203 f.; Windgeister II, 44 (vgl. Marut); Waldgeister II, 62; spenden Fruchtbarkeit des Ackers, des Viehs, Kinder I, 78; 80; 82 f.; 189; 227 f.; II, 47; 242 f. usw.; innige Beziehung zwischen Toten- und Korngeistern II, 235–237; zwischen Toten- u. Erntefeiern II, 237 f.; T. im gereiften Korn sterbend u. gekränkt II, 244; aber da auch geehrt und versöhnt ib.; in den 3 Erntemonaten auf Erden weilend, da Totenstadt leer II, 232 f.; 235; sonstige Zeiten, wo sie freigelassen umherschwärmen II, 209; 211–213 (vgl. Totenheim); die schlimmen über die Zeit hinaus II, 213; Allerseelen II, 213 usw. (s. da); verehrt in den Zeiten, wo man sie fürchtet II, 225; Totenzeiten u. -spenden im klassi-

- schen Altertum II, 226—228; bei Slawen und Litauern II, 227; Totenmonate I, 189; II, 225 f.; 232; 235—238; auch Regenzeit Totenseelenzeit II, 98; 229; 231; bes. die dunkle Hälfte des Āṣvina und die helle des Kārttika II, 226; 231; 234; im Kārttika 12.—15. kṛishṇa, s. Kārttika; jede Neumondzeit II, 229—235; heimgesandt ins Totenreich II, 213; 227 f.; 240—242; weggetrieben II, 227 f.; da gebeten, nicht Felder usw. zu schädigen II, 227; Totenfeste von Michaelis bis Weihnachten II, 227 bis 235; wie begierig die T. nach Spenden II, 231 f.; 235; wie durstig II, 60; 230; 262; Totenmähler, s. *crāddha*; den T. Licht, s. Licht; in Totenseelenzeiten nicht pflügen II, 236; Totenseelenspeisung aus Kult der Erdgöttin II, 235; aus Totenseelenglauben Lichterfest II 204; Orte der Toten, s. Orte der Lichter unter „Licht“; T. wiederverkörpert II, 243, vgl. 235 (Milow); u. zwar als Blumen II, 243 f.; Gefährlichkeit gewisser Totenspenden II, 103; 236; T. hassen lautes, wüstes Wesen I, 139; gestaltete und ungestaltete „Väter“ II, 213. Vgl. Manen.
- Tötung**, auch des Feindes, verunkoschert III, 12 f., vgl. I, 113.
- Traba hispinosa**, s. *grīṅgāṣa*.
- Tränen**, unheimlich II, 262; je mehr Tr., desto mehr Regen I, 56.
- Transferrer** (der Indianer) III, 186.
- Transvestitismus**, s. Kleidertausch.
- Träume**, glückhafte III, 30 f.; Baum fallen, wenn man solche gehabt hat III, 30; 59; 90.
- Twain**, s. Mark Twain.
- Udakasevikā** = Bhūtamātar I, 170; 172; 181 f.; 184 f.
- Udalākāṣyapa**, Ackerbaugenius III, 157.
- Umfahrt** (Besuch), alljährliche einer Gottheit usw. durchs Land II, 83—87.
- Umpissung** des Knechts I, 109.
- Umtanzung**, Umwandlung, in Zauber, Ritus usw. I, 57.
- Umzug**, bei Frühlingsfest I, 58 f. Vgl. Wagenumfahrt.
- Unglück**, verbrannt I, 44 f.; 103; abgewehrt durch Schmähung, s. Schmähung; durch *apāmārga* usw. vertrieben, s. Schwingen; durch Spruch II, 33; 127; 140 f.; 190; 229 (vgl. *Ἐξω βόλῳ μιν, ἵσω δὲ πλοῦτον*. [Nahrungsfülle] bei den Thargelien; auch Krauss, Geschlechtst. d. jap. Volkes² II, 19); U. (böse Geister, durch Ritus ausgetrieben II, 6; 131—142; bes. auch bei Erntefest II, 139—141; dem Jäger U. wünschen I, 143; eigenes Unheil usw. auf Paria abladen II, 247 f.; die Unglücksschrecken für das Land II, 129 f.
- Unsauberkeit** (Harn, Kot usw.), Bäumen u. Zeugungsgeistern verhaßt I, 140. Vgl. aber Exkreme, Schlamm.
- Unterwelt**, ist unterirdisches Paradies II, 261; durch Selbstverbrennung erlangt ib. Vgl. Totenheim.
- Unzucht**, bes. bei Vegetationsfesten I, 28; 68 f.; 184; II, 112 f.; beim Frühlingsfest I, 15 f.; 54 f.; 58 f.; 68; bei Holi I, 101; 106; bei Kāmadahana I, 111; die Frauen u. d. Holiunzucht I, 54 f.; 58; 65—67; U. bei ähnlichen Feiern anderwärts I, 67; bei Sonnentanz der Arapaho I, 97; III, 186; bei Hochzeiten u. kultischen Begehungen I, 69; U. der altröm. Satyrchöre I, 71; bei Floralien I, 74 f.; bei Fest der Kotyto I, 86; des Liber I, 188; bei Narrenbischofsfest usw. I, 73 f.; bei Fasching I, 70; 76 bis 79; 80 Anm.; bei Hörnerfest I, 85; beim Einholen des Maibaums I, 90; beim Fest der Bhūtamātar u. des Bhairava I, 183; 185; beim Lichterfest II, 5; 109—112; beim Seilziehen II, 184—186; bei christl.

- Allerseelen II, 113; bei Martini II, 113; Festunzucht wirkt Heil II, 203; des Gottes Kraft, Gunst usw. gemehrt durch unzuchtige Taten, Reden, Bilder I, 90–92; 95 f.; unzuchtige Darstellungen in u. an indischen Tempeln I, 95. Vgl. Koitus, Nacktheit, Prostitution.
- Urwesen (-eber, -stier) II, 54 f.; androgyn s. da.
- Vaiçya, sein u. des mittelalterlichen Bauers Treibstecken II, 103 Anm. unten.
- Valentin, hl., als Vieh- u. Vegetationsgenius I, 101.
- Valita (Brahmane mit böser Gattin, gewinnt im Wald Glück durch Würfelspiel) II, 84 f.
- Varuṇa, bei *nīrājana* verehrt II, 118; Gottheit der Pferde, Schafe, Büffelkühe II, 246; ist Schafbock II, 246; III, 227, vgl. II, 245 f.; ihm schwarzer Schafbock mit weißem Fuß geopfert III, 232 (NB. Beim Vājapeya dem Prajāpati schwarz und weiße männl. Tiere geopfert, Çatap.-Br. V, 1, 3, 7 ff.); ist Pferdegott III, 216; ist Pferd u. d. Pferd ihm heilig III, 236 f.; 250; ist das Roß des Roßopfers III, 249; dies Roß ihm geopfert III, 249 f.; ist Schildkröte u. diese sein Emblem III, 221–227; sie dem V. getötet III, 226; ist Gott des Nachthimmels, Himmelsmeeres, Mondes III, 201; 207 f.; 256 f.; der Wasser III, 206–208; 214; 235; 267 f.; Regenspender III, 208; 226; 235 f.; 256; 268; ist stehendes Wasser III, 231; ihm mit kupferrotem auf Gewässer schwimmenden Gefäß geopfert III, 267 f.; ist Erdgott III, 207; 230 f.; verursacht Erdbeben III, 235; Sohn der Erde III, 233 f.; Schlangenkönig III, 231; 234 f.; wohnt auf Insel III, 232; ist chthonische u. phallische Gottheit III, 201; 207 unten; 228–230; 236; 265; ihm Schwarzes heilig II, 43; III, 208; 230; 266; hält seinen Penis dar III, 228 f.; mit Kāma verselbigt u. wie dieser Kuppler III, 228; Zeugungsgott III, 218; 221 Anm.; 227 f.; Fruchtbarkeitgott auch beim Varuṇapraghāsa III, 255; Vegetations- u. Baumgott II, 64 unten f.; III, 214; 216; 222; der Nyagrodhabaum ihm heilig III, 216; 231 (vgl. *nyagrodha*); bringt die mantischen Samenkörner zum Keimen III, 216; Korngott III, 216–218; 240; auch im Epos unterirdischer Korngott III, 234 f.; ist die Gerste u. sie ihm heilig III, 206; 217 f.; sein Volk die Gandharva III, 228; V. der altgewordene u. sterbende Vegetationsdämon III, 225; löst sich auf, zerfällt, wird impotent III, 232; 252 f.; 255; ist der Jumbaka III, 253–255 (s. da); Totengott III, 209; 214; finsterer, schädigender Gott III, 205–207; 266. III, 253 f. Anm.; der Winter III, 217; der Mond III, 265; der abnehmende (Dunkel-) Mond III, 205 (vgl. Mond); Vornehmster der Asura III, 211; Rangstreit des V. u. des Indra III, 209 f.; 212 f.; Indras „censor morum“ III, 212 f.; König *zar' içoγγv* III, 209–211; 236; 269; woher seine ethische Größe III, 266 f.; Gott der Ackerbauer III, 260; hat den Himmel erstiegen III, 256 f.; 269; sein Himmel ursprünglich unter der Erde III, 264; V. dem Poseidon ähnlich III, 250 f.; Johannes dem Täufer III, 251 f.; V.s Entwicklungsgang III, 269.
- Varuṇapraghāsa, Fruchtbarkeitsfest für Varuṇa III, 255; Regenzauber III, 256; Gattin muß sich rituell ändern Männern hingeben III, 255.
- Vasantotsava, Frühlingsfest I, 12 ff.
- Vasu, Uparicara, führt d. Indrabäumfest ein III, 3–5; 8; 36; 42; 61; auch das Standartenfest des Frühlings III, 133; hat durch die Luft gehenden Wagen III, 3 f.; 61; durch Rishi auf die Erde gestürzt III, 4.
- „Väter“, s. Totenseelen; Manen.

Vegetation, V. u. Zeugung (geschlechtliches Tun) ein Ding I, 8 (NB. Das Zitat in der Anm. muß heißen: A. Dieterich, Mutter Erde², S. 99, vgl. 101. Dazu kämen die vielen Zeugnisse, daß die Griechen Saat u. Ernte „mit Zeugung u. Geburt in eins geschaut haben“, ib. S. 46 f.); 17—19; 68; 83; 87; 231; 237; II, 37 usw.; Anregung der V. durch geschlechtliches Tun u. Ding I, 8; 17—19; 68 f.; 93; 96; 237 (vgl. bes. *kāmasalīla*, Koitus); bei Vegetationsfest muß tüchtig Koitus geübt werden I, 96; 237; II, 5; 109—112.

Vegetationsfeste, s. Erntefeste, Fruchtbarkeitsfeste, Indrabaumfest, Bali-fest, Holi, Bhūtamatar.

Vegetationsgenien (-mächte), sterbende u. wiedererstehende I, 1—3; 30; 46, Anm. 2; 83; II, 49, Anm.; 95; Wehklagen um sie I, 1—3 (vgl. „Klagen“, „Tod“ im Register); werden begraben, s. „Begraben“; verbrannt, s. „Verbrennung“; verbrannt oder begraben I, 100 f.; warum sie sterben müssen I, 4; 100; III, 253; wie getötet I, 4; 213 f.; V. im alten Mexiko I, 4; tierische Verkörperungen I, 6; 77, vgl. I, 231, Anm. 2; V. halten mit der Hand ihren Penis dar I, 16; 30; 230; II, 111 f.; III, 228 f.; sind schwarz u. rot I, 61 (vgl. Farben); durch geschlechtliche Betätigung der Menschen erfreut u. gestärkt I, 68 f.; III, 185—188; durch Zoten I, 90—92, vgl. bes. III, 246—248; ihre Repräsentanten mit großen Geschlechtsteilen ausgerüstet I, 73; 93; Vegetationsdämon als „toter Mann“ geweckt I, 80; sein Schlaf u. Erwachen II, 94 f.; ursprünglich androgyn I, 84; 87; auch 73 (vgl. androgyn); verbrannter zuerst weiblich? I, 207 bis 212, vgl. III, 195 f.; als Baum I, 151—153; 214—216 usw. (vgl. III, 186 f.: Namen des Çiva); als Lappenbaum I, 101; als Wollbaum ib.; als Baum mit Fahnen u. Strohwischen I, 102, vgl. Indrabaum; als Rizinusstaude I, 102 (vgl. Beifuß, *açoka*); warum wild wachsende Pflanze I, 211 f.; III, 252 (vgl. Pflanze); Kāma hervorragend ursprünglicher Vegetationsdämon I, 206; V. der „arme Mann“ I, 211; ins Wasser geworfen, s. Wasser; = Frühling (Sommer), I, 12; 41; 200; gewisse Vegetationsgeister hassen Harn, Kot, Fluchen usw. I, 139 f. (vgl. aber chthonische Genien); zu ihren Zeiten die Luft geschwängert mit Fruchtbarkeitskraft I, 147, vgl. 132; 136; sind = Totengeistern I, 82 f.; Kostüme aus Rinde, Blättern usw. bei ihren Darstellern III, 184 (vgl. I, 56, Anm. 1 u. Pfingstl.). Vgl. Chthonische Genien, Fruchtbarkeitsgenien, doppelte Darstellung.

Ventilsitten I, 184.

Verbrechen u. Verbrecher, zaubermächtig I, 138 f.; Hingerichtete als Schutzheilige I, 139; wie zur Richtstätte geführt I, 174 f. Vgl. Stehlen.

Verbrennung, des Vegetationsgenius I, 2; 4—6; 31 f.; 46; 73; 100—104; 106; 111; 151; 213 f. (Figur aus letzter Garbe verbrannt, s. auch Frazer VII, 135; 146; 224); V. des Kāma I, 111; 132—134; 156; 206; als des Beifuß, s. da; der Holi I, 138; 147 f.; 151; 156.

Verschwinden, der Vegetationsmächte II, 49; 260 f.; der Totenseelen II, 260 f.

Viçākha = Skanda III, 186 l. ult. f.

Viehzucht, ist Männersache I, 202 (vgl. Hastings, ERE. X, 460 b); Vieh weidet im Wald I, 210; 218.

Vijayā, Form der Çrī II, 92.

Vishṇu, seine 3 Schritte II, 3; 19; 252; finnische Parallele II, 258; begattet sich als Ureber mit Göttin Erde II, 51—53; opfert Auge als

- Lotosblume II, 82; V.s Schlaf u. Erwachen I, 228 f.; II, 94 f.; 98; V. wird betrügerischer Würfel II, 149 ff.; ist heuchlerischer Schwindler II, 253; Sonnengott II, 258; gepriesen durch die Götter III, 7; seine Verehrung durch d. König in der Regenzeit II, 158.
- Vögel**, unheilvolle III, 25 f.; 34 f.; 39; 73, vgl. 56; *kapota* dem Varuṇa geopfert (als Totenvogel) III, 206; Wasservogel *hamsa* ist Brahmas Tier III, 27; u. des Asura Subala III, 26; Schutzgott der V. III, 92.
- Vulva**, Darstellung bei Indianerfesten I, 28; schwarz dargestellt I, 61; Čiva in V. verkörpert I, 61; V. mit Lebensrate geschlagen I, 75 f.; N. der letzten Halme oder Garbe u. der Urgöttin I, 76; 84; V. verschlingt den Penis III, 181; ist „unheilbare Wunde“ (auch für den Piçācageist) I, 171; wie ideale V. beschaffen I, 232; III, 242 f.; ist wie Blatt der *Ficus religiosa* gestaltet I, 232 (ebenso in Bhavishyapur. I, 5, 31); ist nach rechts gewunden I, 233; V. durch V.symbol geschützt I, 231 f.; V.besitzer ist der Subincidierte I, 88; V. = „Haus der Liebe“ III, 180; = Muschel I, 233; = Ackerfurche I, 201; = (heiße) Asche I, 112; = gebogene Feuerflamme ib.; = Zwiebel I, 209; = Mund I, 234; = Nasenloch II, 37; = Ohr I, 195; = fließendes Auge III, 181; = freßbegierige Kehle III, 181; = Wasserloch ib.; = saftige Feige III, 181; = Fett III, 91; = Spirale III, 107 f.; = Dreieck III, 133; = Mörser I, 229; III, 187; = Kelch, Topf usw. I, 229 (vgl. Winthuis, Einführung 164; Topf = Weib); = Schiff III, 244; = Vogel III, 181; = Kuckuck III, 244; Vogeldauen Sinnbild d. V. III, 194.
- Waden**, unheimliche Wesen haben hinaufgeballte I, 172.
- Wagen**, knarrende Achse unheilvoll III, 200; 206; Wichtigkeit des W.s für die Himmlischen im Rgv. u. für den Kult III, 257—260; zauberische Bedeutung des „Wagenlochs“, der Nabe usw. III, 168; 171 f. Vgl. Nomaden.
- Wagenzug**, -fest, der Frühlingssonne I, 157; 162—168; II, 198 f.; wie da der Wagen sein soll I, 165 f.; 168; 220 Anm.; des Sonnengottes im Māgha (gegen Ende Jan., *rathasaptamī*) I, 168 f.; vgl. II, 198 f.; W. ander Gottheiten I, 169; 220; 223; bes. Vegetationsgottheiten eigen I, 224; Wagenfest der Nerthus II, 198; der Frau Holle ib.; des Freyr II, 198 f.; der Durgā II, 197 f. (mit Unverletzlichkeit aller Wesen *rāṣṭre*, mit Lichterbäumen), vgl. I, 220 Anm.; mit Tanz kleiner Mädchen II, 199; des Viṣṇu-Krishṇa II, 199; des Phallus II, 192; 199, vgl. I, 220 Anm.; des Čiva ib.; des Brahma II, 199; 246 f.; 249; des Bali II, 249; beim Kālarāṭrivrata II, 199; Frucht des W. II, 199 f.; Musterbeispiele I, 165 bis 169; II, 199 f.; III, 9, Anm. 1.
- Wagner**, Christian II, 243.
- Wahrheit**, nur W. sprechen als Strafe I, 176.
- Wald**, ist Götterursprung I, 212; II, 44; 64; aus d. Wald der Mensch u. seine Numina I, 212 f.; II, 172 f.; III, 199; Entwicklung der Waldnumina ib.; Totenseelendienst aus d. Wald II, 44; 62; 214; III, 199; Walderzeugnisse für Totenopfer II, 44; III, 199; W. Wohnung der „Väter“ II, 214, vgl. III, 199; Walderzeugnis nicht den Himmlischen III, 84; W. u. Waldtiere unheimlich III, 83; Waldfrau II, 212; 214; III, 199 f.; W. allen 3 göttlichen Reichen angehörig III, 200 f.; Auszug in den Wald III, 19; 28—31; 52—61; Waldpicknick I, 155; II, 212; 214 (vgl. *vanabhojana*, *dhātṛi*); Waldgeist treibt Jägern Wild zu III, 172 (vgl. Pan).

Walküren III, 1; 80.

Wälzen, sich auf Acker I, 89; III, 76; sich vor Freude w. 163 f.

Wanen, Götter der Erde II, 257; die Begrabenen gingen zu den W. ib.: mit Erdbestattung verbunden III, 263.

Wasser, Bespritzen der Frauen, sie fruchtbar zu machen I, 27 f. (noch heute halten am Fastnachtsdienstag die 60–70 „Röllibutzen“ ihren farbenprächtigen Umzug durch das Schweizerstädtchen Altstetten und spritzen zum Schluß aus großen Spritzen alle jungen Mädchen pudelnäßig); I, 85 Anm.; 160; II, 31 f., vgl. Holi; Spritzen oder Gießen als Regenzauber I, 25–27; Wasserblumen im Regenzauber I, 55 f.; Wassertauche I, 26 f.; 84; 97 f.; 115; 117; 184; II, 31 f.; III, 193; Vegetationsgenien (zuletzt) ins Wasser geworfen I, 30 f.; 117; 184; 186; 214; II, 91; 255; III, 11; 47; 112; vgl. 10; 20; 43; 116; 120 f.; ausgegossenes Wasser als Trennungzauber II, 36; 116; Wasserspiele III, 5; 11 f.; I, 160; lustrierende Beprengung mit W. II, 116–120; Wedel dazu I, 201; II, 117; 119 f.; W. Mutterschoß aller Dinge I, 233; W. durch Pfeilschuß aus Felsen II, 217; (in der Nacht) die W. in Varuna III, 207, vgl. 321; W. unheimlich, zaubervoll, bes. bei Nacht III, 207 Anm. (In hier genannten Stellen weiter: Schöpft man dennoch in der Nacht Wasser, so soll man dabei Feuer drüber halten u. sprechen: *Dhāmno dhāmnah* usw. [Taitt.-S. I, 3, 11, 1]. Vgl. die Stellen in den „Altind. Rechtsschr.“ unter „Wasser“; Vishnudh II, 91, 1 [= Vi. 66, 1]; Robertson Smith, Rel. d. Semiten 118, Anm. 182 [der Araber verstopft sich wegen der Dschinnen die Ohren, wenn er in eine Quelle steigt]; Frazer IX, 107 [der Armenier trinkt wegen der bösen Geister, die in ihn mit hineinschlüpfen könnten, nachts kein W., bes. aus Fluß oder Quelle]; Chief Standing Bear, Land of the Spotted Eagle, p. 51 [in d. Quelle ein Geist namens Wiwila. Trank man daraus, dann sprach man: „Wiwila, hab' Erbarmen mit mir, während ich trinke“]; Wasserelben Kindern gefährlich I, 141; Ertrinkende soll man nicht retten I, 176 f.; III, 251 (in Walter Scotts Roman *The Pirate* bringt es auf den Orkney-Inseln dem Retter Unheil durch den Geretteten. Auch in Indien fürchtet man sich, Ertrinkende zu retten. S. Crooke, Pop. Rel. etc. I, 46 u. dortige Nachweise); W. in Bauernkappe dem Herzog gebracht I, 193; Weihe von Gewässern I, 22; II, 65; III, 267; nur fließendes W. opferrein III, 231; W. des Lebens ist in der Unterwelt I, 203 Anm.

Wecken, den Wachstumsdämon, Korn, Sommer usw. I, 18; 49; 228; den Wachstumsgenius als „toten Mann“ I, 80, vgl. 78; die Bhūtāmātā I, 177 f.; weshalb niemand gewaltsam wecken III, 182 (vgl. „Rechtsschriften“ 204 f.).

Weib, schwangeres unkoscher I, 9; darf nicht Rot tragen I, 9; ist schlimmer Angang ib.; auch jedes W. I, 9 f.; W. bei Holitreiben u. ähnlichen Festen I, 65–67; Vorrechtsstellung bei Ackerbau u. Vegetationsfesten I, 201 f.; Pflegerin des Phalluskults I, 202; lustriert II, 36 f.; 99; 127; 178 usw.; ist des Mannes Saatfeld I, 202; geschlechtlich stärkeres W. gebiert Knaben I, 202; die Gnade sich während Schwangerschaft zu begatten I, 208; woher Schwangerschaft I, 235 f.; diese ist zauberisch I, 236; *snānas* für d. W. II, 38 f. usw. vgl. z. B. II, 135 u. „Liebe“; auch d. Weib hat Sperma II, 259; III, 161; 182; 242; außermenschliche Genießer des mannbar gewordenen III, 178 f.; W. darf sich jedem hingeben, wird durch Menstruation wieder rein III, 179; seine drei einzigen Verbrechen

- ib.; *alomikā* zauberisch gefährlich III, 179; unfruchtbares W. mit Reisstößel gestoßen III, 178; herrschsüchtiges W. im Rgv. IH, 190 f.; W. soll nicht mit übereinander geschlagenen Beinen sitzen II, 52. Vgl. Menstrualblut, Wöchnerin.
- Weidenbaum**, mit Unterwelt u. Geschlechtlichkeit verbunden (Phalli aus Weidenholz) I, 146; Kätzchen verzehrt I, 37; Same macht Frauen unfruchtbar I, 146; W. unheimlich I, 37; 146; II, 258; „Weide der Hölle“ II, 258. Vgl. Sommer.
- Weihnachtslichter** ursprünglich Totenseelenlichter II, 228 f.
- Weintraubengöttin** u. Weinerntefest II, 114.
- Weißdorn** (vgl. Stachelpflanzen), zauberisch, apotropäisch II, 31; 33; 226.
- Wettrennen**, bei Vegetationsfesten I, 102. Vgl. Pferd.
- Whitman**, Walt III, 146.
- Whittier**, John Greenleaf III, 80.
- Wilde**, Oscar I, 21.
- Wilder Mann** I, 49.
- Wind**, Gott dunkelfarbig III, 23; 92; chthonisch III, 92 (vgl. Bachofen, Mutterrecht XXIX b); ist Gottheit der Vögel ib.; Regenspender III, 153.
- Wöchnerin**, gegen schlimme Mächte geschützt I, 150. Vgl. Schwert.
- Wohltätigkeit**, Speisung der Armen usw. bei Festen II, 107; 145.
- Wollbaum**, s. *çalmali*.
- Würfelspiel** (vgl. Mantik), beim Lichterfest nötig I, 96; II, 84 f.; 89 f.; 109; 144 (der Frauen); 145—148; 151; 176; 194 f.; am 1. çukla Kärtika von Çiva erfunden II, 145; 148; Çiva spielt mit d. Gattin II, 145 bis 151; nur am Lichterfest erlaubt II, 148, vgl. 152; W. bei verschiedenen Festen II, 151 f.; an den 10 Lichterfesttagen in Nepal II, 215; nur bei Saturnalien II, 263; Würfelkunst mit drei Augen II, 149.
- Wurzeln** der Pflanzen gehören chthonischen Mächten (den „Vätern“) II, 163 Anm.; III, 71 Anm.; 263 f. Anm. Vgl. *kuça*.
- Yaksha**, Keuschheitswächter I, 4; Vegetations- u. Fruchtbarkeitsgeister I, 98; 122; II, 194; 196; III, 6 (der Yaksha Mayaṇa = Madana in Hindu Tales, Spender von Kindern, wohl Kāma); Kindlifresser I, 136; wann u. wie verehrt II, 195; Yakshanacht II, 194 f.; Yakshabaum II, 64.
- Yama**, Libation an ihn II, 4; 39 f.; 205; seine Namen II, 4; 39—41; zugleich *pitar* u. *deva* II, 40; 217 Anm.; das „Licht für Y.“ II, 105—108; der „Zweite des Y.“ II, 208—216, vgl. Yamadipa u. Yamadvitīyā; Y.s Tag (*tithi*) II, 206; Y. ißt bei seiner Schwester II, 211 f.; Y. wohl Vegetationsgenius II, 81 ganz unten; 215 f.; 242; III, 41; 239; 265; von seiner Schwester Yamī zum Gatten begehrt III, 165; entsendet die Toten zur Oberwelt II, 209; 211—213; 231 f.; 235; 242; Gottheit der Büffeltiere II, 246; ähnlich dem Totengott in Kamtschatka II, 215.
- Yamadipa**, Lichtspende an Yama II, 205; Spruch dabei II, 205 f.; dann nicht vorzeitiger Tod II, 205—207.
- Yamadvitīyā**, da Bad mit Sesamsalbung II, 58; religiöse Verrichtungen II, 210 f.; die vier verschiedenen Y. II, 210; 212; an Y. bei Schwester essen II, 209—215.
- Yayāti**, König, hat wunderbaren Wagen, tötet Brahmanenknaben, davon Eisengeruch III, 3.
- Zahl**, Bedeutung der 8 u. 4 bei Indrabaum III, 105; 108; der 6 III, 108 f.; der 5 + 7 III, 108.

Zahnholz, koscheres u. unkoscheres Holz dazu III, 67—70; Preßstein = Zahn III, 172.

Zauber, positiver erzeugt Positives u. Entgegengesetztes I, 46; Macht des Z. a I, 92; 234; zwingt die Gottheit I, 92; böser schädigt Götter I, 95; II, 35; Keuschheitszwang mit Tausendfüßlern usw. III, 166; des Zauberers Stab II, 125; Name der Feinde auf d. Erde geschrieben, sie fallen tot um II, 125; Fruchtbarkeitszauber bei Somaopfer I, 63. Vgl. bes. Bild, Pflanzen; Glücksflöte.

Zeit, die der Herbstfeste, widerspruchsvoll zwischen Ācvinā u. Kārttika, auch Neumond u. Vollmond, umherspringend II, 57 f.; 223—225 (Lichterfest, Balifest); 87 (Lakshmifeier); 194 usw. (Kaumudī, vgl. *kau-mudī*); II, 24; 26 f.; 225 (Narakabad); II, 222 f.; 179 f. (Rinderverehrung); II, 205 f. (Yamadipa); II, 224 (Erfindung des Würfelspiels); II, 88 f.; 143 (Sukharātri); Zeit der Lichterfestlichkeiten II, 238—242. Vgl. die Zeit des *vrishotsarga*, des *nirājana* von II, 167 u. andres.

Zeugung, ist Wunder, Zauber I, 236; Z. u. Pflanzenwachstum das gleiche, s. Vegetation; Zeugung eines männl. Kindes, s. Sohnzeugung; Wirken der verschiedenen Gottheiten bei Z. II, 259; III, 161; Zeugungsgottheiten zugleich Kriegsgottheiten I, 136; Z. erfolgt nicht durch Koitus I, 235 f. Vgl. Vegetationsgenien.

Zeus, Himmels-gott II, 257; Kampf zwischen Z. u. Kronos dargestellt von olympischen Spielen II, 259.

Ziege(nbock), sehr fruchtbar I, 116; 125; 154; Z. u. Hase bei Vegetationsfest gehetzt I, 120; III, 123 (ursprünglich, weil Vegetations- u. Korn-tiere und weil Hase von Schnittern gejagt?); Brunst des Ziegenbocks I, 89; 125; III, 163; Ziegenbock als Geschlechtstier I, 154; III, 184; ist = Prajāpati III, 185; = Agni I, 116; = Dionysos I, 32; roter Z. Totenopfer I, 123 (vgl. 122 unten); auf Ziegenbocksfell treten (sitzen) III, 185.

Zitrone, im Totendienst II, 43.

Zitwer, I, 24.

Zote, segensreiche Kraft, namentl. bei Vegetations- u. Fruchtbarkeitsfesten I, 90—92; 142; III, 246—248; als Fruchtbarkeitszauber im alten Griechenland I, 129 f.; nur der derbe Ausdruck befruchtungszauberisch III, 186; Z. bei Somapressung III, 187 f.; bei Sonnwendfeier III, 181; beim Roßopfer III, 181; 240—248; bei Mahāvratā III, 247; ist „reine Rede“ III, 247.

Zusammenknüpfen, -legen, Übereinanderschlagen, Verschränken der Beine, Hände, Finger zauberisch II, 51 f.; J. N. Ritter v. Alpburg, Mythen u. Sagen Tirols 372.

Zwiebel (u. Knoblauch); unkoscher I, 183; 209; aphrodisisch, zauberisch I, 209; II, 45; roter Knoblauch = *Penis erectus* I, 209; r. K. bei Verehrung des Sonnengottes I, 210; Zwiebelstengel Āivas Zepter I, 209; Zwiebelgewächse als Totenspeise (?) I, 209 Anm.; II, 45 f.; bei Totenfeiern verboten I, 209; II, 45 f.; auch in d. Regenzeit II 98; apotropäisch I, 209 f.

Zwillinge, unheilbringend II, 165 (in Indien sogar Doppelälären u. alle Doppelfrüchte [Brihats. 46, 33; Ath.-Veda-Pariç. LXX 4, 3—4], sehr im Gegensatz zu anderwärts [Frazer VII, 173; Hastings, ERE. VI, 25]).



SANSKRITREGISTER.

I bezeichnet Kāma, II Bali, III Indra.

a

akāmapuṇya II, 76.
akūlamūla (*kalaṣa*) II, 80 Anm.
aṅgaracanā II, 93.
aṅgavidyā III, 71.
aṅgasamplagna (*padāti*) II, 154 f.
añji Penis III, 243.
Aḍḍā = Holikā I, 45 f.
aṇḍaja Seide III, 32.
ativāda Schimpfrede I, 144.
ato'rtham daher, deshalb II, 70; 117.
adevamātrika III, 29.
adhyañḍā II, 37.
anaḍḍyajña III, 159.
anāryā unehrliches Frauenzimmer, Dirne I, 54.
antipushkariṇī, *antya* — II, 82.
andolaka Schaukelfest I, 169.
apāmārga, *Achyranthes aspera*, zauberisch II, 3 f.; 23 f.
amṛita Art Räucherwerk III, 7.
araṇyashashthī I, 187.
arka Preislied auch außervedisch? III, 16.
arka *Calotropis gigantea* zauberisch, unheilvoll II, 219; III, 69—71; macht den Penis groß III, 163.
arkadvāha III, 71; 89 f.
arcā Götterbild III, 59.
aviyogavrata II, 92.
aṣṭāṅga III, 120.
açoka *Jonesia Asoka* Roxb., ist = Kāma I, 29—38; 40 f.; 53; *Açoka*-knospen u. -blätter von Frauen verzehrt I, 36 f.; *Açoka*blüten Göttern u. Manen zu opfern II, 218, vgl. I, 40 f. S. auch Amulett, Kāma.

açokashashthīpūjā I, 36.
açokāshṭamī I, 36 f.; 187; II, 196.
açvattha (vgl. *pippala*) *Ficus religiosa*, Totenseelensitz I, 99; II, 133; Totenseelen- u. Fruchtbarkeitsbaum I, 99; II, 78 f.; III, 239 f.; schenkt Kinder I, 99; II, 133 f.; hochzeitlicher Schmuck II, 80 Anm.; Sprengwedel von a. II, 119; Fruchtbarkeitsdüten aus *Açvatthablättern* III, 185; in a. wohnt Genie des Unglücks II, 132; am Samstag auch Genie des Glücks II, 132 (weil die Totenseelen am Samstag als Allerseele entag ausgeflogen?); soll nur da berührt werden II, 132; von Männern umwandelt, Einfluß des Saturn abzuwehren II, 131; unheimlich II, 133 f.; Baum des *Kṣhattriya* III, 63; 71 Anm.; 72; a. (*pippala*) wie herrlich, heilig, wichtig II, 133. Vgl. *udumbara*.

ā

ākāra Bild, Götterbild III, 59.
ākācāḍīpa II, 59; 67; 83; 104.
ācāra, in „Balis Reich“ nicht beachtet II, 110; 266.
ādimāsa vorzüglichster Monat? II, 59.
ādhmāta angefüllt III, 7.
āptisukhadā wohl = *Lakshminacht* II, 247.
āmalakī, *āmardakī*, s. *dhātrī*.
āyudha Werkzeug I, 135.
ārātrika (vgl. *ārtikya*), wie vollzogen I, 103; 220; II, 34 f.; an wem I, 34 bis 36; am Sonnengott I, 220 Anm.;

an Vishṇu, II, 123; besonders durch Frauen II, 36 f.; 99; 127; dazu Lampen aus Reismehlteig gebraucht II, 37 f.; 105; Wirkung I, 34 f.; vertreibt Anstürme böser Geister II, 129; die verschiedenen Arten ā. II, 116 (vgl. II, 35, Anm. 1.).
ārūḍhapatita reuig gewordener Asket I, 175.

ārtikya = *ārātrika* II, 20.

Ārdra Gattin des Damana I, 158.

ālāsa = *vilāsa* I, 165.

ālīṅganadāna II, 248.

āvalibhojana = *vanabhojana* I, 155.

āçraya, *saṃ* - Schuppen II, 167.

Āshādhī III, 225.

āhalak III, 244.

i

indukshaya II, 18; 58.

indra m. Penis I, 186; III, 186.

Indrakriṣṭha wildwachsend III, 29; 39.

Indrapāda = *Çakrapāda* III, 38; 97 f.; 101.

Indraprayāna Auszug, den Indrabaum zu holen III, 62.

Indrasthāna, *Indrasthānamūla* III, 37; 100 f.

Indrālaya = *Indrasthāna* Standort des Indrabaums III, 37.

Indrāvasikta von Indra erzeugt III, 155.

u

ukta gesprochen habend (?) II, 149.

uccasthāna II, 72.

utsaṅga Nichthängenbleiben usw. III, 26.

utsarga, *utsarjana* „Weihe“ III, 267.

utsarjayati „aufstecken“ II, 83.

udañji Klitoris III, 243.

udāsa Anwurf I, 183.

udumbara (*uḍumbara*), *Ficus glomerata*, Totenseelensitz I, 99; Wohnung u. Verkörperung des Yama II, 41; 133; unter ihm gottesdienstl. Verehrung des Rudra, des Brahma u. der Sarasvatī an Yamadvitīyā II,

210; Beziehung zu Totenseelen u. Zeugung I, 152; II, 78 f.; IH, 185; 192; Zeugungsbaum III, 192 f.; wirkt Söhne I, 99; bei Lustration gebraucht II, 117; 167; Zweig als Besprengungswedel I, 201; II, 117; Blätter Hochzeitsschmuck II, 78 Anm.; 80 Anm.; Sessel aus Holz des u. III, 185; auf ihm immer Mücken I, 155. Vgl. *açvattha*.

uddashṭa = *udduṣṭa*? III, 35.

upadrava, *upasarga* Unheil durch Geister usw. II, 129 f.; 131; 200 f.; III, 41.

uruvrajā III, 234.

uruçamṣa III, 234; 251.

ullopikā Art Kuchen III, 57; 88; 111; 216; 218; 220.

ulmuka Feuerbrandscheit II, 168.

ū

ūrdhvaabhāga u. *adhobhāga*, von Gift I, 46.

e

ekamūla III, 264 Anm.

ekaliṅga II, 63; 70 f.

ekavriksha II, 63.

ekaçliṣṭha III, 264 Anm.

ekākṣha einäugiger Würfel II, 149.

ekoddishṭa, da der Verstorbene noch *preta* u. gefährlich II, 103.

eshṭavyā bahavaḥ putrā usw. II, 225.

ai

Aindra von Indra kommend (*Aindra toya* Regenwasser III 39, Anm. 4).
aindra n. wildwachsender Ingwer III, 155.

Aindranakshatra = *Jyeshthā* III, 39.

Aindrayava „Indras Korn“, *Wrightia antidysenterica* III, 155.

k

kakkola I, 20.

kacchapa, Etymologie III, 232 f.

kandukālābu I, 182, Anm. 3.

kaprinnaras plur. III, 180; 185 f.

karañja Pongamia glabra, wirkt Kinder I, 99; 153.

karapiḍana = *hastagrahaṇa* Vermählung I, 30.

karketa Rakete I, 167.

kardamakriḍā, -lilā II, 55.

karbura Curcuma Zerumbet? II, 125 (Vishnu geopfert).

karshū = mundus (Grube des klassischen Altertums im Totendienst) II, 228.

kalaṣa, weshalb heilig II, 60.

kalushā II, 208.

kāncanapurivrata II, 100.

kāntārapati II, 60; 63 f.

kāmasalila (vgl. „Liebeswasser“) macht Felder fruchtbar III, 91; Fett, bes. Schmelzbutter Vertreter des *k.* III, 91; große Menge *k.* III, 245.

kāminī = *veçyā* I, 13.

kāmpila III, 184; 241; 248.

kārīrishṭi ein Regenzauber III, 145.

kāṣa, Grasart (Saccharum spontaneum), stark, weißblühend, dem Agyastya heilig, zauberisch II, 181 f.; zu Stricken verwendet ib.; zu Mārgapālīfigur II, 7; 160; 163; *k.* gilt = *kuṣa* II, 181 Anm.

kunkuma, Safranblütenpulver, erotisch, hochverdienstlich, wenn geopfert I, 21 f.; 29; 160; 183; II, 196; 210; 223; bei Balifest II, 5; 7; 108; zu Amulettsehnur gebraucht II, 118; mit *k.* eingerieben bei Fest der Zeugungsgenien I, 183; Stier des *Vṛishotsarga* damit (hochzeitlich) gezeichnet II, 78; nötig zu Frauentoilette passim.

kundacaturthī II, 196.

kumārī = *tuḷā* Querbalken III, 45.

kumbhī, *kumbhikā*, *kumbhikā* N. einer Pflanze; deren Verehrung u. Heiligkeit II, 136 f.

kumbhivrata II, 136 f.

kuṣa hl. Grasart (*Poa cynosuroides*), mit Büschel davon Lustrationswasser gesprengt II, 120; Gewand aus *k.* III, 184; 248; Stricke II, 182; *k.* mit den Wurzeln nötig für Manendienst, verboten f. die Himmlichen III, 263 f. Vgl. *Darbhagras*.

kushmāṇḍa (*kūshmāṇḍa*) Gurkenart (*Benincasa cerifera*), mit chthonischen Wesen verbunden, unheimlich II, 11; *Jyeshthā* hat so gestaltete (Hänge-)Brüste II, 137 (viell. auch weil beide chthonisch).

kūpamūla II, 72.

kokilāvrata III, 244.

kojāgara, *kojāgarti*, ein Fest II, 84 bis 86; ist am Vollmond des *Āṣvina* in II, 84 f.; 87, nach 84, Anm. 1. im *Kārttika*.

koṭihoma, wie segensvoll II, 159.

kaumodī = *kaumudī* II, 21 f.; 59; 87.

kaumudī, ein Fest (= Lichterfest) II, 3; 85 usw., wie segenswirkend II, 9; Etymologie II, 9 f.; 193 f.; da *Lakshmi* (u. *Indra*) zu verehren II, 85; 89; *k.* = Nacht des Vollmonds im *Āṣvina* II, 85 f.; 87; 94; des Neumonds II, 87 f.; 90; des Vollmonds im *Kārttika* II, 194; Zeit der *k.* II, 194—197; = *Yaksharātri* II, 194 f.; = Frühlingsfest (*Holi*) II, 194 bis 196; = *Kāmafest* ib.; = Fest der *Çri* am 5. *çukla Māgha* II, 195; = Fest übh., bes. großes, fröhliches II, 197; Mantik II, 201 f. Vgl. bes. *Diwālī*.

kshiprā Reisbrei I, 173.

kshetrapāla Feld- u. Viehgottheit II, 170 f.; bildl. Darstellung II, 171.

kshetrasya pati (*patnī*) II, 171 f.

kh

khaṇḍa Schwert I, 145; 147.

khidra III, 146.

g

garda wohlhüstig (?) III, 242.

garbha = *çukra* des Weibes (?) II, 242.

gīrmalā II, 208.

guggulu Bdellion, magisch III, 68.

gudagāmin, *gudasprīç* Analerotiker III, 243.

grīda Penis III, 243.

grihastambhacatusṣṭaya III, 11; 98.

grihasvāmin ist Aryaman III, 261.
gokriḍana II, 177.
gopūjā II, 174—177; 222.
govatsadvādaçivrata Verehrung von
 Kuh mit Kalb II, 223.
gaura hell, rotgelb usw. II, 93.
graha = Ketu = Indradhvaja? III,
 33.
glāyati = glāpayati II, 26.

gh

ghaṭaprasikta III, 29.
ghura Biene? I, 163.
ghṛitin „Buttervogel“, Hummel III,
 75.

c

cakradolā Girandole I, 167; III, 38.
catushka Viereck I, 146.
candragriha = *karkaṭaka* (im Zodiak)
 III, 115.
cashāla III, 184 f.; 193 f.; Kornähren-
 büschel als c. III, 184 f.; 194.
ciccika III, 200.
citrāyudha mannigfach bewehrt I,
 134 f.

ch

chādana (Decke) = Auflegung? II,
 126.
chardi Abfall? II, 126.
cheda = *bhacticcheda* aufgemalter
 Schmuckstreifen II, 127.

j

jana = *janapada* Bauerngegend I,
 57 f.
jambhasuta III, 172.
jarat = *jara* wilder Dattelbaum? I,
 173.
jarjara der Indrabaum des Dramas III,
 51; vernichtet alle dämonischen
 Hindernisse III, 51; welche Gottheiten
 in den fünf Knoten des Rohrs
 ib.; wie das Gewand der Knoten-
 stücke gefärbt ib.; Mantra an d.
jarjara III, 51; welch eine Art Bam-
 busrohr dafür zu nehmen III, 51 f.;
 Länge III, 51.

d

damara = *damaruka* Pauke I, 167.
dombi Dombafräulein I, 178.
ḍova, *ḍoya* Art Schmuck des Indra-
 baums III, 54; 97.

dh

Dhruḍdhā (*Dhruḍdhā*, *Dhruḍdhā*) =
 Holikā I, 144; 188.

t

tarpana, wie, wann u. wem zu verrich-
 ten II, 40; Formel dabei ib.; wie
 sehr ersehnt II, 41 Anm.
talaçabda Schallen der Backenstreich-
 III, 33.
tāpikāpakva II, 223.
tārpya III, 184.
tithi, s. Mond(monat)tag.
tiladvādaçivrata II, 101.
tīrthayātrā Badeausfahrt eines Götter-
 bildes I, 220.
tumbi Flaschengurke, zauberisch II,
 23.
tailapāyin, *-pāyika*, *-paka* Falter („Öl-
 wegtrinker“) III, 75.
tailābhyaṅga = *tailasnāna* II, 25; 225.
tokman I, 63; III, 217.
torāṇa, drunter durchgehen zur Lustra-
 tion II, 122; 168; 179 (bis); 247.
trikaṇṭaka = *trikoṇa*? II, 120.
Tripurīpūrnimā II, 73—76.
tryakshā vidyā II, 149.
tvac Oberfläche (der Erde) III, 170.

d

damana(ka), s. Beifuß; Fest des d. I,
 169.
damanakārohaṇavidhi (wohl richtig:
damanakāroṇavidhi) I, 149.
dambhabhañji I, 91 (NB. Es ist *da-*
mabhañji zu lesen. S. im Nachwort).
dāman Laubgewinde III, 103.
dārupātrikā Holzbehälter mit Licht?
 II, 127.
dikpālasnāna II, 39; 153.
dinakshaya II, 59.

divābhāge in der Taghälfte, am Tag III, 46.

dīpamālīkā = *dīpāvalī* II, 96.

dīparājan II, 62.

dīpālī, *dīpāvalī* Lichterfest I, 82; da Ackerbauarten I, 82; 203; Fest der *Vaiṣya* II, 1; woher der Name II, 58.

dipotsarga II, 75.

devamāṭṛika regenbewässert III, 29.

devaveṣa Hetärenschaft der Götter? Tempeldirnenchaft? I, 183.

devāgāra Götterbild? III, 59.

dyūtapratipadā II, 89.

drākshā Traube, Etymologie II, 114.

dvidala definiert II, 46.

dh

dhasra hinschmelzend (Weib) III, 165.

dhāṇikā, *dhāṇikā* weibl. Scheide III, 244.

dhātṛi Myrobalanenbaum, dessen Heiligkeit, Picknick darunter I, 155 f.; II, 11 f.; 212; wie entstandenen I, 156; II, 11 f.; macht wieder jung I, 156; bei Kārttikafeiern wichtig II, 221.

dhārakā Scheide des Weibes III, 243 f.

dhvaja Penis (erectus) III, 38.

dhvajadharma III, 38.

dhvajahasta mit d. Hand seinen Penis darhaltend III, 228.

n

Nandinivrata II, 179.

Nārakī = *pretacaturdaṣī* II, 41.

nikuṭṭaka I. *nikūjaka*? I, 160.

nigalgalitī III, 243 f.

nimba, Blätter zauberisch II, 33; bei Totenopfer Tabu II, 43.

nirbhaktī II, 70; 73.

niṣākara Kämpfer? rotes Pulver von Rottleria tinctoria? I, 20.

nishkuṭa II, 4.

nishkrīta Stelldichein III, 187.

nishṭigri III, 180 f.

nīpa Nauclea, Cadamba, stachelig, unkoscher III, 67 (*kadamba* unheimlich, darf nicht beim Haus stehen, Heat. II 2, p. 635; dennoch gut für

Götterbild, Vishnudh. III, 89, 10; die „stacheligen“ Blüten oft genannt, aber nicht unheilvoll).

nīrājana Lustrationsritus II, 5 f.; 7 f.; 35; 57 f.; 102; 105; 114—128; 136; 148; 162—164; 167—170; 175 f.; 178 f.; 199; 222; 236; 247 f. usw.; an Götterbildern vollzogen II, 35; 122 f.; 125 f.; 199; an Menschen II, 123; 127 f.; 175; an Rindern II, 126—128; 175; 178 f.; III, 126 bis 128; an Rindern, Büffeln usw. II, 126; 247; an Göttern, Brahmanen, Elefanten, Rossen usw. II, 125—128; 176; am König, seinem Heer usw. II, 125—128; 167—170; 245; an Elefanten II, 115 f.; am Vieh II, 116; an Rossen II, 115 usw. (s. Pferd); Sprengwedel dabei I, 201; II, 117; 119 f.; Pflanzen dabei, z. B. II, 116 f.; 122 f.; 167—169; Feuer dabei II, 116; im Wald, an Gewässern vorgenommen II, 117; *Nīrājanatage* II, 247; von König Ajāpala erfunden II, 124 f.; Etymologie II, 116; *nīrājanavidhi* II, 117. Vgl. *ārātrika*, *cānti*.

nīlajyeshthā N. einer *tithi* II, 136.

nīlavṛisha, *-khaṇḍa*, *-shaṇḍa*, *-kaṇṭha* II, 81.

netrapaṣa, Frauenschleier I, 166.

Neshtar ritueller Begatter der Frau des Opferherrn III, 182—184; in ihn geht vom *Agnīdh* Samenkraft über III, 182 f.; gießt beim *Vājapeya* den Brantwein III, 184; mit Transferrer verglichen III, 186.

nyagrodha (*vaṭa*) *Ficus Indica*, Banyan-Baum, Spitze seiner Schößlinge (mit „Hoden“) = Penis erectus, der sich in d. Erde bohrt II, 37 Anm.; ist *Īśa* heilig II, 133; 138; dem *Varuṇa* III, 216; 231; ist phallisch wie beide u., weil zugleich „Milchbaum“, d. h. Mutterbaum, wohl auch androgyn; Baum des *Īśa* III, 71 Anm.

p

paṭavāsa (*pishṭātaka*) I, 16 ff.; s. Holipulver.

pattra = *gandhapattra*, erotisch I, 25.
padmaka Art Baum III, 9; 56.
padmavarṇa III, 221.
padmaka Art Baum III, 9.
parāvadh, *parāhan* wegschlagen, zerstoßen, beflecken III, 242.
parisrut Art Brantwein, ist Essenz aus Indras Penis III, 184.
paryagnikaraṇa II, 105 f. Anm.
paryayana Umwandlung des Ackers III, 157—159.
palāṣa (*kinṇuka*), erotisch I, 23. Vgl. *brahmavriksha*.
pāñṣulācubhanāṇi eigenes Übel auf Paria Abwischen II, 247 f.
pāṇikacchapa, *-kaccapikā* III, 226.
pāṇipīḍana = *hastagrahaṇa* Vermählung I, 30 Anm. (vgl. *karapīḍana*).
pādatorāṇa des Indrabauums III, 25; 98.
pāpapurusha, s. Sündemann.
pārijāta Erythrina Indica, erotisch I, 23; 161.
piṭaka Art Schmuck des Indrabauums III, 4 f.; 23; 26; 32 f.; 34; 36—38; 96 f.
pippala (vgl. *aṣvattha*) *Ficus religiosa*, Wichtigkeit II, 68; 133; schenkt Kinder II, 133 f.; wird vermählt mit Margosabaum III, 195; auf (an) *p.* Totenseelenlicht getan II, 68; 221.
piśhātaka = *paṭavāsa*, s. Holipulver.
puṇya Bedeutung II, 133; *puṇyajana* = *Yakṣhas* usw. II, 123; *Puṇya-bhūmi* II, 17.
purisha III, 223; 233; 236.
purohita, s. Hofprälät.
pushkariṇī 13. bis 15. *Vaiṣākha ṣukla* II, 82.
pushyasnāna II, 116—118.
pūjā = *arcā* Götterbild III, 49.
pūraṇa, *prapūraṇa* = *adhivāsana* I, 100; III, 23 f.; 113.
pūrikā Art Kuchen („Füllkuchen“) II, 107.
pūrṇa in *pūrṇa Ācvine* II, 60.
peru wohl = *cunnus* III, 242.
pratipattiga den man gerade zu best. Zweck bekommen kann II, 209.
pratirati = *pratirati* hinübersetzen (über Gewässer) III, 244 Anm.

pradīpavidhi II, 60—62; 101.
pramātha Elben III, 58 f.; sollen durch Traum Zeichen geben ib.
pravargya, Ritus stammt aus alter Nomadenzeit III, 84 f.
prāyotthita I, 176.
priya n. Liebenswürdigkeit (?) I, 160.
priyaṅguka III, 28.
preta Gespenst II, 28 f.; 206 f.; wodurch jemand *p.* wird I, 176; II, 28; 226 f. (vgl. Hastings, ERE. XI, 570 a: im alten Babylon auch die unverheiratet oder an Hunger u. Durst Gestorbenen); Riten für *p.* gefährlich II, 103; 236; wohnen auch in Aborten I, 185; *p.* = *Manen* („Väter“) II, 208.
pretacaturdaṣī, *pretākhyā* II, 29; 123.
pretasaṃcarā (*-saṃcārā*) der 2. *ṣukla Ācvine*, wo die Toten umgehen II, 208; *pretasaṃcarās* (*-saṃcārās*) umherschwärmende Totenseelen II, 209.
preraṇa Pantomime? I, 173.

ph

phaliga III, 137; 166.
phalgu *Ficus oppositifolia*, Totenseelen- u. Fruchtbarkeitsbaum I, 146; 152 f.
phūtkārapūritāmbara I, 172.

b

baddhakarmastha Gefangenenaufseher II, 124.
balīyati Spenden bekommen II, 69.
bāhyā u. *bāhya* n. königl. Hetäre(n) II, 194 Anm.
biladhāvana III, 242.
biladvāra II, 71.
budbuda Art Zierart III, 36; 95.
bodhayati, *prabodhayati*, *prabodha(na)* usw. „wecken“, anzünden I, 18; 24 f.; II, 97.
brahmavriksha, jedenfalls = *palāṣa Butea frondosa* (dieser ist das *brahman* in *Ṣatap.-Br.* I, 3, 3, 19; V, 2, 4, 18; VI, 6, 3, 7; VII, 1, 1, 5; XII, 7, 2, 15 u. sonst öfters; in II,

6, 2, 8 das Blatt = *brahman*. Erscheint oft als hochzauberisch usw.); ist magisch III, 69.

bh

bhāṇḍa(ka) Geschlechtsglied I, 180.
bhūtatiṭhi, *bhūtā* Gespenstertag (d. 14. der dunkeln Monatshälfte) I, 29;
= *bhūtacaturdaṣi* II, 42; da Boh-
nenblätter gegessen ib.
bhoktar Gouverneur III, 37.
bhrātṛibhāṇḍā I, 172; 180.

m

maṅgalamālikā = *dīpāvalī* II, 178.
mañca hoher Sitz II, 212 (da wohl wie
mañcaka, eher Ruhebett); Ge-
stell (den Indrabaum zu halten)
III, 49.
maṇḍaka Art Gebäck II, 107.
Madanadvādaṣi I, 11.
madhu Biene, Bienenschwarm III, 74.
madhuja von Bienen stammend III,
67.
madhuparka, stammt aus Urtagen III,
86.
madhumāsa Caitra I, 148; 157 (selten
Phālguna).
madhuhān, -*hantar* Honigsammler III,
83.
madhūka *Bassia latifolia*, ein Milch-
baum III, 195.
madhyamā Teil des weibl. Ge-
schlechtsorgans III, 242.
malinīrati II, 51.
masūraka Kissen III, 23.
masūsyā III, 240.
Mahākaccha die große Schildkröte
III, 226 (vgl. unter Schildkröte,
Schluß).
mahita üblich, richtig II, 195 (vgl.
māhīmāna allgemein üblich in Kā-
masūtra, S. 56, sūtra).
mātrikā Art Fußbefestigung des
Indrabauers III, 26; 33; 37; 45;
98 f.
mādhava frühlinghaft I, 161.
māṣapattrā, -*parṇī* II, 42.
māsara III, 193.
mudī Freude? II, 9 f.

mudrāṅkitakara I, 172.
mushṭi Penis erectus III, 244 f.
mūrti Form eines Gottes, Götterbild
I, 34.
Mūla (nakshatra), für Geburt unheil-
voll II, 23.
mṛittikāsnāna III, 229 f.
moksha (u. *mukti*) himmlische Selig-
keit II, 69 f.; 72; 96 f.; 98 u. oft.

y

yajñavarāha II, 54.
yantra Zaubering, Zauberswangmit-
tel II, 17.
yavāṅkura I, 63; III, 218.
yasṭi = *veshṭikā*, *varatrā* II, 181.
yasṭikarshaṇa Seilziehen (s. da) II,
181.
yātrā Festumzug, Fest I, 58.
Yāmyā, *Yāmyakā* der 2. *çukla Kār-
tika* II, 208.
yūpa, ist Phallussymbol III, 193 f.
(vgl. Opferpfosten, *cashāla*).

r

raktacūrṇita III, 37.
rakṣābandhapūrṇimā Fest der Amu-
lettanbindung I, 157.
rathayātrā, s. Wagenumzug.
ravana Biene I, 163.
rākshasa, sind Toten- u. Fruchtbar-
keitsgeister, Kindlifresser I, 136.
rājakiya Statthalter? Baron? III, 45.
rājamāsha II, 42; 46. Weiteres bei
Bohnen.
rāsa Art Tanz I, 182.
Rudrasnāna II, 39; 153.
rūpasattravratā II, 99 f.
retovasikta III, 155.
Rohiṇīcandravratā I, 121.

l

lakshasampanna = *lakṣaṇasampanna*
III, 31.
lambaka II, 7.
lalāmagu III, 245.
lāpayati einreiben, einsetzen, hinein-
stecken, anstecken II, 148; 175.
līṅgapīḍaka, *līṅgahasta* mit der Hand

den Penis darhaltend I, 30; III, 229.
lokakashṭavivarjita l. *lokakrishṭavivarjita*? III, 66.

V

vajra Pflanzennamen, Donnerkeil, Penis erectus II, 246 f.; III, 38; 150; Bedeutung von Indras v. im Rgv. III, 159 f.
vaṭa Ficus Indica, Baum des Çiva II, 133. Vgl. *nyagrodha*.
vaṭaka Art geschmorter Klößchen, neun Arten davon II, 223.
Vanapāla II, 64 f.; 214; III, 214 (hier = Skanda).
vanapraveṣa, -*saṃpraveṣa* III, 55 bis 72.
vanabhojana Waldpicknick I, 155; II, 212.
Vanaspaṭi Gottheit des Waldes, der Vegetation II, 63—65; 171; 214; III, 215; ihm häusliches Opfer III, 215; = Rudra III, 215; = Mondgott ib.; = Vishṇu III, 214; *devī vanaspathē* II, 65.
vanāṅganā heißt der Lichterbaum in II, 62.
Varadācatūrthī II, 196.
vastramaṇḍapikā Festpavillon aus Zeug III, 44.
vākpradāna II, 7.
Vājapeya, ist Vegetationsfest I, 197; III, 184 f.; Bedeutung der Opferpfostenersteigung dabei I, 197; III, 184 f.; Schlagen mit Aschesäcken u. andres dabei I, 111; III, 185.
Vālukārṇava Wüste II, 245.
vāsa = *paṭavāsa* II, 195.
vāsanti Frühlingsfest II, 195; *vāsan-tikā* Fest des Liebesgottes ib.
viddha, *vedhita*, *vedhin* usw. „geschnitten“ II, 23.
viddhaprajanana, -*çiṇa* „der einen durchbohrten Penis hat“ I, 232.
vidhī Ereignis III, 27.
vibhītaka Terminalia bellerica, ist verderbenbringend III, 56.
viṣṇokadvādaçivrata II, 90.
viṣṭimīn mit Nässe begabt III, 245.

vīra Totenseele I, 203; II, 261.
viracaryā Umgehen der Totenseelen I, 178; 250.
virapratipadā „Heroenfeiertag“, gew. Totenseelentag II, 250.
viṣharava III, 200.
viṣhotsarga II, 77—81; Zeit II, 77 f.; 81; Frucht ib.; wie der Stier gebrandmarkt II, 78; Beziehung zum Çivakult II, 77 f.; 81; ist des Stiers Hochzeit II, 78—80; seine Farbe II, 80 f.; Ort des v. II, 79 f.; wie nötig im Totendienst II, 79; nicht Gemeindegaststier II, 79 f.
vedhasṭha usw. s. *viddha*.
Vaikunṭhacaturdaçī II, 82 f., vgl. 159.
vairapaksha III, 49.
voṇḍa Baumwolle III, 32.
vyatipāta (astrol. Yoga) II, 58.
vyomadipa II, 67; 83.

Ç

Çakrakumārī, -*jananī*, -*mātrikā* III, 101; 108 f.
Çakrapāda = *Indrasthānamūla* III, 37 f.; 97 f.
Çakrasthāna = *Indrasthāna* Standort des Indrabauums III, 37; 97; 98.
Çakrotthāna Aufrichtung des Indrabauums III, 42.
çāṅkhaṇḍapushpī „Muschelblume“, Andropogon aciculatus I, 233.
çatagranthī II, 168 f.
çatapāçī II, 168 f.
çatarudriya II, 65 f.; 172; III, 215 Anm.
çamyā Pflock, Zapfen, Sinnbild des Penis erectus III, 229 f. Anm.
çambhu Penis erectus III, 28.
çānti (vgl. *nīrājana*), *çāntiyudaka* II, 116; ç. für Rinder II, 119; 121; 160; 179 (NB. Dort fehlerhaft S. 84, statt 119); für Pferde II, 119; 121 f.; für Elefanten II, 120; 122; Ort für ç. II, 121; ç. dadurch, daß man Kühe auf die Erde (Leichenstätte) hinabmilkt II, 159.
çālmali Wollbaum, erotisch u. zauberisch I, 23; 102; als Holibaum I, 101; Beschreibung I, 101 f.; prächt-

tig, rasch wachsend, stachelig III, 72.

çighru Moringa pterygosperma, ist zauberisch III, 68.

çibira Residenz des Königs III, 100.

çiva Penis (erectus) III, 38.

çignadeva III, 188 f.

çukrapātasthāna, im weibl. Geschlechtsteil III, 242.

çuklatanḍula II, 9.

çuddha = *avidhha* (astrol.) II, 83.

çūrpa, ç. mit Getreide usw. als Lakshmi verehrt II, 90; ç. u. Gauri II, 91; mit ç. geopfert, bes. Getreide II, 91; 147 f.; 196; III, 255; darin Spende an Gaṇeṣa II, 91; ç. segenwirkend u. unheilbannend II, 141; mit ihm Unglück ausgetrieben II, 6; 139 f.; 141; seine Zauberkraft kommt vom Korn II, 141 f.; Neugeborenes hineingelegt I, 142; Tanz in Getreidewanne ib.; Hochzeitskuchen darin ib.; getreidewirkendes Wasser darin empfangen III, 154.

çrīṅgāṭa(ka), *çrīṅgamūla*, *çrīṅgakanḍa*, *çrīṅgaruḥa* Traba bispinosa I, 21; ist aphrodisisch I, 22 f.; *çrīṅga* (Horn!) = *çrīṅgamūla* I, 23; Mannespeise ib.

çepaharshiṇi III, 252.

çrāddha (vgl. Totendienst), dabei Gebotenes u. Verbotenes II, 42—45 usw.; Charakter des ç. II, 43 f.; ç. am 13. der dunkeln Monatshälfte II, 206; dann sterben aber d. Söhne jung ib.; ç. für vorzeitig Gestorbene am 14. II, 206; Hauptzeiten f. ç. II, 229 f.; ç. beim Lichterfest II, 4 f.; ç. muß fröhlich gestaltet werden II, 262; Hauptspeisen des Totenopfers, bes. Bohnen I, 119 bis 124; wie heftig die „Väter“ nach Totenmahl begehren II, 235 Anm.

Çrīpañcamī(vrata) II, 92; 196.

çliṣṭabhāshin I, 228.

sh

shaṭtilaikādaçī II, 101.

s

samvatsaragranthi II, 124.

satyavat ehrlich II, 148; 151.

saptamivrata II, 38.

sarjana Baumharz? Verschenkung II, 146.

sardi III, 243.

sardigrīdi II, 242 f.

sāraṅga Biene, Bienenschwarm III, 74.

sukhakāla II, 180.

Sukharātri I, 34; II, 6; 89; 142 bis 147; wie gefeiert II, 143—147; wie die Genie verehrt II, 143 f.; Frucht der Feier II, 143 f.; = *Sukhasuptikā* II, 143; 145; = *Yaksharātri* II, 194.

Sukhasuptikā II, 88 f.; 105 f.; am Neumond des Āçvina II, 88; des Kārttika II, 89.

sudarçanashashthīvrata II, 99; 127.

subhagā Lustdirne (vielgeliebt, mit schöner Vulva) II, 122, vgl.

subhagaganikā II, 153.

suvasantaka Frühlingsfest II, 194.

skambhana Varuṇasya III, 229.

sthālipakva II, 175.

snehapāna Fettrank II, 158.

spandana Baumart III, 56.

syanda („Fließer“), Klitoris III, 242.

svayaṃmūrta III, 259.

h

haṃsa Sonne III, 5 f.

hiranyagarbhasambhūta I, 176.

hridaya Inneres (f. Vulva) I, 181.





291.5/1167

213
5085



CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY
NEW DELHI

0 Issue record.

Catalogue No. 398.30934/Mey-49 79

Author—Meyer, J.J.

Title—Trilogie Altindischer
Machte und Feste der Vegetation.

Borrower No.

Date of Issue

Date of Return

"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY
GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book
clean and moving.